

Российская Академия Наук  
Институт философии

**А.Н.Лазарева**

**ИДЕИ СОБОРНОСТИ И СВОБОДЫ  
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ  
ФИЛОСОФИИ**

Москва  
2003

УДК 141  
ББК 87.3  
Л 17

**Редактор**

доктор филос. наук *М. Н. Громов*

**Рецензенты:**

доктор филос. наук *А. Л. Андреев*,  
доктор филос. наук *В. Н. Катасонов*,  
доктор филос. наук *В. И. Самохвалова*  
доктор филос. наук *И. Н. Сиземская*

Л 17

**Лазарева А. Н.** Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии. — М., 2003. — 153 с.

Совместимы ли между собою соборность и свобода? В монографии дан критический анализ их соотношения на материале истории отечественной мысли — от полемики между Ю. Ф. Самариным и К. Д. Кавелиным до разработок этого вопроса в трудах Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Б. Вышеславцева и др. В исследовании раскрывается смысл рассматриваемых понятий, их современное содержание и связь с другими, как то: общинность, коллективизм, добрая воля, необходимость, произвол. Главное внимание уделено проблеме синтеза свободы и соборности, в особенности на путях сублимации свободы в форме произвола в свободу творчества. Книга предназначена для интересующихся русской философией.

ISBN 5—201—02143—3

© А. Н. Лазарева, 2003  
© ИФРАН, 2003

## От редактора

В предлагаемой книге читатель найдет одно из ярких выражений современной неославянофильской позиции, с чем согласен и сам автор, как это заявлено во введении. А.Н.Лазарева утверждает: «Субъективно я стремилась не к декларированию своей «позиции», а к постижению и раскрытию рассматриваемого предмета». Что касается субъективности устремлений автора, то эта посылка не вызывает возражения, ибо она действительно реализована; что же касается объективности выводов, то здесь возможны различные их оценки. В нескончаемом споре западников и славянофилов, перешедшем в наше время в полемику так называемых либералов и патриотов, А.Н.Лазарева твердо занимает позицию вторых, показывая несостоятельность выводов первых, на что имеет право как свободный индивид в демократическом обществе.

Не разделяя многих суждений уважаемого автора, считая, что история философии как наука должна стремиться не к доказательству правоты лишь одной из противоборствующих сторон, но напротив, к более объективному и универсалистскому подходу в оценке их полемики с показом положительных и отрицательных моментов каждой из них, считаю тем не менее возможным публикацию данного текста в авторской редакции. Полагаю, что это необходимо сделать для свободного развития русской мысли во всем многообразии проявлений, без которого невозможно ее творческое развитие.

*М.Н.Громов*

## Введение

В наше время, когда заходит речь о соборности, мысль пробегает по сопряженным с этим понятием ходячим штампам и в качестве наиболее основательного аргумента против него выдвигается трепетное и сладостное слово **свобода**, под которым разумеют свободу личности, свободу самовыражения и жизненных проявлений, независимость от традиционных уз, от пут прошлого, индивидуальную самостоятельность.

Во взглядах на отношение свободы и соборности встречаются трактовки последовательные до самых крайних выводов и непоследовательные, односторонние и компромиссные. Для одних исследователей положительное отношение между свободой и соборностью настолько проблематично, что они нередко настаивают на несовместимости этих понятий. Для других — связь между ними несомненна, единство их очевидно и не нуждается в доказательствах.

Соотношение соборности и свободы как соотношение внутреннее и положительное разрабатывалось в русской философии преимущественно в славянофильской традиции на основе православия и в рамках этического воззрения. Западники, сосредоточенные главным образом на социально-политических вопросах и чуждавшиеся православия, не принимали и соборность, считая ее препятствием свободному развитию лица, противоположностью свободе в новоевропейском смысле, т.е. экономической (свободе предпринимательства), юридической, политической.

Ориентируясь на традиционные ценности нравственного порядка, я обращаюсь к философской мысли родоначальников и последователей славянофильства, к их плодотворным разработкам этой специфически русской национальной идеи. Взгляды западников я рассматриваю лишь постольку, поскольку их полемика со славянофилами помогает более контрастно и в выпуклых чертах представить суть соборности и ее связь со свободой, — свободой особого рода, не улавливаемой критиками соборности, сторонниками исключительно несоборной свободы.

Категория соборности как отражающая нравственно свободное единение требует этического подхода. В данном отношении (т.е. в соответствии с указанным требованием) я провожу анализ в русле взглядов представителей и преемников славянофильства. Ведь нравственная установка составляет сердцевину их воззрений, ее следует отнести к ведению этики, которая как научно-философс-

кая дисциплина имеет предметом такую установку сознания. Способ подхода определяется предметом рассмотрения, его природой. Исследователь, насколько это возможно и в его силах, проникает в суть предмета, духовно воспроизводит его. В этом смысле мою «позицию» можно назвать славянофильской или обозначить ее как неославянофильскую. Субъективно я стремилась не к декларированию своей «позиции», а к постижению и раскрытию рассматриваемого предмета\*.

---

\* Рекомендовавший в своей рецензии опубликовать данную монографию «в авторской редакции» М.Н.Громов волею обстоятельств сам стал фигурировать как ее редактор и воспроизвел в предисловии суть рецензии. В качестве рецензента он настоятельно рекомендовал мне обозначить авторскую позицию как неославянофильскую. Это стало и требованием сектора, где обсуждалась рукопись, и непременным условием ее публикации, вследствие чего мне пришлось написать предшествующий примечанию абзац. После рекомендации рукописи к печати на Ученом совете появилось предисловие «От редактора», где М.Н.Громов «уличил» меня в том, что я сама причисляю себя к указанному направлению мысли. Я означила и цель работы: не декларировать «свою» точку зрения, а раскрывать суть рассматриваемого предмета, что дало повод рецензенту (уже в качестве редактора) намекнуть на ...субъективизм: «субъективная посылка... действительно реализована». Так подготовлено редактором благовидное основание «не разделять» со мною «многие суждения», на что он (возвращая обращенную ко мне звонкую фразу вместе с присвоаемым в ней титулом) «имеет право как свободный индивид в демократическом обществе». Что до «объективности выводов» или не-объективности, то редактор не знает что и сказать, полагая, что «здесь возможны различные их оценки». Оценки тоже чреватые субъективизмом, особенно в демократическом обществе, где каждый свободный индивид оценивает все по-своему (плюрализм мнений). Рецензент избегает определенности в своих суждениях, возможно, опасаясь, что там, где есть субъективность, непременно появится и субъективизм. Я пишу о своем «субъективном стремлении», потому что объективное стремление бывает разве что у свободно падающего камня. С осуществляющимся объективным результатом такого стремления (шлепанье на землю) свободным индивидам в демократическом обществе опять-таки можно не соглашаться и иметь различные оценки. Проиригнорировав заглавие и содержание, редактор произвольно свел всю суть работы к отнюдь не основной теме «славянофильство — западничество», на чем и построил

Прежде чем устанавливать, каково соотношение соборности и свободы, нужно уточнить значение каждого из этих понятий. Первое применялось до недавнего времени крайне редко. Второе имело и имеет столь широкое хождение, что теряет определенность и при использовании его приходится выяснять, о какой именно свободе идет речь и не подразумевается ли под свободой нечто, понижающее ее высокий смысл, например, отсутствие препятствий осуществлению своекорыстного интереса, своеволие, произвол. Такое применение понятия запечатлевается и в воззрении на соборность как на некоторое единство, совершенно противоположное свободе, ограничивающее свободу и даже враждебное многообразию ее проявлений.

Смысл, обычно вкладываемый в наше время в понятие соборность, сводится едва ли не к единственному, заключенному в выражениях: «Все вместе, дружно взялись! Всем миром! Всем скопом!». Когда предпринятое общими усилиями благое дело завершено, начинаются разговоры о свободе от обременительного соборного единства. Его оттесняют в историческое прошлое и приравнивают не просто к славянской сельской общине, что имеет некоторый резон и известное оправдание, но к такой общности, характеристики которой исчерпываются чертами средневеково-феодалного общества, традиционного общества. О специфике соборного единства забывают, саму идею соборности извращают, чтобы тем вернее отвергнуть. Результат налицо: ощущение реальности, выражаемой этим словом, в такой потрясающей мере утрачено современным человеком, что появляется потребность восстановить или заново уяснить подлинную ее природу.

Соборность, по убеждению ее защитников, выражает собой прежде всего «силу и дух» православной церковности. В символе веры в члене о Церкви («...во едину святую соборную и апостольскую Церковь...») словом «соборная» переведено греческое «кафолическая» (единая). Соборность указывает на связь Церкви с собо-

---

возражения в своем благопрепятствующем приложении «От редактора». Но почему проделавшего лишь правку, обычную для рецензента и корректора, именовать еще и редактором? Притом что фактическое редактирование, а не номинальное, осуществил (как и было обозначено на титульном листе) В.В.Лазарев, за что я приношу ему искреннюю благодарность, как и одиннадцати докторам философских наук, прорецензировавшим рукопись и отозвавшимся о ней одобрительно.

рами, с внешней соборностью. Соборность означает и вселенскость, хотя и не в количественном смысле (что больше характерно для католицизма), а в качественном, означает духовное единство (жизнь во Христе).

В творчестве православных философов начала XX в. идея соборности получила после славянофилов новую, более глубокую разработку и дальнейшее развитие. Осмысляя в духе православной веры соборную Церковь как причастную истине, живущую истинной небесной жизнью, не отделенную непреходимой гранью от земной, Сергей Булгаков допускает, что соборными (кафолическими) могут являться как живущие среди мира, так и пустынножители, а равно и те немногие, которые среди буйного разгула неверия и лжеучений остаются верны христианской истине. Соборная Церковь есть не одно только состояние соборности, но и активное соборование, живое общение и общая жизнедеятельность ее членов.

Для сознания, «вросшего в Церковь» (Г.В.Флоровский), церковная соборность не проблематична, а самоочевидна. Сверхличное соборное сознание необходимо становится и личным опытом, личным достоянием. «Личное церковное сознание... вступает в общение с другими, в которое каждым вносится свой особый дар. Происходит соборование... личное и общественное. Это соборование есть живое дыхание Церкви»<sup>1</sup>.

Церковь обладает «силою и мощью» соборного «синтеза» (Г.В.Флоровский), охватывающего собою и встречное движение: личное сознание выходит из замкнутости и обособленности, вбирает в себя духовную полноту других индивидуальностей и, по удачному выражению С.Н.Трубецкого, «держит внутри себя собор со всеми». Последний фактор служит субъективной посылкой той объективной целостности, которую родоначальник славянофильства А.С.Хомяков характеризовал как всецелостность в смысле «мистической» (сверхсознательной) связи и духовно-нравственного общения всех членов Церкви между собою и с общим Божественным Главою.

Как о ближайшей предпосылке соборности в России справедливо говорят об общинности. Учитывая существенные черты общинного образа жизни и соответствующего ему сознания, прежде всего нравственного, можно сказать, что от него до сознания соборного «рукой подать». В своих попытках истолковать соборность Николай Бердяев легко заменял ее общинностью и частью отождествлял с нею. Поскольку речь идет о соборности, как она исторически проявлялась и развивалась именно на русской почве, можно без особой погрешности рассуждать о ней в ипостаси общинно-

сти, имея в виду, что с принятием христианства на Руси содержанной общественной жизни постепенно пропитывалось духом церковной соборности, а соборность реализовывалась на благоприятной для нее национальной почве.

Когда инстинкт национальности из «слепого» становится «зрячим», восходит к сознанию, переживается как некое глубинное влечение к своему народу, как нахождение себя в единстве с соплеменниками, можно говорить о начале соборности. Следует учесть серьезное уточнение С.Булгакова, что это еще только натуральное единство, которое православная мысль относит лишь к началу соборности, полагая истинную соборность заключенной не иначе как в Церкви.

Славянофильство как первое сознательно формулируемое оригинальное русское мирозерцание существенно включало в себя вопрос об отношении свободы и соборности. В самодержавной монархии, сторонниками которой были славянофилы, им виделось скорее царство, чем государство. Самодержавный строй они отличали от западного абсолютизма. «Царство» мыслилось ими как более масштабное продолжение и осуществление общинного (и в высшей его форме: соборного) принципа. Вместе с тем они были горячими защитниками свободы — свободы совести, свободы мысли, свободы слова. Только было для них и нечто высшее, чем эти (скорее политико-правовые) аспекты свободы, — Родина, Бог. На внутреннюю и глубинную свободу славянофилов обращал внимание Герцен в «Былом и думах» (гл. 30). Ссылаясь на его свидетельства, авторитетный историк русской философии В.В.Зеньковский писал: «Славянофилам, при всем пламенном их патриотизме и горячей защите русского своеобразия, совершенно был чужд сервильизм, угодничество и затыкание рта противников — не случайно чудесные стихи, воспевающие «свободное слово», были написаны как раз славянофилом (К.С.Аксаковым. — *А.Л.*)... все славянофилы стойко защищали свои идеи и все пострадали от близорукого правительства. К.Аксакову была воспрещена постановка его пьесы («Освобождение Москвы в 1612 году»), И.В.Киреевскому три раза закрывали журнал, Хомяков печатал свои богословские сочинения в Праге, а Самарин был арестован за свои письма об онемечении Прибалтийского края (и заключен в 1849 г. в Петропавловскую крепость. — *А.Л.*)... Внутренне свободные, они были во всем и внутренне правдивы — и в том душевном строе, живыми носителями которого они были, свобода духа была функцией его полноты, его внутренней целостности»<sup>2</sup>.



Исповедуя идеал общины и будучи противниками индивидуализма, славянофилы вместе с тем защищали личность человека и видели в ней образ и подобие Божье. Что оказалось устойчиво в их идеях и что наиболее выражает в них национальный дух — это соединение свободы и любви, личности и братства, свободы и соборности. И как подчеркивал Н. Бердяев, «хоровое» начало, единство любви и свободы, персонализма и общинности — это «идея чисто русская».

Бердяев причислял себя к сторонникам христианского персонализма, но не индивидуализма, отличаемого им от принципа личности. Индивидуалистическое общество, считал философ, «противоположно христианской идее общения людей».

Вл. Соловьев существенное единство личного и общественно-го обозначает как «лично-общественное начало», Н.О. Лосский — как «иерархический персонализм», Л.П. Карсавин пользуется выражением «симфоническая личность», а С.А. Левицкий оперирует термином «персоналистический солидаризм», полагая, что он свободен от крайностей как либерализма, создавшего миф об абсолютно суверенной индивидуальности, так и коллективистского мифа о человеке как только члене коллектива; этот персонализм учит об автономности (но не абсолютности) индивида, учитывает всю силу общественной стихии и, что еще важнее, зовет к преображению как индивидуального, так и общественного бытия. Нет надобности стусевывать своеобразные оттенки в терминологии перечисленных авторов (круг их можно расширить), но не трудно заметить, что их взгляды по данному вопросу в категориальном отношении вполне сводимы к одному общему знаменателю. И этой установке сознания явно противостоит другая, с ценностными ориентирами, выражающими дух новоевропейской свободы, свободы, но не соборной. Эта свобода обозначает деятельное начало самоопределения и самоутверждение прежде всего отдельного индивидуума, обретшего самостоятельность в качестве правового лица и именуемого также личностью.

Свободой такой индивид считает отрешенность от традиционных уз общности, сдерживающих и подавляющих личную свободу, т.е. частную инициативу, предприимчивость. Это точка зрения индивида гражданского общества, правового общества, точка зрения современного либерала и демократа-рыночника. Соборность для него — категория прошлого, ушедшего и уходящего; категория традиционного общества, означающая несвободу для индивида; тоталитарный государственный строй, подавляющий лич-

ность, кажется ему наследием и продолжением традиционного общества, общинного устройства, соборной общности, а не порождением самой же современной социальной структуры.

Представители соборного мироощущения, стремящиеся к соборному обустройству жизни, такие упреки воспринимают как вопиющую несправедливость, однако вполне объяснимую, но не действительным характером соборности, а мировоззренческими особенностями не-соборного мышления. Для соборного образа мысли свобода — это свобода в общине (например, жизнь в сельской общине, в слободе — это свободная, свободная жизнь), это благо, лишить которого означает осудить человека на несчастное одиночество, означает суровое наказание, обречение на несвободу.

Для индивидуалистического воззрения общинность — это жесткие нормы, дисциплина, деспотичное ограничение и подавление свободы личности, а отделенность от общинной жизни, выход из ее «пут», обособление, превращение в независимого от общины частного лица есть настоящее благо, свобода, самостоятельность, утверждение своей (не общей) воли.

Выходя из общинного состояния, индивид все же оказывается не Робинзоном на необитаемом острове, а попадает в среду себе подобных, расставшихся с общиной. Он включается в социальную жизнь с ее очень широкими и многообразными связями, но внешними, заменяющими связи общинные, внутренние. Характерная для социума общность людей, как и свобода, которую отстаивают в нем, уже не общинная. Это свобода экономическая, политическая, юридическая, свобода гражданского общества с его гражданскими свободами, «правами человека», «правами гражданина».

Факты говорят о том, что со временем в людях зреет чувство неудовлетворенности и разочарования этими внешними свободами и правами, переходящее в критику гражданского общества. Появление недовольства указывает на реальное неустройство и разлад, на формальность этих свобод, на противоречащую привлекательным свободолобивым лозунгам фактическую зависимость человека от другого человека, от других, от власти социального, экономического, политического и государственного механизма. Критикуют устройство общества не только с позиций общинности.

Критика гражданского общества, «не-братских» (Н. Федоров) отношений в нем, имеющая в виду гуманистическую защиту индивида, раздваивается. С одной стороны, усматривают необходимость возврата к согревающим душу общинным отношениям или обновления их. С другой — выход из несовершенств гражданского обще-

ства полагают в движении к «дальнейшему совершенствованию», чему мешают-де традиционные общинные связи и отношения, которые, как реликты прошлого, следует искоренять.

В последнем случае главное препятствие к благоустройству гражданского общества видят не в нем самом, не в его «элементарной клеточке», изолированном индивиде. Вину за все беды и несчастья перекалывают на «косную» традицию, в России — на общинность, на соборное сознание, которому приписывают стойкие тоталитарные устремления.

Примечательно более развитое отношение к гражданскому обществу со стороны индивида, уже поблуждавшего в его ареалах и пресытившегося своей отщепенностью, отношение ловца свобод, прелести которых он испытал в не-общинном состоянии в попытках утвердить себя. Религиозное выражение его переживания дано в евангельской притче о блудном сыне. Напомню ее.

Некогда сын, прихватив свое наследство, покинул дом отца и отправился в «страну далеку», пожить «на свободе». И вот свобода испытана. Приобретенная опытом духовная зрелость достигнута, но унесенное из дома наследство уже иссякает. Начинается время питания горькими рожками и время духовного голода. И невольно вспоминается отчий дом. Не раз пользовавшийся этим евангельским образом С. Булгаков поразмыслил над ним на новый лад: «Современный блудный сын только едва начинает втихомолку, в глубине души вздыхать о покинутой родине, и, может быть, не далеко еще время, когда он совершит подвиг духовного самоотречения, победит свое напряженное самоутверждение и скажет: «Отче, согрешил я перед небом и пред Тобою»<sup>3</sup>.

Имевшие место в России разнонаправленные тенденции — распадение с соборностью и возвращение к ней (как в теоретических воззрениях, так и в практической жизни) — заметны и теперь. Не надо особой зоркости, чтобы увидеть устремленность к соборности, ступени и формы ее самой, и наряду с этим неполноту и ущербность соборности, извращенные ее образования, лжесоборность. Русский коммунизм «в свете русской исторической судьбы» Бердяев расценивал как деформацию русской идеи<sup>4</sup>. «Русский коммунизм» теснее связан с русскими традициями, чем обычно об этом думают. Он связан с традицией соборности, которая в вихре первой мировой войны, в условиях революции и разброда душ приняла «уродливые формы». Коммунизм, как он обнаружил себя в русской революции, извратил соборную традицию, потому что «отрицал свободу, отрицал личность, отрицал дух». Вместо соборности в русском коммунизме, по Бердяеву, восторжествовала лжесоборность.

Существуют и другие, усиливающиеся в сторону выявления и признания конструктивной связи, тенденции в толковании отношения между коммунизмом и соборностью, что имело место еще у К.Маркса в последние годы его жизни, когда он стал положительно оценивать русскую общину. Слово «соборность» (со знаком «плюс») стал выговаривать Г.А.Зюганов — и не где-нибудь, а в программном выступлении. Нередко исследователи отмечают живучесть общинно-соборных отношений на селе, в объединениях под вывеской колхозов, в производственно-трудовых коллективах, воинских братствах, не говоря уж о церковных приходах.

Следует отличать модификации соборности от превращенных ее форм, а последние — от превратных, т.е. попросту извращенных, дающих повод для резких оценочных суждений о всех их в целом. Тенденция сближать и даже отождествлять коммунизм с соборно-общинной традицией типична для теперешних либералов, отвергающих то и другое явление как безусловные реакционные. Вот «то, что увиделось» одному из этих противников и соборности, и коммунизма, высказанное им в одноименной статье. «В России коммунисты или большевики, называть можно по-разному, были всегда. В самом низу — это был сход, мир, круг (казачий), а в верхних слоях гнилой атмосферы этого места располагались различные виды соборности. В зависимости от климата столетия, стоявшего на дворе, они варьировались в способах означивания, но оставались неизменными их архетипические телодвижения... Основная направляющая этих архетипических телодвижений мира или соборности — тоталитаризация с редуцированием к нулевым отметкам всего выходящего за горизонт соборного видения... Корень общности манифестируется в качестве общины и содержание этого корневища характерно наблюдаемыми признаками: (1) приведение к общему знаменателю; (2) усреднение индивидуальных ментальностей; (3) страх персональной ответственности. Общий принцип соборности — стремление к связанности (*fascio*)... Посему наши нынешние доморожденные патриоты-фашисты сами по себе не удивительны»<sup>5</sup>. Комментарии предоставляю читателю, мне же важно было зафиксировать эту точку зрения.

Стремясь уточнить понятие соборности, Бердяев отграничивал его от коллективизма, в котором находил даже не низшую форму соборности, а извращение ее: «Коллективизм есть подавление личности, подавление человека коллективом, массовым началом»<sup>6</sup>. Так следовало бы, конечно же, определить не коллективизм, а скорее псевдоколлективизм. Философ проводит далее, вслед за Хомяковым, растождествление соборности как явления Духа с церков-

ными Соборами: не там действует Дух Святой, где есть Собор, а там Собор, где действует Дух Святой. В православии соборность означает не фактическое наличие Соборов, которые в соборной православной Церкви долгие столетия не созывались, а дух соборности, Дух Святой, который веет, где захочет, и может простираться в самые различные уголки жизни за пределами церковной ограды.

На том, что Дух — дух Правды Божественной, значит и дух соборности, может проявляться в отчужденных, даже атеистических и богоборческих формообразованиях, особенно настаивал Вл. Соловьев. Хотя социальность не тождественна соборности и часто противоречит ее духу, но дух соборности может проявляться в социальной жизни и не только среди верующих<sup>7</sup>.

Известны проникающие в соборность процессы, далеко не благоприятствующие ей. Начиная со старших славянофилов, сторонники и теоретики идеи соборности ясно видели отклонения от нее в самой православной Церкви. В отличие от либеральной, их критика не была ни злопыхательской, ни деструктивной. Хомяков, например, горько сожалел, что высшее духовенство нередко бывает склонно к деспотизму. Такого рода явление понятно в условиях земной грешной жизни. Но ценно уже то, что принцип любви, а следовательно, и свободы осознан и возведен в православии.

На Западе преобладают не просто деформации и недостатки соборного начала, а противоположность ему: наряду с индивидуализмом дух корпоративности, многочисленные внешние связи и объединения при разделенности и внутренней уединенности людей. Явление, о котором пойдет речь, не есть исключительно особенность западноевропейской жизни, но оно в наибольшей мере характеризует именно западную (не только католическую, но и протестантскую) религию. Предельная форма этого феномена выражена как антиидеал свободы в символическом образе Великого Инквизитора.

Обретя свободу лиц, индивидуальностей, западный мир в дальнейшем воспроизводит существенные черты отречения человека от свободы и впадения в ту постыдную зависимость, с которой Реформация, казалось бы, покончила навсегда. «Абсолютный папизм как предел снимает бремя свободы — вот в чем его ужас и провал. И всякий, отказавшийся от несения бремени свободы, от долга быть свободным, последовательно вынужден стать папистом и признать догмат непогрешимости... В абсолютном папизме торжествует соблазнительный для людей путь принуждения, путь, облегчающий людей от непосильной свободы. За свободного человека и свободное человеческое общество все мучительное и трудное решает папа,

материальное явление в эмпирическом мире, через которое голос Божий принудительно воспринимается. Папизм есть как бы превращение веры в принуждение»<sup>8</sup>.

Бердяев являет новизну мысли в дальнейшем рассуждении. Смеем ли мы осуждать Церковь, говорить о зле и насилиях в ней, если внешняя принудительность Церкви рождается от нашей же несвободы? Быть свободными — значит быть в Церкви и притом быть ее сынами, а не рабами. Мы прежде должны стать свободными, т.е. почувствовать себя внутри Церкви, и тогда только получим право судить о ее болезнях, говорить о зле в церковной действительности.

Протестантизм провозгласил свободу христианина от церковной принудительности и церковной опеки, от церковной иерархии и от власти папы, выдаваемой за божественную. Реформация знаменовала переход к признанию нормальным существование человека как лица самостоятельного, свободно устрояющего собственную жизнь по своему разумению, по своей вере. Ренессансные гуманистические идеи о достоинстве человека пришлись как нельзя кстати. Затем появилось требование не только свободы религиозной совести, но и свободы мысли и деятельности, свободы выбора жизненного пути и наконец, но не в последнюю очередь, свободы распоряжаться своим достоянием. Став стержнем идеологии и жизнеустройства, индивидуализм на Западе воспринимался прежде всего с положительной стороны, пока не явил в выпуклых чертах свою оборотную сторону.

Но западной культуре свойственно и другое начало, начало всеобщности, универсализма. Однако оно вырастает не из конкретного содержания жизни, а восходит к идеалам христианства, от которого эта жизнь так удалась и руководится настолько противоположными ему началами, что вопреки претензии на «универсальность», на общечеловеческое значение, реализуется если не нечто инородное этому, то «отвлеченности» (в том смысле, какой Вл. Соловьев вкладывает в этот термин в работе «Критика отвлеченных начал», имея в виду их абстрактность, «отдельность», односторонность, безжизненность). И это касалось не одних только философских начал.

Еще Самарин критиковал в «латинстве» стремление отвлечь от живого начала идею единства, понятого как власть, и превратить единство веры и любви из душевного согласия в «юридическое признание», а членов Церкви в подданных ее главы, папы. В католической Церкви личность исчезает, теряет свои права и делается «как бы мертвой». Критику латинства Самарин распространял и

на социальную, и на историческую сферу, поскольку католицизм он понимал, как и другие славянофилы, не только в конфессио-  
нальном смысле, но шире, как характерное явление западной куль-  
туры. Они отмечали также, что в сфере философии Запад являет  
наряду с индивидуализмом и другую, не менее противоречивую  
соборности точку зрения, а именно, точку зрения общего, погло-  
щающего индивидуальное, личностное. Спинозовская **субстанция**  
и гегелевский **Абсолют** требуют растворения единичного в общем,  
индивидуального в целом. Правда, гегелевское единство всеобще-  
го, особенного и единичного не укладывается в такую характе-  
ристику, поэтому славянофилы неоднозначно относились к филосо-  
фии Гегеля. Но не приходится сомневаться, какое отношение вы-  
зывало у них изображение немецким философом шествия мирового  
духа в истории, где индивид оказывается невольным орудием ми-  
рового процесса, пробивающего себе путь к самосознанию ценою  
страданий и неисчислимых человеческих жертв: «Мировой дух не  
обращает внимания даже на то, что он употребляет многочислен-  
ные человеческие поколения для этой работы своего осознания  
себя, что он делает чудовишные затраты возникающих и гибнущих  
человеческих сил ...у него достаточно народов и индивидуумов для  
этой траты»<sup>9</sup>. Рассуждать по этому образцу — значит, говоря слова-  
ми К. Аксакова, воображать себе человеческую историю в виде мяс-  
ника. По проверке гегелевского мирового духа идеей соборности  
может оказаться, что в нем останется одно лишь собирающее без  
собираемого, объединяющее без объединяемого, так что в мировом  
духе вопрос об индивидуальной свободе просто обессмыслится.

Стоит обратить внимание на типичную неувязку, сопутствующую  
рассуждениям о личности и общности в **индивидуалистической**  
их интерпретации. Если личность есть нечто реальное, в про-  
тивоположность народу как единству якобы только номинальному  
(т.е. как простой множественности лиц), то как можно, будучи по-  
следовательным, настаивать на реальности общечеловеческого, ко-  
торое с этой же точки зрения должно быть в еще большей мере но-  
миналистической абстракцией от личного и индивидуального? Если  
принимать за действительное (т.е. живое и жизненное) только ин-  
дивидуальное и личностное, то все промежуточные ступени к пре-  
дельной общности и она сама (человечество) — только сухие абст-  
ракции. Эта же точка зрения усугубляется утверждением, что воб-  
рать в себя общечеловеческое — значит освободиться от народного,  
национального. Индивидуалистический взгляд, впадающий в это  
противоречие между народным и общечеловеческим (вернее, по-  
рождающий такое противоречие), расходится со славянофильски-

ми представлениями о всеединстве, включающем в себя иерархию целостностей. А.С.Хомяков очень точно выразил рассматриваемую ситуацию через оживленную полемику в «Разговоре в Подмосковной».

Тульнеев. Любовь просит сближения, общения, размена чувств и мысли, одним словом, она не гуляет иностранкою в своем собственном народе.

Запутин. И не хочет даже и подумать о других, обо всем человеческом братстве?

Тульнеев. Напротив, она до него-то и доходит посредством тесной связи с ближайшим братством. Не верю я любви к народу того, кто чужд семье, и нет любви к человеку в том, кто чужд своему народу... Служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому... чем более человек становится слугою человеческой истины, тем дороже ему его народ... Общевропейское, общечеловеческое!... Но оно нигде не является в отвлеченном виде. Везде все живо, все народно. А думают же иные себя обезнародить и уйти в какую-то чистую, высокую сферу. Разумеется, им удастся только уморить всю жизненность и, в этом мертвом виде, не взлететь в высоту, а, так сказать, повиснуть в пустоте<sup>10</sup>.

Разнотолки о реальности или нереальности национального и общечеловеческого существуют и внутри славянофильской традиции. Человечество как всеединство реально, оно не есть мысленная фикция, настаивают старшие славянофилы, прежде всего Хомяков. Для Н.Я.Данилевского реальны нации (или шире: культурно-исторические типы), а человечество — абстрактное понятие, хотя в общих логических рассуждениях он подчеркивает реальность родового наряду с видом и разновидностью. При неоднозначности подходов к отношениям между индивидом, народом и человечеством расхождения в славянофильской традиции по этому вопросу все же минимальные. Общим знаменателем остается то, что «между индивидом и человечеством стоит только нация, и мы участвуем в общекультурной работе человечества, как члены нации»<sup>11</sup>.

Выявленные выше резкие размежевания выражают два образа мироощущения, две парадигмы жизнедеятельности. Не в предметах рассмотрения, не в отдельных «точках зрения», а в самом способе понимания, в образе мышления (в своеобразии менталитета, как любят теперь говорить) надо искать отличие русской (не только религиозной) мысли от западноевропейской.

И.В.Киреевский подробно описал это отличие в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России». «Восточные (т.е. русские мыслители. — А.Л.) для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того,



так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное; другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая... Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других»<sup>12</sup>.

В Европе внешняя жизнь развивается, а «душа убывает» (К. Аксаков), как бы уходит в себя. Культура рационализируется и разделяется на ряд независимых сфер. Подробно и придирчиво рассматривая этот процесс, И. Киреевский возводит все явления расторгнутости европейского бытия к раздробленности духа, к утрате внутренней целостности, к потере духовной интегрированности. К этому же корню причастна и интеллектуальная раздвоенность, подрывающая уверенность и неколебимость в делах и поступках. «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (Иак. 1, 8); он находится в противоречии с идеалом единства и цельности.

Определенно прослеживаемый в славянофильской литературе эмоционально-оценочный нравственный момент не препятствует, а помогает вскрыть несоразмерность западного — в широком смысле слова, включая наше западничество, — и русского способа анализа жизненных явлений, особенно отечественной истории с ее национальной спецификой. Приходится согласиться с известным замечанием Хомякова на западнические по своей основной установке исторические экскурсы Б. П. Чичерина, что, кроме ума и таланта, кроме усердия и искреннего стремления к истине, для понимания русской истории нужна еще духовная укорененность в ее своеобразной «почве», без чего не будет «живого чутья русской жизни». Хомяков советует помнить, что во всякой истории народной, писанной иноземцем, есть непременно односторонность и непонимание. Одноземство дает такие силы и такой душевный настрой, которых никакой гений заменить не может, но «беда для нас, когда мы своей земле несвоеземны»<sup>13</sup>.

Антизападничество в умонастроении славянофилов не было основным и решающим. Они были защитниками своеобразия русского жизнеустройства, а сердцевину и творческую основу этого своеобразия видели в православии. Именно это отделяет их от западников. При всей остроте и напряженности критики Запада славянофилами, их антизападничество не было не только не сильно,

но постоянно смягчалось их христианским универсализмом, включавшим искреннее сердечное влечение к европейской культуре. И все-таки западник и славянофил говорят на разных языках. Им трудно понимать друг друга. Одно и то же слово обозначает у них различающиеся понятия и несет несходные смысловые и эмоциональные нагрузки. Соборность, общинность, личность, индивидуальность, разум, свобода, воля, гражданское общество... Оценочные суждения о каждой из этих категорий часто противоположны. Там и тут видим употребление заимствованных друг у друга терминов, которые закавычиваются, снабжаются пояснениями в скобках или оговорках: «то есть», «так называемое» и т.п., равнозначных переводу если не на другой язык, то на другое миропонимание. Трудности во взаимных изъяснениях увеличиваются подцензурностью, и потому недомолвками или смягчающими оборотами. Основное же препятствие — различие мировоззренческих установок. Различие между западноевропейским и русским менталитетом наложило отпечаток на расхождение между западничеством и славянофильством и стало фактом российской духовной жизни.

В исследованиях о западниках и славянофилах прослеживаются тенденции как к синтезу их воззрений, так и к признанию неразрешенности и неразрешимости спора между ними и необходимости принимать одну из этих позиций с отвержением другой. Для сведения противоположности обоих направлений к диалектическому единству есть некоторые основания. Идею целостности, хотя и не всеохватывающей, выражают славянофилы. Они отстаивают диалектику единства, включающую только одну сторону предполагаемого более общего единства, другую сторону которого, диалектику противоречия, столь же недостаточную в своей односторонности, выражают западники.

Вслед за Флоровским можно сказать и так: «Западники выразили «критический», славянофилы же «органический» моменты культурно-исторического самоопределения, — потому и не было достаточно учтено в славянофильских схемах созидательное и движущее значение «отрицания»<sup>14</sup>. Разве не открывается перспектива приведения к диалектическому единству самих этих направлений? Однако сходство частных моментов, согласие по тем или иным вопросам не означает единство в главном или переход одного направления в другое. Недостатки в каждом из них могут учитываться и восполняться, полемика и критика может вести к уточнению отдельных положений, а решительного согласования с противоположной позицией все-таки не достигается.

Ни измена убеждению, ни перемена взгляда на противоположный не создают синтеза. Славянофильство и западничество, по убеждению Флоровского, «это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения. Две культурно-психологические установки, прежде всего»<sup>15</sup>.

Собственно западное видение русского духа более «монолитно». Расхожее мнение западноевропейских людей: Россия — страна, в которой нет личности или она слабо выражена. Это представление дает им повод считать русский народ еще варварским народом, ибо интенсивность, обостренность личного сознания полагается признаком более высокой цивилизации. Соборность, или, как выражается Бердяев с помощью французского термина, «коммуотарность» (объединяющего у него оба значения: соборность и ее ступень — общинность) европейцы отождествляют с безличностью. Россия им представляется «безличным Востоком», и это философ считает удручающим заблуждением. Он выдвигает тезис, обратный общепринятому. Коммуотарность не отрицает, а предполагает личность. Русские — «самый коммуотарный народ в мире», и именно поэтому личность в России всегда была «более выражена, чем в нивелированной, обезличенной, механизированной цивилизации современного Запада»; западный индивидуализм не тождествен ярко выраженной личности и может даже приводить к утрате своеобразной индивидуальности, к безличности.

Бердяев использовал и то значение введенного им термина, которое не без некоторого основания вкладывают в него европейцы при оценке превратного явления, обнаружившегося прежде всего в жизни Германии: «Коммуотарность, совершенно отрицающая личность и человека, есть в германском натуралистическом пантеизме, она приняла крайнюю форму в расизме, в теории и практике национал-социализма»<sup>16</sup>. Стало быть, коммуотарность не только не есть еще соборность, но может и противоречить ей. Введя этот термин ради более адекватного понимания французами русской идеи соборности, Бердяев порядком запутал вопрос. Получалось, что нравственный элемент в соборности может быть редуцирован и исключен, что соборность может явить себя как массовое общество, как тоталитарный режим, как усреднение и стирание индивидуальностей, как подавление личности и удушение свободы.

Необходимо поэтому удержать за соборностью ее наименование и собственный смысл. Она может представляться отрицанием личной свободы только при смешении самой соборности с автори-

таризмом и деспотическим устройством, а личности — с атомизированным индивидуумом, с его свободой от соборного единства, с его свободой своеволия и произвола.

Выверяя понятие коммюнитарности на истинное значение (а не просто на соответствие тем или иным фактам), Бердяев понижал его статус по сравнению с соборностью: «Религиозная основа соединения принципа личности и свободы с принципом коммюнитарности заключена в идее **соборности**, выраженной главой славянофильской школы и самым замечательным ее богословом Хомяковым»<sup>17</sup>. Произошло возвращение к смыслу соборности как особого рода единении (которого «коммюнитарность» не всегда достигает), единении личностном и свободном. Бердяев отмечает в ней нравственно-религиозное начало, пронизывающее не только собственно исповедальную, но и социальную жизнь народа. Это та же духовная объединяющая сила, которая на Западе разложена, разрывно распределена в своих — противопоставляемых друг другу — моментах между католицизмом и протестантизмом. Каждому из них и обоим вместе Бердяев вслед за Хомяковым противопоставляет православие, выражающее единство как живое органическое целое, как соборное единство в свободе, как свободную целостность.

Конечно, было и есть католическое единство, сочетающее в известное целое европейских, американских, азиатских единоверцев, объединяемых любовью к одним и тем же высоким ценностям. Не причислить ли и его к соборности? Мысль эту приходится отвергнуть, поскольку единство в католицизме зиждется на человеческом авторитете, на авторитете папского престола, тогда как достоинство православия состоит в осознании принципа соборности как основы, превосходящей всяческие земные авторитеты.

Западная христианская мысль, выдвинувшая со времен Реформации и вполне утвердившая в Новое время противоположность между принципом авторитета и принципом свободы, не знает идеи соборности, или знает ее лишь омертвленной — в разорванности, поляризованности и противопоставленности ее моментов, а не как в православии, не как согласованное единство их. Не следует представлять это единство как компромисс, как некую середину между католичеством и протестантизмом и полагать, что православие балансирует между ними, определяясь лишь в отношении к ним, а не само по себе. (С устранением этого заблуждения и разъяснением самостоятельного пути православия убедительно выступал С.Булгаков в работе «Православие. Очерки учения Православной Церкви».)

Соборность не означает ни индивидуализма, ни авторитарности. Ценные соображения о том, что соборное единство заключено в основе православного учения и церковной жизни православного человека совсем не как извне данный авторитет, а как внутреннее достояние личности, как ее качество, впервые отчетливо были высказаны Хомяковым. В понятии соборности он нашел оригинальное и замечательное сочетание двух трудно соединимых принципов: свободы и единства. В католической авторитарной Церкви есть единство, но принудительное, без свободы. В протестантской Церкви — свобода без единства. Принцип строения православной Церкви: единство в свободе и свобода в единстве. Это и есть соборный принцип, означающий единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет верующих в Церкви.

По существу такую же форму синтеза соборности и свободы можно выявить и у Ю.Ф.Самарина в его магистерской диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. Формула Хомякова была потом положительно воспринята и поддержана целым рядом православных мыслителей — В.С.Соловьевым, С.Н.Булгаковым, Н.А.Бердяевым, Н.О.Лосским, С.А.Левецким и другими. Как показано в современных исследованиях А.В.Гулыги и Л.Е.Шапошникова, это было живой и плодотворной традицией в русской философии<sup>18</sup>.

Сколько-нибудь значительное искажение в соборном начале, как уже отмечено, влечет к коллизиям в положении дел со свободой, и обратно: неполадки в делах свободы отражаются на состоянии общности. Поэтому в отечественной мысли вопрос о свободе, прежде всего о свободе личности, ставился очень остро. Судьба личности составляла специфическую этическую проблему.

В основе понимания личной свободы лежал, явно или подспудно, прямо или опосредованно, нравственный подход — никак не похожий ни на партикуляристский, ни на тоталитаристский. В самом деле. Разве с позиции индивидуалистического я, с позиции индивидуалистического понимания свободы личности, своей и ближних, подходил, например, Белинский (в письме к В.П.Боткину от 2 марта 1841 г.), когда во имя личности объявлял бунт против всей грядущей мировой гармонии? «Если бы мне удалось взлететь на верхнюю ступень лестницы развития, — горячился критик, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени брошусь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из моих братьев по крови. Говорят,

что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участь идеей дисгармонии».

Общностное я, нравственная установка человека общественного определенно прослеживается у Белинского в приведенном суждении его, личностном и свободном. Но свобода его личности проявилась не в том смысле, в каком обычно разумеют свободу правового лица или свободу частного индивида. Белинский высказывался не как эгоистический своевольный индивидуум с «своим вольным и свободным хотеньем». В восстании критика против гегелевского безличного «мирового духа», которому он не согласен приносить в жертву живую человеческую личность, предвосхищается тема Достоевского о слезинке ребенка, тема возвращения билета на вход в мировую гармонию, купленную человеческими страданиями. Это настроение, вполне индивидуальное и личное, не является настроением индивидуалиста, пекущегося, подобно «полнопольному человеку», только о своей персоне. Напротив, это есть подлинно нравственное отношение и надлежащая забота о будущих поколениях, уважение к их достоинству: согласятся ли они принять приносимые в жертву им блага, добытые страданиями предшествующих поколений, смогут ли они, как нравственные существа, наслаждаться такой уготованной им гармонией? В вышеприведенном письме Белинский, в сущности, отвечал и на этот вопрос, поскольку представлял себя на месте будущего поколения, мыслил себя в нем, в его ситуации, подходил к нему с общей себе и тому поколению нравственной меркой. Другое дело (и в этом идейная противоречивость Белинского), что он в борьбе с гегельянством, освободив личность от рабства у безличного «мирового духа», переподчинил ее социальности.

У Герцена тоже вызывало гнев и страдание то, что живая человеческая личность падает жертвой исторического прогресса. Личность не должна быть средством для процветания будущих поколений, она есть и цель в себе. Герцен рассматривал проблему личности в рамках социально-этической темы. Разочарованный Западом, он спасался от «нравственной гибели», по его собственному признанию, «верой в Россию». Упования на русскую общину, как и у Маркса, и у Чернышевского, носили у него, однако, не религиозный и не национальный характер, а социально-политический. В русской общине Герцен видел опору и средство революционного преобразования российской действительности. Автор «Былого и дум» не находил в общинном русском быте личностного начала, но признавал возможность их сочетания и надеялся на осуществимость

такого синтеза в будущем, «верил, что русский народ, прежде всего русский мужик, соединит принцип личности, которая все более исчезает в обезличивающемся Западе, с принципом общинности»<sup>19</sup>.

Тема личности и ее столкновения с социальным устройством волновала Достоевского. В «Записках из подполья» она представлена в парадоксальной форме, восстанием крайне несимпатичного подпольного человека против власти общего («всемства»), против превращения личности в средство для чуждых ей целей. Примечательно, что отношение к революционному движению нередко определялось в России различным пониманием его роли в судьбе личности. При равной озабоченности ее судьбой и именно ради решения вопроса о ней мысль Белинского принимала революционную направленность, тогда как Достоевский отвергал революционную мысль своего времени как раз потому, что считал ее враждебной началу личности.

Проблема личности беспокоила и всю русскую мысль начала XX в. Бердяев внес по этому вопросу важное уточнение: «Но индивидуализм всегда был нам чужд, и мы не связывали с ним нашего пафоса личности. Достоевский был менее всего индивидуалист, он утверждал, что все ответственны за всех»<sup>20</sup>.

Уже при кратком обзоре ряда подходов к теме можно убедиться, что постановка вопроса о соборности и личной свободе не надумана. Этот вопрос объективно стоял и в близком для нас прошлом. Стоит и теперь. И ждет не одного только теоретического решения.

Я не стремлюсь дать «свое» толкование соборности или утвердить чье-либо осмысление как единственно верное, но, опираясь на достижения отечественных мыслителей, пытаюсь раскрыть и развить такое понимание ее, которое проистекает из природы самого исследуемого предмета. Мерило свободы, свойственное другому «предмету» и принятое за универсальное, может оказаться не адекватным, чуждым рассматриваемому, и он предстанет тогда лишенным свободы. Во всяком сущем (в индивидуальном или коллективном существе как субъекте) общая свобода преломляется сообразно с его природой, конкретизируется как особенная форма свободы или вид ее<sup>21</sup>. Как есть специфическая логика специфического предмета (отнюдь не отменяющая общей логики), так есть специфическая свобода — в исследуемом случае — соборная свобода (также не отменяющая общего смысла свободы).

# ГЛАВА I

## ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ОБЩИНА

### Тяготы одиночества и тоска по соборности

В Западной Европе исследования о соборности представляют исчезающе малую величину, тогда как разработка проблемы свободы, и прежде всего свободы индивидуальной воли, занимает видное место.

В новоевропейской жизни с самого ее появления индивидуализм становился чем-то «естественным». Философия Нового времени в лице виднейших ее представителей, — начиная от Декарта, Спинозы, Гоббса, Локка, в еще большей мере идеология просветителей XVIII в., особенно французских, включая Руссо, — толкует независимое существование индивидов как «естественное состояние» (таков-де человек «по природе»); как ни печальны и удручающи многие стороны такого существования, оно «нормально». Утвердив индивидуальную свободу, западный человек обрел вместе с тем и небывалое прежде одиночество.

Единство с природой, соплеменниками, религией, принадлежность к некоторой целостной структуре, в которой средневековой человек занимал определенное, от рождения означенное бесспорное место, придавало ему ощущение уверенности. Он мог страдать от голода или притеснения, но ему не приходилось страдать от худшего — от одиночества и сомнений.

Внутреннее одиночество — приобретение Нового времени. С обретением свободы индивидуум мог мыслить и действовать независимо, мог стать хозяином своей жизни и распорядиться ею по собственной воле, а не как ему предписа-



но. Мог. Но он был ввергнут в неустойчивость существования, порожденную изменениями экономической системы; над ним довлели мощные силы, капитал и рынок, с которыми он не в силах был справиться; отношения с другими индивидами стали враждебными, потому что каждый в другом видел конкурента, способного его уничтожить, чтобы выжить самому. Потеряв доверие к своим собратьям, утратив чувство единства с ними, индивид был подавлен одиночеством и неуверенностью в себе.

Сторонникам завоеванной еще в эпоху Реформации свободы (от бывшего единства в традиционной общности) стоит величайших усилий признать негативные последствия, тем более превратные ее стороны не побочными или привходящими, а имманентными этой свободе. Коллизии свободы объясняют с большей охотой остатками и пережитками Средневековья, на избавление от которых и направляют все новые и новые усилия. Предполагается, что чем больше будет уничтожено традиционных форм жизни, тем свободнее станет человек.

Стоит, однако, взглянуть вместе с Эрихом Фроммом на перспективу подобного направления мыслей и действий. «Мы полагаем... — пишет автор «Бегства от свободы», — что свобода вероисповедания — это одна из решающих побед свободы. Но при этом не осознаем, что, хотя это на самом деле победа над теми силами церкви и государства, которые не позволяли человеку исповедовать религию в соответствии с его убеждениями, современный человек в значительной степени вообще утратил способность верить во что бы то ни было, не доказуемое методами точных наук»<sup>22</sup>.

Религиозные убеждения могут развиваться и изменяться, и в соответствии с их переменной допускается переход в другое вероисповедание. Но уже на этом праве, на этой свободе можно играть и злоупотреблять: под видом перемены убеждения переходить в другую конфессию, преследуя своекорыстные интересы. Можно так или иначе, втайне, пребывать сразу в двух конфессиях, примеры чего стали теперь

общеизвестны, хотя очень сомнительно, что в основе этого двоеверия лежит религиозное убеждение. Так же и в мирской жизни можно быть моральным «на потребу», быть двудушным и двурушным. А можно, подобно тому как случается вследствие свободы религии (конфессиональный индифферентизм, религиозное невежество, безрелигиозность, атеизм), быть «к добру и злу постыдно равнодушным», беспочвенным, безнациональным, безродным космополитом, антинациональным «общечеловеком» (термин Достоевского), антинародным.

Безрелигиозность и атеизм в Новое время являются следствием религиозной свободы, и для человека безрелигиозного, тем более антирелигиозного свобода вероисповедания уже утрачивает смысл (она не для него и не для ему подобных) или становится даже чем-то вредным, ибо подлинной ценностью признается не свобода религии, а свобода от религии. Да и нужна ли религиозная свобода человеку, у которого нет религиозных убеждений и потому нет потребности выбирать между верованиями?

Эрих Фромм верно подметил и обстоятельно раскрыл характерную для новоевропейской жизни еще более глубокую, чем «равнодушие к свободе», черту в западном человеке: «бегство от свободы». В одноименном исследовании он пишет: «Диспропорция между свободой *от* каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия»<sup>23</sup>.

Сразу же надо отметить, что бегство от свободы — это феномен индивидуалистического общества, порождаемое им его собственное следствие; оно вытекает не из соборного, а из противоположного ему принципа и является не возвращением к соборности, а уходом в еще более глубокую, чем индивидуализм, противоположность ей, в тоталитаризм.

Насколько далек от положительного освоения понятия соборности Фромм видно из того, что подступ к нему он осуществляет как бы способом «от противного», согреваясь

лишь туманными предчувствиями этой идеи, еще неведомой или неопределенной возможностью «активной солидарности» как чего-то альтернативного характеру жизни на Западе.

Индивидуалистический антиуниверсализм, утесняющий саму индивидуальность, проявляется не только в индивидуалистическом отщепенстве, но и в сектантской замкнутости, что хуже и опаснее индивидуализма, ибо создает иллюзию выхода из индивидуальной отъединенности, тогда как на деле отгороженность от универсума упрочивается. Сектантство и индивидуализм взаимно поддерживают и питают друг друга, легко переходят друг в друга; это — две формы сепаратизма.

Бердяев указывает на сосредоточение в сектантстве характерных черт индивидуализма, противоположных соборной свободе, связанной с ответственностью соборного человека за целый мир. «Неправда и неправота всякого сектантства (что «всякого» — не всякий поверит и согласится. — *А.Л.*) — в этой оторванности от космоса, от космической шири, в этом непринятии универсальной ответственности всякого за всех и за все. Секта хочет спастись сама, она не хочет спастись с миром. В психологии сектантства есть самопогруженность, самодовольство, самоудовлетворение. Сектантская психология презирает мир и всегда готова обречь большую часть мира на гибель как что-то низшее... Эта отщепенская психология не хочет нести бремени ответственности за судьбу низших иерархических ступеней бытия»<sup>24</sup>.

Вопрос о «солидарности» объективно встает и решается на Западе иначе, чем хотелось бы теоретику Фромму, хотя бы он и был прав в наметке своего решения. Солидарность в западном обществе, даже когда она не является солидарностью в эгоизме, имеет в основе не пафос положительной устремленности, а, как он сам утверждает, страх внутреннего одиночества. Солидарность здесь есть преимущественно способ избавления от тождественной с изолированностью индивида и потому невыносимой и постылой свободой. Ибо его свобода означает, что он одинок, ему угрожают со всех сторон.

Наиболее широко распространенное на Западе со времен Реформации направление, проложенное кальвинизмом, — отчаянная попытка избавиться от тягостного состояния неуверенности, от чувства собственного убожества, как панацея от одинокости и субъективной замкнутости, — как раз и находит самое радикальное (совсем не то же, что самое верное) решение именно в развертывании лихорадочной деятельности. Активность приобретает в данном случае принудительный характер, индивид вынужден действовать и действовать, делать хоть что-нибудь, чтобы беспокойной деловитостью заглушить чувство бессилия и одиночества.

К такого же рода попыткам заглушить ощущение одиночества относится налаживание социальных связей и отношений с другими индивидами, установление контактов, хотя бы внешних, хотя бы лишенных задушевности и теплоты.

Только в любви и творческой активности видит Фромм возможность объединения свободного и независимого индивида с другими людьми, с миром. Но если иметь в виду свободного и независимого индивида, каков он есть реально в буржуазном обществе, индивида, закосневшего в эгоизме, а не преобразованного, не преодолевшего свой эгоизм и своекорыстие, то чаемого результата не достичь. Вспышки альтруизма, порывы любви и творческого созидания ничего не будут значить, разве что этим воспользуются другие в корыстных целях, поерничав над «глупостью». Да и несправедливо было бы, отрицая эгоизм в себе, утверждать его в других, подпитывать чужой эгоизм.

Устойчивым и массовидным окажется другой, обозначенный Фроммом, исход, к которому как к норме ведет западное социокультурное развитие. Уже сам разрыв связей, существовавших в средневековом «традиционном обществе», разрыв ради обретения свободы превращает эту вожденную свободу в невыносимое бремя для ставших независимыми индивидов, но вместе с тем одинокими, потерявшими свое место в мире. Свобода хотя и провозглашена для каждого, но фактически она далеко не для всех. Свобода эта

становится источником сомнений, чувства подавленности, бессилия и страха. И тогда, не устает повторять Фромм, «возникает сильная тенденция избавиться от такой свободы: уйти в подчинение или найти какой-то другой способ связаться с людьми и миром»<sup>25</sup>.

Не в силах влачить бремя достигнутой отрицательной свободы («свободы от») и не будучи еще в состоянии реализовать свободу положительную, люди стараются избавиться от свободы вообще. Главные пути, по которым совершается бегство от свободы, — это подчинение «вождю», как в странах фашизма, и «вынужденная конформизация», преобладающая в западных демократиях. Фромм настойчиво и убедительно проводит мысль, что не средневековое общество повинно в современных тоталитарных тенденциях, в бегстве от добытых новоевропейским развитием свобод, что недуги эти коренятся в самой освободившейся от феодально-средневековых пут социокультурной системе. Бессознательная фальшь, перерастающая в преднамеренную ложь, заключается в переложении ответственности за противоречия новой свободы на «старый порядок», в возложении вины за негативные тенденции приобретенной свободы на не согласующуюся с ней «традицию».

Получив первоначальную оформленность в учениях вождей Реформации, идеология нового состояния сознания несла в себе уже тогда противоречивую двойственность в вопросе о свободе. Дав выражение новому чувству свободы, лютеранство и кальвинизм указывали и путь избавления от этого бремени, невыносимого, ибо другой стороной независимости, обретенной индивидом, оказалась его изолированность. А прибежище от этой свободы обозначено уже в духовном строе самого Мартина Лютера. Реформатор религии был, по словам Фромма, типичным представителем «авторитарного характера»: **сознательно** он рассуждает о своей «покорности» Богу в терминах добровольности и любви, на самом же деле переполняющие его чувства бессилия и злобы превращают его отношение к Богу в отношение подчинения»<sup>26</sup>.

Именно это отношение и выразил Лютер как взгляд, отвечающий настроениям социальных групп, к чувствам которых он обращался. Учение Лютера стало откликом на духовную потребность оторванного от своих корней, страдающего от одиночества индивида, которому предстояло завоевать место и утвердить себя в новом мире, чуждом и враждебном ему. Рассуждая таким образом, Фромм определенно проецирует духовный склад индивида, сложившийся в пореформационный период, на психологию индивида еще не реформированного, а только охваченного процессом преобразования; можно сказать больше: переносит в прошедшую эпоху и свое собственное мироощущение. Получается модернизирование прошлого, осовременивание сознания предшествующей эпохи. Но при этом оказывается примечательным и ценным другое: перед нами предстает характерное мировидение современного западного человека, нелицеприятно вскрывающего образ мыслей сформировавшегося среднего класса. В этом свете представляется интересной и красноречивой откровенная и безжалостно самокритичная формулировка Фроммом социально-психологического аспекта доктрины религиозного реформатора: «Образ Бога-деспота, которому нужна безграничная власть над людьми, их покорность, их уничтожение — это проекция собственной завистливости и враждебности среднего класса»<sup>27</sup>.

Несомненно, ситуация в протестантизме вела к подобному последствию (хотя и не всеохватывающему). Но через заострение и усугубление этой духовной ситуации индивидов Лютер намечал и выход для них. Его теология дает верующему надежду стать угодным Богу, обрести новую уверенность, если он не только признает собственную ничтожность, но и унизит себя до последней степени, откажется от малейших проявлений своей воли, отречется от своей силы и осудит ее. (Совсем иная телеология самоотречения в православии, о чем пойдет речь впереди.)

Мысль об отношении Мартина Лютера к Богу как отношении абсолютной покорности проста, но она важна для характеристики протестантского воззрения на свободу воли.

Учение реформатора полнится утверждениями о порочной и злой природе человека и неспособности его по собственной воле выбирать добро. Лишь вконец унизив себя, отказавшись от своей воли, человек может надеяться снискать милость Господню. С нею он — раб и слуга воли Божьей, без этой благодати — пленник сатаны.

Учение Лютера не только выражало определенное душевное состояние индивидов эпохи Реформации, но и воспитывало в духе того же склада сознания, психологически подготавливая их к условиям, при которых потерявший чувство достоинства и уверенность в себе индивид должен был превратиться в средство для внешних целей: экономической производительности и накопления капитала. Если человек, считает Фромм, низводится до средства для демонстрирования славы Господней, а Господь, согласно протестантской доктрине предопределения, не отмечен ни справедливостью, ни любовью, то в мирском продолжении такой идеологии человек оказывается подготовленным к незавидной участи раба экономического механизма, а со временем и какого-нибудь «фюрера».

Если в демократических странах Запада либералы прославляют Реформацию как один из источников теперешней индивидуальной свободы и автономии человека, то при этом обычно упускают из виду другую сторону ее идеологии: акцент на порочности человеческой природы, на ничтожности и беспомощности индивида, на необходимости его подчинения внешней силе. Подчеркивая наряду с первой и эту сторону идеологии, принимающей Реформацию одним из важнейших своих источников, Фромм выявляет, в поучение нам, именно новоевропейские, а не «традиционные» (не «общинные», если высказываться по отношению к России) корни авторитарных настроений и тоталитарных поползновений.

Лютер был убежден, что христианская любовь достигается ценой полного отказа от собственной воли, и в этом умонастроении Фромм находит много общего с принципом полного подчинения индивида государству или диктатору.

«Отрешение от своей воли» — непременно ли это условие, достаточное ли, да и вообще благоприятное ли для любви? И любовью ли пропитано учение Лютера и Кальвина? Этих теологов Фромм относит к числу самых человеконенавистнических среди религиозных деятелей. Режим правления, учрежденный Кальвином в Женеве, был черствый и деспотичный, чуждый братства и любви. В женевском теократическом устройстве каждый либо давил на волю малых сих, своих меньших братьев во Христе, либо сам подчинялся деспотичной воле власть предержащих, других своих братьев во Христе.

К такой же практике предрасполагала и теоретическая установка Лютера. Воля человека свободна не по отношению к высшим, но лишь к существам ниже его, наставлял Лютер, выводя из этого положения отнюдь не безобидные следствия, вернее, проекции на социально-политическую жизнь. Благоговение перед земными правителями сочеталось у ненавистника папства с презрением к угнетенным массам, с жесткостью и даже жестокостью по отношению к «черни», особенно когда она переходила в своих революционных устремлениях очерченные реформатором пределы. Хорошо известны далекие от христианского братолюбия и милосердия его зловещие призывы к светским князьям рубить, колоть, резать мятежников, убивать их как бешеных собак.

Я не ставлю задачи воссоздать в подробностях духовный облик реформатора и его мировоззрение во всей сложности и противоречивости (глубокие начала такого изображения можно найти, например, в работе Д.Е.Фурмана, опубликованной в коллективной монографии «Философия эпохи ранних буржуазных революций»). Я пытаюсь выявить как характерное видение реформационной эпохи Э.Фроммом, являющимся представителем западного менталитета. Поэтому мне приходится лишь мимоходом упомянуть о безусловности лютеровского «подчинения властям», напомнив о его послушании «больше Богу, чем людям»; далее, отметив, что Лютерово учение о «царствии не от мира сего» и противо-



поставлении «земного» и «небесного» статусов личности об­ладало мощной притягательной силой именно для широких «масс», — по словам Энгельса, — «для рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных»<sup>28</sup>. Порабощая лич­ность, лютеранство раскрепощало индивида, а последова­тельно освобождая индивида (вплоть до своеволия и анар­хического разгула), попирало свободу личности. Так в про­тестантизме посылки и следствия часто обращаются друг против друга.

Двойственное отношение и к власти, и к массам прояв­ляется не только в учении, но и в личности Лютера, и это не просто логическое противоречие, а сущностное качество определенного социального типа, явившегося в новоевро­пейском обществе наиболее полно в характерных своих чер­тах. Низкопоклонство перед властью и ненависть к подвласт­ным — это имманентные свойства «авторитарной натуры».

Столкнувшись с интериоризованностью черт характера реформатора в людях современного Запада, Фромм с отча­янной правдивостью разоблачает симбиоз в настроенности их: с одной стороны, к прославлению внутренне ощущаемой ими свободы, а с другой — к отрешению от этой свободы и превращению себя в послушное орудие, в средство для чуж­дых себе целей. Если первое признается людьми охотно и легко, то второе — лишь с величайшими усилиями, ибо «та­кая точка зрения противоречит одному из самых распро­страненных представлений о человеке нашей культуры; при­нято думать, что большинство из нас — личности, способ­ные думать, чувствовать и действовать свободно, по своей собственной воле... в большинстве случаев такое убеждение является иллюзией, и притом иллюзией опасной»<sup>29</sup>.

Следуя логике и духу либералистских рассуждений об «отсутствии» личной свободы в традиционном (феодално­средневековом) обществе, автор «Бегства от свободы» вно­сит поправку в обычные оценки его, заявляя, что не имеет смысла упрекать в «отрешении» от личной свободы тех, кому

заранее отказывают в ней, и стыдить за подчинение авторитарному или тоталитарному устройству тех, в ком нет (не видят) ни личности, ни свободной воли.

Наличному «индивидуалистическому» обществу Фромм противопоставляет мечту об общности будущего, скорее желанной, чем ожидаемой. Надежды на нее минимальны, поскольку реальных путей к такой общности он не усматривает. Идея соборности не может вдохновить социолога уже потому, что содержание ее находится за горизонтом его видения. Но и приняв во внимание эту идею, он все равно поставил бы ее под одну рубрику с феодально-средневековым обществом, с традиционным обществом. Более реальной перспективой, хотя мрачной и пугающей, представляется ему то, к чему объективно влечется западный человек: от свободы в плен тоталитаризма. Этот второй путь имеет вынужденный характер, как и любое бегство от угрозы. Он связан с более или менее полным отказом от индивидуального своеобразия и целостности человеческого я. Путь этот не ведет к органическому единству с миром, в котором человек некогда пребывал.

Возврата к средневековому состоянию нет, но, расставаясь со всякими помыслами об обращении вспять, Фромм не упускает случая воздать ему должное, высказать несколько теплых слов и в утверждения об «отсутствии личной свободы» внести серьезные коррективы в пользу этого состояния, которое не лишено было известных преимуществ перед современным.

Каждый человек в Средневековье был накрепко привязан к своей роли в социальном порядке. Личность отождествлялась с ее ролью в обществе: это был крестьянин, ремесленник или рыцарь, но не **индивид**, который по своему выбору (профессии) занимался бы тем или иным делом. Человек не был свободен в новоевропейском смысле. Но он не был при этом ни одинок, ни изолирован. Он занимал определенное, неизменное место в социальном мире с самого рождения. Его жизнь была наполнена смыслом. Мятеж сомнений был чужд его душе.

Хорошо чувствуя как исследователь, о каком «срезе» средневекового сознания рассуждает, Фромм не отождествляет его с сознанием мирянина как католика. «В пределах своей социальной сферы индивид имел достаточную свободу выражения собственной личности в труде и в эмоциональной жизни. Хотя в то время не существовало индивидуализма в современном смысле неограниченного выбора жизненных путей (эта свобода в значительной мере абстрактна), зато было достаточно много проявлений **конкретного индивидуализма в реальной жизни**<sup>30</sup>».

Фиксированность своей роли в обществе давала человеку Средних веков ощущение уверенности, надежности своего места, что для индивида Нового времени представляется оковами. Однако оковы эти, как считает Фромм, имели «совсем не тот характер, какой присущ авторитаризму и угнетению последующих веков». Средневековое устройство не лишало человека свободы уже потому, что индивида как такового, т.е. абстрактного индивида буржуазного общества, тогда еще не существовало. Человек не мыслил себя как нечто отдельное, вне своей общественной роли, совпадающей с его естественной ролью.

Подобного рода толкование средневековой личности иногда включает в себя грань другой трактовки, утверждающей, что осознание человеческой индивидуальности, индивидуальной личности в Средние века еще не появлялось (что противоречиво, ибо без самосознания нет личности) или (вариант) не было развито. В опровержение этого взгляда и в оправдание этих веков Бердяев высказывался резко противоположным образом: «Напряженное чувство личности, личного спасения (у монашества) и личной чести (у рыцарства) утверждалось в эпоху, которую принято считать временем полного порабощения личности. В основе феодального строя лежало начало личности, и последующее обмещание и обуржуазивание мира стерло краски индивидуальности»<sup>31</sup>. На пересечении направлений мыслей Бердяева и Фромма есть общее для них обоим положение: в буржуазном мире индивидуальность в людях стирается, растет одиночество.

Установив неразрывную связь достигнутой в новоевропейской жизни свободы с ее оборотной стороной, одиночеством, Фромм хотел бы сохранить такую свободу без нежеланного, но неизменно сопутствующего, без этого необходимого дополнения, противоречащего свободе, в своих тенденциях отменяющего ее. Но трезвый, реалистичный взгляд возобладал в нем. Он отверг возврат от достигнутой свободы к старой зависимости, но не признал и неизбежность впадения в новые порабащивающие узы. У него намечено и положительное решение, которое, однако, трудно назвать действительным решением.

Основное противоречие, выявленное Фроммом в новоевропейской свободе, это «рождение индивидуальности и боль одиночества». Он дал ответ на вопрос, во что должно разрешиться противоречие, т.е. каким надлежит быть новому качеству свободы. К сожалению, ответ (на вопрос), предпринятый результат он выдает за способ решения, за путь решения. «Спонтанная активность всей жизни человека» — вот что должно, по Фромму, вывести людей к новой свободе. «Спонтанная активность — это единственный способ, которым человек может преодолеть страх одиночества, не отказываясь от полноты своего «я», ибо спонтанная реализация его сущности снова объединяет его с миром — с людьми, природой и самим собой»<sup>32</sup>.

Исходный пункт — та свобода, которая порождает страх одиночества и новую несвободу, — не несет в себе условий для преобразования в новое состояние, не ведет к новой свободе. Спонтанная активность при таком исходном пункте не развивается, а только заглушается и может исчезать; она — не способ преодоления наличного состояния, а скорее цель, которую только предстоит осуществить, как и духовная полнота индивидуального я есть не отправной пункт, а цель стремлений, которую нужно достичь. То же следует сказать и о труде, который еще подлежит преобразованию, чтобы стать действительно творческой деятельностью. «Труд должен стать творчеством». Действительно, пока что не есть, но

только должен стать творческим. Когда станет, тогда и можно будет «не отказываться» от обретенной полноты своего я; ибо чтобы отказываться или не отказываться от полноты я, ее надо уже иметь, а это условие еще не дано.

Далее Фромм выделяет важнейшую составную часть спонтанной творческой активности — любовь; рассуждает о том, какая она есть по сути своей и какую должна быть. Это добровольный союз, в котором сохраняется свобода личностей: я не растворяется в другом я и не подчиняет его себе. Философ добавляет, что любовь «вырастает из стремления преодолеть отдельность и ведет к единению, но не уничтожает индивидуальность». Откуда, однако, взяться такой любви (как характерном явлении) в индивидуалистическом обществе? Сам Фромм убеждал, что из стремления преодолеть отдельность проистекает такое единение, которое как раз стирает и поглощает человеческую индивидуальность. Относительно любви он совершает ту же подмену средства целью, полагая условием преобразования результат его; любовь — элемент, которому еще только предстоит каким-то образом явиться. Ибо индивидуалистическое общество само по себе такого элемента (как характерного явления) не содержит. Но этот элемент все же наличествует — не в индивидуалистическом обществе, а наряду с ним, существует в качестве искореняемого, но так до конца и не искорененного реликта низвергнутого традиционного общества.

Любовь, творчество, единство и другие элементы низвергнутого состояния, на самом деле не были уничтожены. Они оказались только заглушены, вместо того, чтобы получить надлежащее развитие, дабы стать и условием, и целью перехода к чаемому состоянию, в котором свобода и единение личностей получили бы необходимое непротиворечивое сочетание.

Фромм ищет переход от новоевропейской свободы не к традиционной (в перспективы которой он не верит), а к свободе нового типа, которая позволила бы человеку «реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще». Од-

нако о достижимости такой свободы он не говорит чего-либо определенного. Тем более для круга и способа его размышлений представление о соборной свободе остается за семью печатями. Та свобода, с которой Фромм оставляет западного человека, есть свобода по преимуществу отрицательная, в своем развитии приводящая к бегству от свободы.

Русские мыслители по сравнению с западным исследователем находят в массе не-соборных сообществ не только отрицательную сторону (бегство от), но и зародыши положительной направленности — симптомы тоски по общему делу.

Автор обстоятельного исследования, озаглавленного «Трагедия свободы», С.А.Левицкий тонко и точно выявил коренные пороки либеральной практики применения идеи индивидуальной свободы. Отнесенный им преимущественно к западному развитию деструктивный характер негативной свободы теперь и в России ощущается крайне остро и болезненно. Разве не верно, что в условиях господства такого рода свободы иссякает дух творчества и живое чувство морального закона, и потому «даже при наличии формальных политических свобод возникает пресыщенность отрицательной свободой, подготавливающая тем самым почву для возможности утери и политических свобод»?<sup>33</sup>.

Изображение Левицким положения дела с плодами отрицательной свободы пробуждает в людях, пусть сперва еще смутную, тоску по соборному решению вопроса о свободе, и русский философ ненавязчиво очерчивает путь исцеления. Все дозволено, что не вступает в прямой конфликт с юридическим законом, — вот идея свободы, которую западный человек всасывает с молоком матери. Это есть преимущественно идея отрицательной свободы. «Полная свобода в рамках легальности — вот в каком направлении движется моральное воспитание в нынешних демократических странах. Здесь, правда, дано ограничение отрицательной свободы рамками законности, но зато не дается почти никаких стимулов для воспитания в духе положительной свободы. В рамках так понятой свободы остается слишком мало стимулов, способных объединить разнородных индивидов в симфоническое целое»<sup>34</sup>.

Апостол Иоанн Богослов пишет в своем первом послании: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?». Это свидетельствует о признании в самом христианстве «естественной» основы морали, ведущей от братского единения людей к богочеловеческой общности. Обращаясь к ситуации в России, имеет смысл начать исследование не непосредственно с соборности в собственном смысле, а с земной основы ее, общины, служащей естественной предпосылкой единения, которое называют братством во Христе.

Поучительная полемика возникла в 1847 г. между К.Д.Кавелиным и Ю.Ф.Самариным об общине и личной свободе. Спор был вызван работой Кавелина, опубликованной в журнале «Современник». Она называлась «Взгляд на юридический быт древней России». В том же году в журнале «Москвитянин» (книга 2-я) была напечатана за подписью М...З...К... статья Самарина «О мнениях «Современника», исторических и литературных». Между двумя авторами резко обозначились расхождения, характерные для западнического и славянофильского направления, как в подходах, в точках зрения на обсуждаемый предмет, так и в оценках его.

Исходя из идеи безусловного достоинства личности, Кавелин критиковал «родовой быт» славянских племен «за отсутствие» такого начала. И шлейф этого состояния волился через историю России до XVIII в., когда личное начало стало развиваться. Русский народ, по Кавелину, — безличная «жидкая масса», а единственной творческой силой русской истории является государство.

Кавелинской теории «родового быта» Самарин противопоставил идею об общине как определяющем начале русской истории, о «земле», которая создала государство. Кавелин обозревает историю России через призму разложения общинного начала, процесса, ведущего к выплыванию личного начала, в противоположность общинному, отожде-

ствляемому им с родовым устройством, с тем чтобы оба — и родовое устройство, и общинное — принести в жертву личности. Самарин возражал: «Родовое устройство прошло, а общинное начало уцелело в городах и селах, выразалось внешним образом в вечах, позднее — в Земских Думах. Древнеславянское, общинное начало, освященное и оправданное началом духовного общения, внесенным в него церковью, беспрестанно расширялось и крепло»<sup>35</sup>.

У Кавелина закреплено представление о личности как индивиде, уже исторгнутом из общинного состояния, а потому и способном к умственному и нравственному самостоятельному развитию, которого он лишен в семье и общине. Он считал, что в русско-славянских племенах начало личности не существовало, что в их семейном быте человек был доверчив, слаб и беспечен, как дитя. По контрасту с этим Кавелин описывает рождение сознающей себя личности в условиях розни и вражды, т.е. формирование обособленного индивида, недоверчивого, постоянно готового к конфликтам и борьбе: «Он привыкает надеяться и опираться только на самого себя, быть вечно начеку, вечно настороже. Отсюда возникает в нем глубокое сознание своих сил и своей личности»<sup>36</sup>. Война всех против всех, которая служит первоначальным условием формирования личностей, не является, как полагает исследователь, целью для них; последняя цель развития — их «глубокое внутреннее примирение».

Заметим, что имеется в виду примирение обособленных и враждующих индивидуумов друг с другом, а не с общинностью, натиск на которую ведется с целью полного искоренения ее. Но вместе с разрушением общинного устройства утрачивается и та действительная «глубокая внутренняя примиренность», которую, однако, Кавелин не признает в общине, но которую ставит целью антиобщинному, «не-братскому» (Н.Федоров) существованию враждующих между собой индивидуумов.

Кавелин и его единомышленники не могли ответить на вопрос оппонентов, каким образом разобщающее начало обратится в противоположное, в начало примирения и еди-



нения? В «Ответе ≤ Москвитянину≤» он писал: «Живя, мы не к старому возвращаемся, а новое создаем, до которого достигнуть невозможно без практического отрицания старого». Использован деструктивный прием: «снятие» без «сохранения» и без «как бы возврата к старому». Так рубят сук, на котором сидят. И рубят настойчиво, в перспективе — до победного конца, в уверенности, что никакого возрождения общинности не может и не должно быть.

Из тезисов о «снятии и сохранении» и «отрицании отрицания» Кавелин использовал первую половину в них: «снятие», «отрицание». Это в приложении к общинности. Однако та же самая «усеченная диалектика» не работала у него в отношении к эгоизму личности. «Все проходит», — настаивал Кавелин. Но к эгоизму он этого не относил. Историк любил повторять, что в смерти зачатки обновления и воскресения, но, вставая на точку зрения партикуляристской эгоистической личности, забывал это поучение.

Возникающие в индивидуалистическом обществе ассоциации, корпорации, объединения, сообщества не ведут к преодолению эгоизма. Напротив, они обслуживают его, утверждают групповые эгоистические интересы. В ассоциации личность ограничивает себя, но не на общую пользу, не ради интересов целого, а ради себя же, по выражению Самарина, «в пользу себя самой». На той личности, которую Кавелин полагает безусловным мерилom всего, может основаться, по Самарину, не целостно-нравственная общность, а только «искусственная ассоциация».

У Кавелина прорывается не совсем обычное для западника описание общинного быта, воплотившего «многие прекрасные черты». Люди жили сообща, не отчужденные. «... Не было еще губительного различия между **моим** и **твоим** — источника последующих бедствий и пороков; все, как члены одной семьи, поддерживали, защищали друг друга, и обида, нанесенная одному, касалась всех. Такой быт должен был воспитать в русских славянах семейные добродетели: кроткие, тихие нравы, доверчивость, необыкновенное добродушие и простосердечие»<sup>37</sup>.

Но исследователь не принимал сам принцип общинности. Историю общинного быта он представлял как историю его саморазложения, упадка и самоуничтожения. Но может быть (по схеме «отрицания отрицания») в смерти общинности ее возрождение? Нет. Кавелин считал, что общинный быт и общинная нравственность не возродятся. При всем умилении общинными отношениями, он не относил их к нравственно зрелым и не считал состоятельными. Считал младенческими, детски наивными. Все это будет вытеснено, по его мнению, не-общинной нравственностью.

Общинному быту славян Кавелин противопоставлял быт германцев. Неприязненные и жесткие столкновения, войны, душевное беспокойство и метания — «признаки силы, ищущей пищи», — вот что развило у германцев «глубокое чувство личности», тогда как у славян «начало личности не существовало» (фраза, которая повторяется у Кавелина чуть ли не на каждой странице).

В ответ на это Самарин предлагал решить по совести, какой народ ближе и способнее к желанному согласию? Германцы ли, у которых непрерывные войны развили глубокое чувство личности, которые жили разрозненно, жестокость которых к рабам и побежденным была неумолима, а семейные отношения определены были юридически, или славяне, спокойные, миролюбивые, жившие как члены одной семьи, сознававшие свои отношения под формой родства, смотревшие на рабов и чужеземцев не с юридической, а с семейной, «кровной» точки зрения?

Рассмотрим этот вопрос еще с одной стороны. Кавелин постоянно подчеркивал, что процесс разрушения общины и созидания личности один и тот же: «Степени развития начала личности и совпадающие с ними степени упадка исключительно родственного быта определяют периоды и эпохи русской истории». Но действительно ли разложение общинного быта тождественно развитию личности? Учтем, что в основание общины, семьи Кавелин полагал кровное родство. Кровную связь он считал тормозом развитию гражданского

общества и гражданских добродетелей в нем. Как на внутреннюю причину упадка и самоотрицания общинности историк странным образом указывал на личность, на то, наличие чего он как раз отрицал внутри общины. И получалось, что внутренняя причина упадка общины заключалась именно в том, чего в ней не было. А когда это же самое начало привходит в общинность, оно опять-таки оказывается причиной ее разложения.

Что же это за причина, и наличие, и отсутствие которой ведет к одному и тому же результату? Нет личного начала — и община отрицает себя, а при наличии такого начала оно отрицает ее. Т.е. куда ни кинь, всюду для общины клин. Как же суждено было ей столь длительное существование?

Недоразумение рассеивается просто. Не общинное начало, а родовое устройство, которое было низшей его ступенью, клонилось к упадку и, наконец, исчезло. Общинное начало уцелело. Освященное началом духовным, внесенным в него православием (что совершенно упущено Кавелиным), славянское общинное начало расширялось и крепло. Но западнику, по замечанию Самарина, «непременно нужно было связать его неразрывно с родовым началом, чтобы принести оба в жертву личности. Достается же от него русской истории!»<sup>38</sup>.

Полагая семейно-общинное начало клонящимся к упадку и отрицающим само себя (поскольку оно покоится на «кровном родстве»), Кавелин все же отметил расширение принципа семейственности в жизни русских славян. Каждое поселение — это разросшаяся семья. Поселения становятся общинами. Общинный быт развивается. Расширение принципа семейственности указывает не на упадок общинного быта, а, наоборот, на упрочение его. Кавелин невольно отмечал в общинном быте славян факт одухотворения натуралистичного в своей основе содержания кровного родства и семейственности: «На рабов и чужеземцев они смотрели не с юридической, а семейной, кровной точки зрения. Оттого было хорошо у славян заезжим чужеземцам и пленным: и на них простирался покров и благословение семейной жизни»<sup>39</sup>.

Правда, Кавелин хотел доказывать этим не одухотворение семейного начала в славянском быте, а разбухание, раздувание все того же природного начала, экстраполяцию принципа «крови». Но в таком случае мудрено понять, почему в быту, основанном на природном начале, на «крови», было так хорошо заезжим иностранцам? Ведь у дикарей, не признающих никаких других отношений, кроме природного родства, заезжего чужеземца чуждаются или убивают. «Там же, где его принимают как родного, — осмысляет это обстоятельство Самарин, — очевидно факт естественного родства обобщился в народном сознании до понятия о нравственном, человеческом родстве и, следовательно, автор приводит факт, который прямо противоречит его общему определению»<sup>40</sup>.

В «Ответе «Москвитянину»» Кавелин уже воспроизводил — не опровергая и не критикуя — рассуждения своего оппонента о расширении и возвышении содержания общинности, заметно минимизирующие смысл общинного единства у славян как кровного родства. Город с его областью основан на единстве не кровном, а областном, и позднее епархиальном; единая, обнимающая всю Россию государственная община — выражение земского и церковного единства. Эти и другие формы суть моменты расширения одного и того же общинного начала, «одной потребности жить вместе в согласии и любви». Все это едва ли позволяет отождествлять или смешивать обогащение, универсализацию, особенно сублимацию принципа общинности с процессом «упадка» и «самоотрицанием».

Даже правовые, административные, судебные, военные атрибуты и властные — вообще государствообразующие — структуры в условиях русской общинности окрашивались в свойственные ей тона, формировались по образу и подобию семейных отношений. Как показывал и сам Кавелин, отношения семейственности простирались за пределы семьи и становились определяющими, по типу которых оформлялись и другие общности. Например, князь в отношении к дружи-

не был ее начальником и вместе с тем почитался как отец и брат. Так князь и его сподвижники начали представлять собою военное учреждение, основанное на семейных нравах.

Надо считать важным обстоятельством ранний переход славян от родового строя к семейно-общинной жизни, совершившийся задолго до того, как их, расселившихся по местам последующего обитания, стали именовать славянами. Собственно кровные узы все больше утрачивали свой первоначальный, преимущественно натуралистический оттенок, вернее, перерастали свою антропологическую основу. Само кровное родство становилось символом более высокой, нравственно-духовной близости. Этот процесс начался еще до принятия христианства Русью. Игнорируя соображение о том, что «родовое устройство прошло, а общинное начало уцелело», Кавелин все продолжал упираться на кровное родство, огрубляя тем самым понятие общинности. Он не замечал или оставлял без внимания связь между формами общности, особенно связь «по вертикали» — иерархическую, согласующую и единящую. Этот часто упускаемый из поля зрения вид связи «по вертикали», сам являющийся определенной формой общности, очень важен для понимания восхождения общинности к соборности.

В развитых Древней Русью формах общности Кавелин видел преимущественно конфликты, взаимные противопоставленности, что должно бы было вести в конечном счете к самоотрицанию этого быта в целом. Все внимание исследователя юридического быта Древней России приковано к процессам внутренних раздоров, дроблений и высвобождения личности от кровного быта, от родственных отношений, чтобы она могла начать действовать «во имя себя». Он упрекал Самарина за то, что тот всегда думает о родственной любви и совсем упускает из виду родственные ненависти. Однако родственное единство держалось не ненавистями и распрями. Раздоры семейные — самые жгучие, но скрепой служат не они. Настоящее единство держится не раздорами, а превозмогающей их любовью, согласием, общинной нравствен-

ностью. Христианская вера возвышала общинные отношения ко все более духовным, которым русская община была открыта вполне.

В атмосфере духовности вырабатывалась и развивалась личность не в смысле частного лица, не в смысле обособленного эгоистического индивида, а личность общинная. Индивидуальная личность князя как государя составляла аналог, а не противоположность общинной личности, что уясняется хотя бы из анализа статуса, так сказать, собирательного князя — Господина Великого Новгорода. Это в известном смысле признавал и Кавелин, проводивший обратную аналогию: «Свою власть и свои отношения к другим Новгород признавал в тех же формах, в каких и князь: он был **господином и государем**, с городами считался братством»<sup>41</sup>.

Если Кавелин искал в допетровском времени только отдаленную перспективу вызревания личности, то личность в Древней Руси уже существовала, но личность общинная. Не из-за моря, а из глубин народной жизни занесены были в поэтические творения именно личности, личности волевые, энергичные, предприимчивые. Самарин напоминал о былинных богатырях: «Стар-матер казак Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович и прочие бездомные удалыцы, искатели приключений, имели и достаточный запас сил, и соразмерную уверенность в себе самих. Любая германская дружина не постыдилась бы их принять. Каким же образом связать их с родовым устройством, с ограниченным домашним бытом, в котором убаюкивалась личность, из которого никогда не вырывалась она на простор?»<sup>42</sup>.

Самарин выделял характерные для древней русской земли типы общинных личностей: богатырь, князь, монах. Это три возражения, предлагаемые для размышлений западнику, ищущему личности, непременно обособленной и отрицающей общинность. Сам же Кавелин хорошо показал коренную общинность личности в Древней Руси (хотя стремился показать нечто другое), показал на примере превращения выходящего из своей общины славянина в дружинника. Рас-

ставание с общиной означало не изолирование индивида, не рекрутирование его в «гражданское общество», т.е. общество социально обособленных индивидуумов, а переход в другую общину, в данном случае в княжескую дружину с ее устройством по типу общины, в «военное учреждение, переложенное на семейные нравы» (Кавелин).

И еще одно подтверждение. В семье дети подрастают, перерастают ее рамки, покидают ее, становятся независимыми от нее и самостоятельными и сами создают новые семьи. Казалось бы, уход из семейного гнезда вот-вот утвердит противоположное общинному «личное» начало. Но нет. Семья распадается и образуется новая. Семья воссоздается, оставаясь первичной ячейкой славянской общности. Именно семья, на чем настаивал еще Хомяков, а не индивид, не отдельное лицо.

Похоже, что действительно индивидуализируются в славянских общинах не индивиды, как на Западе, а семьи. Но это тонкое наблюдение Кавелина дополнялось у него взглядом, что процессу такой индивидуализации, когда семьи начинают действовать независимо, свободно, будто бы непременно сопутствует разрушение общинного быта. Верно было бы сказать, что семейное начало разлагает не общину, а род. Но род исчезает в том смысле, что преобразуется в общины. Разлагая род, семья укрепляет общинный принцип. Кавелин сам показывал, что община на деле не только не исчезала, но формировались новые области осуществления ее принципа. «В княжеском роде повторилось то же явление, которое представляет развитие общин: мало-помалу видимый представитель единства стал простым князем. Члены княжеского рода начали с общего согласия решать дела, которые касались до всего княжеского рода и России. Появляются **съезды** князей, которые в истории рода соответствуют вечам в истории общин»<sup>43</sup>. Известно, что Владимир Мономах, еще не будучи великим князем, учредил общие княжеские советы или съезды, предназначенные возжигать в сердцах любовь к отечеству и пресекать вредные междуусобия.

Итак, отдельные семьи и общины могут даже исчезать, но семейно-общинный быт в целом не упраздняется, а воспроизводится или разворачивается в модифицированных образованиях или же развивается в более высокие, одухотворенные формы, уже не свойственные кровному родству и не сводимые к нему. Общинный закал, нравственные устои в индивиде позволяют утверждать, что распад семьи или выход из общины не обязательно ведут к партикуляризации и индивидуализму.

Возможен и иной вариант, для семейно-общинного быта славян не характерный, но хорошо поясняющий формирование индивидов гражданского общества. Новой семьи может и не образоваться. Отколовшийся от одной общности индивид может ни к какой другой не примкнуть. Бессемейный индивид и в своей уединенности может сохранить в себе семейную психологию и семейную нравственность, но может и отпасть от нее, восприняв те нормы поведения, которые формируются в среде ему подобных, нормы одиночек, чуждые общности и общие тем, кто чужаки друг другу. Я не ставлю здесь целью анализировать переход в систему не-общинных отношений, переход, содержание которого, конечно же, сложнее, чем в приведенном примере. Не стану разбирать и психологические тонкости превращения чувства ущербности неприкаянных индивидов в чувство превосходства и последующего разочарования в своей свободе и самостоятельности. Достаточно зафиксировать пренебрежение в этой среде законами нравственности как «сковывающими» самопроизвольность действий и поступков и неприятие закона, пригодного для общности, но слишком обременительного для таких индивидов.

«Семейный закон, — утверждал Кавелин, — прекрасен для несовершеннолетних как средство воспитания и очень стеснителен для совершеннолетних, которые хотят быть, как говорится, на своих ногах»<sup>44</sup>. Сходную мысль он прилагал к более общим уровням жизни: государственно-политической, национальной. Личность, чтобы стать действительно лично-



стью, должна отрешиться от своих национальных определенностей, стать космополитичной, т.е. вестернизированной, как это и случилось в России при Петре I и проявилось прежде всего в нем: «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории»<sup>45</sup>. Стало быть, надо понимать, что личности в России появились только начиная с Петра и под европейским влиянием.

Кавелин признавал, что для адекватного постижения общинно-семейного быта древних славян не подходят понятия, мерки и критерии гражданского общества. Но на деле он пользовался категориями личности, гражданственности, свободы и правосознания в новоевропейских их значениях, не свойственных Древней Руси, к которой он их прилагал. В юридическом видении, которое у него доминировало, общинное устройство представлялось несообразным, «неправильным». Проходившие в поселениях веча суть «такие же неопределенные, юридически неустановленные собрания, как и весь тогдашний быт. То были сходбища семей для общего совещания — праматери теперешних крестьянских сходок, и столько же неправильные»<sup>46</sup>. В таком же свете предстают у большинства историков земские соборы. Почти все они, по западным меркам, неправильные, не похожи друг на друга, и трудно говорить об их оформленности, регулярности, регламентации.

Такого рода анализ общинной жизни дает преимущественно отрицательные определенности этого жизнеустройства, отрицательные — в мировоззренческих категориях гражданского общества, общества индивидуалистического. Своеобразие юридического быта, которое постепенно вырабатывалось на основе общинного устройства, не укладывается в рамки сложившегося на Западе гражданского обще-

ства, в его правовые нормы. Кавелин, рассматривавший жизнь славянской общины с точки зрения гражданского общества, считал, что в ней «не было юридического быта», что Россия до Петра «не развила ни одного юридического начала», а личность ни в общинной, ни в гражданской сфере «сама по себе ничего не значила».

Кавелин сгущал мысль о неюридическом характере, следовательно, о безличности семейных — прежде всего, конечно, супружеских — отношений в догражданском состоянии, предполагающем «совершенное отсутствие сознания личности, самостоятельности в людях». Сознание, самостоятельность, свободную личность он признает только при наличии юридических отношений, в гражданском состоянии. Нельзя не видеть, что речь идет не о личности, а о правовом лице, для которого, например, вступление в брак означает не небесные узы, а деловой, социально-юридический контракт между партнерами. В этом взаимном удовлетворении эгоизма контрагентов дана «совершенная юридическая определенность». Если она обуславливает семейные отношения и доминирует в них, то достаточно простого морального такта, чтобы сделать надлежащие выводы о таком праве и такой гражданственности.

Существование личности в допетровской России Кавелин все-таки признавал, но личности «грубой, неразвитой, непризнанной», ищущей простора, и прибавлял к ее характеристикам: бессодержательность, несамостоятельность в мыслях и действиях. Это ли личность? Да и о личности ли толковал он? Как историк и правовед, он вел речь в сущности о зарождении независимого индивида, правового лица.

Если освобождение от общинных уз такое лицо переживает как отрицание своей несвободы, то что сказать о положительном содержании его свободы? Свобода его, утверждал Кавелин, начинается с нуля, с духовной пустоты и имеет продолжением впадение во внутреннюю несвободу, в личную несамостоятельность, реализующуюся во внешнюю зависимость. «Впрочем... она (личность) не могла сделаться

самостоятельную, начать действовать во имя самой себя. Она была совершенно неразвита, не имела никакого содержания. Итак, оно должно было быть принято извне; лицо должно было начать мыслить и действовать под чужим влиянием»<sup>47</sup>.

И Кавелин приветствовал такое внешнее влияние, под которым может развиваться в лучшем случае правовое лицо, социальный индивид с его правами, политическими и экономическими свободами, пафос защиты и практикования которых составляет содержание жизнедеятельности таких индивидов, но отнюдь не нравственно-духовных существ, т.е. личностей в собственном смысле слова. О сущности личностной свободы замечательно и вполне в славянофильском духе писал Ф.Степун: «Без определенного ощущения того, что подлинная история человечества свершается не на социологической поверхности жизни, где господствуют индивиды и коллективы, а под нею, где царствуют личности и общины, свобода не защитима, так как сущность ее заключается не в правах индивидуального самопроявления, а в творческом сращении неслиянных друг с другом личностей в живую, многоступенную (хозяйство, государство, культура, Церковь) соборную общину»<sup>48</sup>. В общинном жизнеустройстве нет личности только в определенном понимании ее как обособленного частного индивида, предоставленного самому себе. Западнику этого достаточно, чтобы заключить, что в общине нет личности вообще. Славянофилы оспаривают это.

По Самарину, для общинного быта характерно не отсутствие личности, а свободный и сознательный отказ ее от своеволия. Ведь исходя из «неограниченного полновластия личности и ее значения как безусловного мерил для всего» нельзя вывести безусловной нормы, скрепляющей общность, нельзя вывести действенного нравственного закона, обязательного для всех и каждого. Значит, нужен отказ от своеволия и своеволия в пользу общих нравственных норм, в добровольном следовании которым человек найдет свое оправдание, а в отступлении — свое осуждение.

## Что существенно в общинной жизни?

Нравственность и есть основная черта русского общинного быта, отличающая его от других жизнеустройств, для которых она является не основополагающим принципом, а спутником иных особенностей, более существенных для них и более свойственных им.

Славянская община не тождественна ни родовому строю, ни первобытно-общинному, которые как исторические этапы были пройдены всеми народами. В наиболее общих своих характеристиках община в России не сводится ни к патриархальному быту, ни к форме традиционного общества. Не составляет она ни определенной исторической (как Средневековье) эпохи, ни общественно-экономической (как феодализм) формации, хотя частично включена во все эти измерения.

У славян из первобытно-общинного строя развился не рабовладельческий строй, а общинный. Община с ее нравственным духом была как бы уже готова к восприятию христианства с его заповедями. Славяне принимали христианство всем миром, общинами, а не поодиночке, не порознь.

Нравственно-религиозным отношениям в общинном устройстве жизни и общинном хозяйстве не только критики, но порой и защитники его не уделяют внимания. Хотя сам факт весомости и значимости этой стороны бытия русской общины исподволь признают и противники общинного быта, тем не менее сторонников его они непоследовательным образом считают «идеализирующими» первоявление этого быта, крестьянскую общину. В противовес этому сугубо «материализирующий» взгляд, экономический, имеет довольно широкое распространение. Не устают указывать на якобы типичные для этих общин устаревшие способы ведения хозяйства — переделы земли. Но это явление характеризует русские общины поверхностно, к тому же только земельные (да и не все и не во все времена); оно преходяще и не есть нечто неотвратимое для сельской общины, не говоря

о прочих русских общинных образованиях, не земледельческих. Словом, община не тождественна перераспределению пахотных земель. Чересполосица появляется и изживает себя, община же, сколько бы ее ни порочили, сколько бы ни терзали, продолжает жить. Долговременность русской сельской общины, при всех исторических ее изменениях, преобразованиях и искажениях, объясняется именно нравственным ее содержанием как определяющим, а отнюдь не приписываемой ее противниками консервативностью и закоснелостью экономического уклада.

Не экономическая «застойность» сближает общинную жизнь в России с европейским Средневековьем, которому противопоставляют «динамичность» пореформационного периода, когда рост продуктивности производственной деятельности, бóльшая эффективность и результативность стали включаться в число новых высочайших моральных ценностей, а стремление к успеху, наживе, обогащению превратилось во всепоглощающую страсть. Следует поставить в заслугу Эриху Фромму то, что он со своим менталитетом, несомненно, новоевропейского образца, через признание второстепенной роли материального богатства в жизни Средневековья пробивается к пониманию ценности нравственных стимулов экономической деятельности того времени: «Экономические мотивы поведения подозрительны. Люди опасаются силы этих вожделий и не настолько низки, чтобы их одобрять... В средневековой теории нет места такой экономической деятельности, которая не связана с моральной целью»<sup>49</sup>. Этические установки в экономической активности средневековой Европы близки нравственному содержанию жизни русской общины.

Русскую общину и теперь нередко рассматривают как формообразование преимущественно хозяйственно-экономическое, оставляя без внимания духовно определяющую ее сторону, нравственную, точнее, нравственно-религиозную. Неправоммерно и хозяйственные отношения в общине сужать до производственно-трудовых. Эту погрешность в наше вре-

мя допускает даже такой вдумчивый социолог, как С.Г. Кара-Мурза, хотя справедливо подчеркивает свойственные общине другие стороны и особенности ее жизнедеятельности: живучесть при всех пройденных общественно-экономических формациях, способность к развитию и к сочетанию с другими формами народного производства и трудовой кооперации. «Община, — пишет он, — показала удивительную способность сочетаться с кооперацией и таким образом развиваться в сторону крупных хозяйств... колхоз — разновидность общины... колхозы — крупные кооперативные производства»<sup>50</sup>. В рамки ни одной из общественно-экономических формаций русская община не умещается целиком, в ней обнаруживается очень гибкий уклад, совместимый с самыми разными социально-экономическими базисами.

Хорошо известно, что и при социализме антиобщинные настроения идейно обосновывались прилагаемым к условиям России учением об общественно-экономических формациях, приурочивающим общинное жизнеустройство к средневеково-феодалному быту, который, как учит эта теория, подлежит теперь, став пережитком, окончательному упразднению. Однако надо полагать, что не все, существовавшее до капитализма, следует относить к **докапиталистическим** формам. **Не-капиталистические** формы хозяйствования были и есть как при капитализме, так и после, — и при социализме, и в постсоциалистическом устройстве.

Община у нас и есть такая форма и, можно надеяться, будет впредь. Славянофилы высказывались на этот счет с полной убежденностью: «...общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить»<sup>51</sup>.

Предметная область осуществления принципа общинности в России не ограничивается крестьянской общиной. Принцип этот богаче, шире: он распространяется на многие

другие сферы российской действительности. И само наименование «сельская община» точнее, чем «земельная община», охватывает и выражает суть общинного жизнеустройства (сёла были не только земледельческие, но и рыбацкие, были и сёла охотников, прядильщиков, кустарей, ремесленников и т.д.). Предвидя прогрессивные сдвиги общинного бытия, еще А.С.Хомяков предрекал возможность и необходимость развития крестьянской общины в промышленную, для которой нравственная основа остается тою же, что и в крестьянской общине. Еще определеннее эти мысли выражены у Д.И.Менделеева.

Русская общинность не исчерпывается **сельской общиной**, тем более что под этим названием обычно разумеют **земельную общину**. Общинный быт в России шире сельского быта. А сельская община не сводится в своих особенностях к хозяйственно-экономическому устройству, в котором экономисты (и не только они) особенно подчеркивают распределение и передел земли, как если бы этим и выражалась действительная сущность русской общины.

Сущностная ее особенность, как уже сказано, заключается в нравственном порядке, нравственных отношениях в ней; именно в таких отношениях между людьми, которые в мечте о коммунистических отношениях молодой Маркс называл «прозрачными». Без такой открытости или, если угодно, гласности, трудно исправлять и улучшать уже принятые нормы человеческих отношений.

За все неурядицы в себе община берет ответственность на себя. Ее забота — не столько в том, чтобы наказать за проступок, сколько в выявлении и устранении его причины. Так, испытав горечь поражения, настоящий полководец не ищет себе оправданий, а открыто признает: «Я проиграл сражение! Я разбит! Я виноват!». И напротив, в случае победы он ставит успех в заслугу своей армии, героизму своих солдат, отличившимся в бою своим доблестным воинам. И это напоминает отношение общины к своим членам.

Ее герои не противопоставлены ей, они суть высшее достижение собственно общинного духа, образец для действий и поступков, превосходный пример для подражания, предмет почитания и духовной опоры. Так города держатся своими святыми. Надо учесть почти не замечавшееся глубоко верное наблюдение Самарина, уподобляющего общину постоянно действующей санитарной комиссии. Община очищается от нравственных отклонений в ней, выправляет их и, освобождаясь постепенно от своего несовершенства, непрестанно совершенствуется. Это роднит ее с освоенным в России православным принципом, который был упущен в Византии, что стало одной из важных причин крушения ее.

Критик позднего («вырождающегося») славянофильства Вл. Соловьев явно наследовал и развивал идею старших славянофилов, когда подчеркивал (в «Значении государства», еще более в статье «Византизм и Россия»), что второй Рим пал под энергичным натиском турок не из-за несовершенства в своем устройстве (включая духовный строй), а потому, что не ставил никакой высшей задачи для жизни общества и государства, заботясь скорее о самосохранении, чем о совершенствовании; больше того, не хотел совершенствоваться и чуждался самой мысли об этом. Этико-религиозная задача общества, государства заключается, по мысли философа, не просто в поддержании достигнутого нравственного уровня, а в нравственном самосовершенствовании.

Для России это требование на протяжении всей ее истории было насущным, ибо выполнение его всегда было — а в нынешнее время это особенно чувствуется — условием выживания, условием сохранения себя как общества и государства.



## ГЛАВА II СВОБОДА И ЕДИНСТВО

### Смирение и свобода духа

Со времени крещения Руси в 988 году практически все дошедшие до нас литературные памятники от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона и до «Домостроя», летописных сводов и народных духовных стихов отражают вовлеченность русского человека в дела религиозно-нравственного самосовершенствования.

Иларион этику Благодати противопоставляет этике Закона. Сущность критики Закона состоит в том, что ветхозаветный Закон, о котором у него идет речь, не сублимирует, т.е. не преобразует естества. Законы (не только ветхозаветные, но и правовые законы и ограничения) не совершенствуют человека, но лишь заставляют соблюдать известный минимум моральных требований, препятствуя нравственно-духовной деградации.

Но с другой стороны, закон может возбуждать подсознательное сопротивление человеческой воли. И дело может дойти до презрительного отношения к закону как вменяемому извне и циничному утверждению, что закон существует-де, чтобы его нарушать. Самоутверждение воли вопреки закону может перейти в своеволие. Такова законническая этика. Над нею возвышается этика Благодати, т.е. этика не «закона, Моисеем данного», а «в истине и Иисусе Христе явившаяся», преодолевающая любовью сопротивление плоти (аффекты) и души (свободу произвола). Евангельское слово не требует, не понуждает, подобно закону, а приглашает откликнуться на призыв: «Будьте совершенны, как совершен

Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Зов обращен к каждому, но не в отдельности, а ко всем вместе. Речь идет не только об индивидуальном, но об общем совершенствовании, об устремлении «всем миром» к нравственной чистоте.

Славянофилы провозгласили совершенствование нравственно-религиозной задачей для России, которой надобно быть либо самым нравственным, т.е. самым христианским, из всех человеческих обществ, либо вовсе перестать существовать. Размышляя над вопросом, почему именно встала перед соотечественниками столь ответственная задача совершенствования себя и взаимно друг друга, друг с другом вместе и всем заодно, Хомяков искал объяснение отчасти в «особом характере нашего племени», но более основательную причину он находил в христианстве, которое воспринято было на Руси «во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности»<sup>52</sup>.

Совершенствование — это акт свободы, выполнение задачи духовного подвига, и деяние это требует, по словам Булгакова, всенародных усилий, связанных с жертвенностью<sup>53</sup>. Эгоцентричный человек едва ли сподобится на добровольное жертвование, потому что он слишком привязан к иной системе ценностей.

Самарин как-то отозвался об имярек исследователе отечественной истории: «Он любит себя в России, а не Россию в себе». Есть любовь эгоистическая, есть — самоотверженная. Они характеризуют два разных типа личности. Идею личности вне самоотречения славянофил относит к началу западному, началу, отрывающему от христианства, ибо в христианстве освобождение личности неразрывно связано с самоотречением. Кто хочет сохранить душу свою, тот ее потеряет, а кто отдаст, тот спасет. Разве не совпадает с евангельским общинный афоризм русского воинского братства о самопожертвовании: «Положить душу свою за други своя»? Трудно оспаривать, что в нравственно-религиозном пафосе самоотдачи, самопожертвования заключено начало самости, личное начало.

В полемике с Кавелиным Самарин напоминал, что христианство внесло в историю не только идею о достоинстве человеческой личности, но и идею отречения человека от своего партикуляризма, в евангельских терминах — от «ветхого человека» в себе, от своей суетной, своенравной «личности», и подчинения своего обособленного эмпирического я «безусловному целому». «Это самоотречение каждого в пользу всех есть начало свободного, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собою. Этот союз, эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь»<sup>54</sup>. Такова сторона христианства, упущенная из виду Кавелиным. Он не отреагировал на стержневую мысль славянофила, усматривавшего в вере, в церковном единении внутреннюю, духовную опору общинного быта.

Славянофилы противопоставляли смирение тому, что Вл. Соловьев потом назвал «исключительным самоутверждением», упорство в котором ярко изображено Достоевским как духовная опасность, грозящая разрывом с действительностью, превращением в «подпольного человека», разложением и деградацией личности. При «исключительном самоутверждении» свобода нередко оборачивается одержимостью, ввергающей человека в рабство страстям или идеям. Поэтому славянофилы, будучи убежденными и стойкими защитниками свободы в жизни личности, боролись с тем отъединением ее, с той изоляцией, которая закрепляла погруженность в себя и заканчивалась самомнением, гордыней и переоцениванием собственных сил. Смирение для славянофилов было условием духовного роста и расцвета личности.

Смирение, как они его понимали, есть сдерживание, обуздание, но не личности как таковой, а эгоистических устремлений в ней. Для русского общинного сознания смирение означает не трусливую покорность, а преодоление гордыни. Перебор эгоистические поползновения, мы освобождаем место собственно личностным проявлениям, создаем условия для самосовершенствования. Сама же лич-

ность в русской общине не подавлена, не приведена в пассивность, а освобождена от эгоизма, исключительности, «лишена своего буйства» (К.Аксаков) и предстает «свободной, как в хоре».

За самообузданием выступает самообладание, самостояние. В жертвенности, как в чем-то отрицательном, надо видеть и положительное ядро, потому что тому, кто жертвует, есть чем и во имя чего жертвовать. Преодолевают свой эгоизм не ради утверждения эгоизма другого или других, а во имя высшей ценности.

Славянская уступчивость, покладистость и т.д. не вызывает почтения у западных соседей, которым «смирение наше кажется унижением» (Хомяков). Они связывают смирение непременно с подчинением внешней необходимости, с рабской покорностью, с противоположностью свободе.

Славянофильский путь размышлений верно обозначен К.Аксаковым. «Всяческое благо исчерпывается одним словом: **Свобода**. Всякое зло исчерпывается одним словом: **Рабство**. Но как часто не понимают или, лучше, до какой степени навыворот понимают эти слова! Как часто там, где думают видеть свободу, там нет свободы, и где думают избежать рабства, там-то и утопают в нем»<sup>55</sup>.

Если бы освобождение было только отрицанием рабской зависимости, то это значило, что свобода ценна не сама по себе, а лишь через отрицание и только на фоне не-свободы. «Свободный» означало бы «господин», властелин над рабом. А где власть переменяется, где раб превращается в господина, там господин становится рабом. Меняются местами стороны отношения «господин — раб», само отношение сохраняется.

Есть другой вид свободы, противостоящий самой системе «господство — рабство». Господин, угнетающий раба, еще не свободен внутренне. Точно так же не может быть свободен народ, порабащивший другой народ. А в рабском состоянии можно оказаться внутренне свободным (таков римский стоик). Христианство провозглашает духовную свобо-

ду человека независимо от сословного состояния. Христианская свобода распространяется и на господина, и на раба. В явлении Иисуса Христа «во зраке рабьем» только подчеркивается достоинство, заключающееся под рабским обликом во внутренне свободном, духовно свободном человеке. Кто ценит плебейскую гордость Жан Жака Руссо, тот сумеет оценить и достоинство крепостного крестьянина, духовное его достоинство (известно утверждение: в крепостной России было рабское состояние, но не рабство духовное, и в этом смысле было рабство, но не было рабов). «Неправда, будто русский человек склонен к абсолютному повиновению, будто он является каким-то рабом по природе, отлично приспособленным к тоталитарному коммунизму. Если бы это было верно, то Пушкин, Толстой и Достоевский не были бы выражением русского духа, русского гения. Поэзия Пушкина есть поэзия свободы от начала до конца»<sup>56</sup>. Известно, что на Руси сближали до синонимичности и однозвучности слова крестьянин и христианин. Положение закрепощенного не делало крестьянина духовно нищим.

Во всяком сословии есть и порочные, и характерные для него глубоко человеческие черты, есть определенные сущностные нравственные достоинства, воспитанные и развившиеся преимущественно в данном сословии, а не в ином. Но рабскому состоянию не повезло на комплиментарные оценки. В этом социальном положении человека чаще всего усматривают его пороки, а не те или иные достоинства. Психологию раба (по положению) считают обычно презренной, изменной. Лучшие человеческие качества в рабе, если их замечают (как в Спартаке), приписывают, как правило, ему не как рабу, приписывают не как следствию его состояния, а как исключению, как счастливой случайности, обнаруживающейся наряду со специфически рабскими, разумеется, отрицательными чертами характера (т.е. и в этом случае все еще властвует предрассудок, что раб как раб есть в нравственном отношении нечто низменное, недочеловеческое).

Недостаточно сочувствовать рабу в его рабском состоянии. Нужно избавиться от представления, что человек этот — раб и только, что он всего лишь продукт внешних социальных обстоятельств и исключительно ими обусловлен, что у него будто бы и должна быть сервильная душа, лакейски послушная, рабски покорная (или же по-рабски бунтарская) психология, непременно подлая и презренная. Случается и так. Но бывает, что рабское закрадывается в душу человека, вернее, он допускает в себя, позволяет рабскому в нее проникнуть. Если не позволяет, то остается внутренне свободен.

Внешняя и внутренняя свобода не всегда находятся в соответствии друг с другом. То же — с внешним и внутренним рабством. Раб по отношению к господину может быть внутренне свободен, а внешне свободный человек может быть внутренне рабом. К. Аксаков специально анализирует свободу и рабство в самом тесном круге индивидуального бытия. «Человека можно посадить в тюрьму, оставив свободу человеку. Можно попасть в яму и сидеть там без возможности вылезть, — это все еще не рабство. Рабство живет внутри человека, в духе: рабство тогда, когда на это есть согласие моей воли. Рабство есть акт воли человеческой, самый унижительный, какой только может быть»<sup>57</sup>.

Из «Легенды о Великом Инквизиторе» Достоевского известно, что похоть лакейства в людях едва ли не сильнее похоти господства. То и другое вместе разлагают и уничтожают свободу человека. Деспотизм может возникнуть и утвердиться только на развалинах свободы, когда соблазн рабства овладевает волей.

Рабство вынужденное — перед насильственной властью, перед деспотизмом еще не порок и, как считает К. Аксаков, еще «прилично». Рабство же перед свободой полагает всяким оговоркам о нем последний предел; оно есть «самое резкое противоречие, есть самое неуместное и неприличное, есть, одним словом, величайшее, какое может быть, оскорбление свободы, ибо вытекает совершенно из противных друг другу начал. Оно хуже еще, чем гонения деспотизма на сво-

боду. — Желая выйти из очевидного рабства — деспотизма, — не впадите в рабство истинное — свободе»<sup>58</sup>, — предостерегал К.Аксаков. Особенно это касается индивидуальной свободы, когда она расширяет свои рамки и переходит в произвол. У К.Аксакова, по-видимому, — недоговоренности. Не служит ли начатый им разговор о рабстве перед свободой предупреждением против превращения ее в «священную корову», против абсолютизации и идололатрии человеческой свободы?

Из рассуждений славянофила можно прийти к выводу: в свободе заключено всяческое благо, куда идеал ее не превращают в идола, что является извращением идеи свободы, часто бессознательным. Уместно поставить — хотя бы поставить — вопрос об этических, исторических, ситуативных и других границах свободы и смирения перед ними.

Как уже сказано, смирение реализуется не иначе как через акты воли, через самообуздание, а своеволие и разнузданность нередко оборачиваются для человека саморазрушением, разрушением самой свободы. И то же с раболепием. Оно означает злоупотребление свободой, использование ее против нее самой. (В.Даль: раболепствовать, унижаться рабски, подло. Раболепие — рабская униженность, безусловное послушание и угода, низкое искательство, пресмыкание, низкопоклонство, подлое поклонничество и угодливость из корыстных видов). К.Аксаков указывает на самый, пожалуй, глубокий — субъективный, внутренний — источник рабства: «Если не будет предмета рабства, но чувство рабства останется, то сейчас же явится, вместо разрушенного, новый предмет поклонения, и человек будет опять рабом не того, так другого... Вы ничего не выиграете: вы раб, хотя телом человек и свободный. Всегда все дело внутри, в духе. Истребите, вырвите рабство, вырвите холопское отношение, — и тогда вы освободите человека»<sup>59</sup>.

Недостаточно освободить человека от внешнего социального насилия, ему нужно освободиться от зла в собственной душе, стать внутренне свободным, а не рядиться в кос-

твом свободного. Вот в каком средоточии постигается правда о чуждости русского характера рабству и тирании, о его постоянном выборе свободы. Предпосылка такой свободы, такого свободолюбия — уважение (и прямое следствие, и защита) свободы других.

Сделаем еще шаг. Важно распознать в русском долготерпении за видимостью рабской покорности не гордыню, даже не то гордое смирение, в котором либо смирение — маска гордыни, либо гордость — мина робкой покорности, но то терпение, что пуше гордыни. Речь идет не о холуйском послушании, не о добровольном, для господина постыдном, превращении себя в раба своего раба, а о переходе в иное, несовместимое с этим состоянием, духовное бытие. Речь идет о терпении, преодолевающем гордыню и возвышающемся над нею; возвышающемся над сервильностью, но также над господством и похотью господства. Дело не в «свободе по плоти», которая противоположна «рабству по плоти», но в свободе духовной, которая выше этой противоположности.

Соборное смирение — не то смирение, которое можно навязать покоренному как рабу, но то, которое можно лишь вольной волей принять. Это смирение не есть слепое повиновение, которого требует от католиков их церковная власть. Безоговорочное послушание естественно в монастыре, где «отсечение своей воли» составляет условие монашества, его «духовный метод» (хотя и этот метод свободно избирают вступающие в монашескую жизнь). Повиновение же папе является в католицизме общеобязательным для всех и во всей церковной жизни. Причем требуется не только внешнее послушание, но и внутреннее, захватывающее веру и нравы. А это и есть система духовного рабства. Правда, для католиков строгость господства внешнего авторитета смягчается другим принципом, сыновней преданностью святейшему отцу. Духовное сыновство является общехристианским отношением к иерархии. Но если бы одним этим принципом исчерпывались церковные отношения, то его господство обрекло бы паству на духовный инфантилизм без права ми-



рянина самому принимать ответственные решения. Если требуется слепое послушание папе как главе Церкви, то где же свобода жизни католиков? Послушанием внешнему непогрешимому авторитету должно бы было тогда и исчерпываться личное церковное самосознание. Но папе, главе католической Церкви, нельзя приписывать ту безусловную непогрешительность, которой обладает Христос, действительный ее глава. Русские православные мыслители признают, что наличие лишь «условно-непогрешительного» (по выражению Булгакова) авторитета в церковной иерархии дает личную свободу и делает личное убеждение средством обретения истины в соборном сознании Церкви.

Смирение составляет идеальную норму русского менталитета, самоочевидную духовную форму, рационально едва ли объяснимую, а для носителей церковного соборного сознания не нуждающуюся в истолковании. Но смирение и самообуздание для этого сознания не самоцель.

Смирение служит только предварительным условием решения положительной задачи; оно есть подготовительная форма самосовершенствования, движения к совершенству, которое есть действительная цель русского народа. Ради обретения свободы и всеобщего братства нужен слом гордыни индивидуализма. Смирение как таковое не может признаваться безусловной целью; оно должно сублимироваться в положительный фактор, в деятельность, в «свободное служение» (Левицкий) высшим ценностям — истине, добру и красоте.

Нет ли противоречия в самом выражении «свободное служение»? Имело бы место таковое, будь это служение вещам или лицам как предметам «от мира сего», детерминирующим служение. Но положительная свобода проявляется именно в служении высшим ценностям. Свободный выбор их и служение им, служение истине, добру и красоте, служение Св.Троице как первообразу соборного единства (богослужение), осуществляемое без принуждения, не противоречит свободе. Творчество, эта прирожденная сфера свобо-

ды, есть служение (служение музам и т.п.), но служение дерзающее, а не рабски покорное. Если свободу вообще можно уберечь, то именно постоянным дерзанием, возвышающим человека над самим собой. Ее самосохранение может осуществляться не иначе, как через нашу деятельность самопревосхождения.

Бердяев в «Философии свободы» с особым энтузиазмом настаивал на деятельной стороне смирения, на том, что терпеть страдания — не самоцель для христианина, что большее страдание должно означать большую силу сопротивления. Смысл слов «претерпевший до конца спасется» заключается в ободрении, в призыве к мужеству: стойко принять удары мирового зла, вынести все до конца и не согнуться, не погибнуть. **«Смиряться в высшем смысле этого слова значит активно противиться власти зла, не подчиняться искушениям злобы»<sup>60</sup>**. Если выбирать между толкованием смирения как активного протivления власти зла и как непротivления злу насилieм, то едва ли возникнут сомнения, какую сторону альтернативы принять, а какую отвергнуть.

В вопросе о смирении есть еще один аспект, не раз упоминавшийся, но требующий особой артикулированности. «Смирись, гордый человек, и обретешь свободу». Памятно разъяснение этого евангельского завета Достоевским в его знаменитой речи о Пушкине. Смирить свою гордыню означает для него потрудиться по народной правде и народному разуму на родной ниве. «Найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду... Победишь себя, усмиришь себя — и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь». Есть общая задача и выполнять ее предстоит не ради себя одного и не в одиночку, а соборно, не иначе, как вместе с миром. «Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир»<sup>61</sup>. Долг каждого — участвовать во всеобщем спасении мира, а не как в протестантизме, когда мирянин заботится только о своей душе, о собственном спасении.

## Свобода к добру

Не только критики, но порой и почитатели русского соборного духа склонны видеть слабость или даже отрицать в нем волевое начало, особенно индивидуальное. Однако в исследовании о Хомякове, который первым начал разрабатывать понятие соборности, Бердяев подчеркивал наличие и существенность в его гносеологии и метафизике именно волевого принципа, полагая этот принцип не привходящим в соборное сознание, а коренящимся в нем.

В наше время Л. Е. Шапошников вновь привлек внимание к тому, что в разработке философии соборности важное место у Хомякова занимает воля и как практически-жизненный, нравственный, и как познавательный принцип, также не лишенный этической окраски. Ибо воля может быть направлена как к добру, так и к злу, следовательно, она связана с познанием добра и зла и моральным выбором между ними.

Воля имеет формы внешнего и внутреннего обнаружения: может наличествовать в видимой, зримой действительности, может проявляться и в сдержанности, выдержке и невозмутимости (что нередко принимают за безволие, слабыхарактерность, пассивность).

В нашем языке мы нередко делаем акцент не на воле как таковой, а на воле к добру, на добровольности, не на воле к власти над другими, а на воле к власти над собою, на самообладании, не столько на силе воли, сколько на силе духа. Ибо дух, а не воля сама по себе обладает целостностью, и только оплодотворенная духом воля, как подчеркивал Хомяков, возвышает человека.

Славянофилы считали совершенной духовную ситуацию, которая в каждого христианина вселяет уверенность, что в духовном общении он обустроивает свой духовный мир не в одиночку и не для одного себя, а делает общее дело. И внутренний мир человека формируется не какой-нибудь отдельной способностью, не одной волей, а единством многообразных духовных сил. В известном смысле — соборно. Соборно

также и в том смысле, что полнота духа и его интегрированность достигается причастностью воли отдельного человека соборной воле. Только в таком случае внутренний мир его прочен, жизнен, нравственно устойчив.

Индивидуализм лишает человека духовной целостности, ведет к утверждению и господству утилитарных начал, порождает презрение ко всякого рода проявлениям воли, не ведущим к материальным выгодам. Достоинство истинной воли тем самым утрачивается, и воление направляется по ложному пути, к злу. Истинная воля, добрая воля ослабевает. У воли исчезает настоящее назначение. Таково следствие забвения идеи соборности или отступления от нее. Ибо соборность предполагает добрую волю, которая внутренне ей присуща и имеет в ней свою цель.

Хомяков придавал особое значение действительности доброй воли, полагая, что она не должна быть одним доброхотством, так же как истина не может быть лишь теоретической, а должна претворяться в жизнь. Ее реализация зависит от волевых усилий, лежащих в основе человеческих поступков. Наши современники, писатели, с горечью повторяющие в публицистике об упадке волевого начала в современном русском сознании, едва ли приветствовали бы смесь доброй воли с злостью, усиление воли вообще через усиление злого начала в ней. И Хомяков боролся за беспримесность доброй воли, за истинную, не разрушительную, а творчески созидательную волю.

Но истинная воля — не та, что характеризуется неумолимостью в самоосуществлении, неразборчивостью в средствах, манифестированностью. Хомяков судил о достоинстве воли не по внешней ее напористости, а по «внутренней силе». В жизни самих славянофилов и в их учении воля не показная. Это глубинная, нравственная воля, что и составляет ее особую ценность; не стихийная, а воспитанная, сознательная, направленная на самообладание, к внутреннему упорству, собранности. Воля, закаленная нравственным опытом, — вот какая она у Хомякова и такую изобразил ее Фло-

ровский: «Его (Хомякова) цельность не есть простая нетронутость, первобытная наивность, — она проведена чрез испытания, чрез искушения, если и не через соблазны. И не случайно ведь Хомяков был убежденным **волюнтаристом** в метафизике. В его мировоззрении прежде всего и чувствуется эта упругость мысли, — «воля разума»»<sup>62</sup>.

Хомяков свидетельствовал, что нередко в жизни имеет место преимущественно не проявление воли, а растрачивание, истощение и расслабление ее. Насколько это справедливо, видно из нынешнего высвобождения чувственности из-под контроля разума и моральных норм, что потребовало, соответственно, расслабления воли разума и понижения моральных стандартов. Раскованность чувств подменяется распушенностью их, разнузданностью, свобода чувственности — вакханалией похотей; под видом прав человека и свободы личности нередко осуществляется и проповедуется разгул низменных инстинктов, эмансипация «брутальной» чувственности.

Как удавалось славянофилам избежать такого извращенного и развращающего направления волевой энергии? Хомяков отвечал на это изображением духовного склада Дмитрия Александровича Валуева, плодотворного деятеля русского просвещения. В спорах он любил не опровергать заблуждение, а открывать глубину истины, — вот что восхищает в нем славянофила и делает образцом для подражания. В наставлениях труженик просвещения не нападал на пороки, а старался развивать хорошие качества души, с полной уверенностью, что дурные и порочные страсти должны заглохнуть под преобладанием добра.

Деятельность Валуева, основателя «Библиотеки для воспитания» и главного участника в ее издании, не продолжалась и трех лет; смерть настигла его на 26 году жизни (в 1845 г.). А между тем то, что создано им в такой короткий срок, едва ли могло быть исполнено другим, даже самым грудолюбивым в течение более чем десятилетия. Как же объясняет Хомяков этот необыкновенный успех, особенно

при «общей недеятельности» тогдашней российской мысли? Наука, воспринятая из-за рубежа, «не сроднилась с нашей жизнью», в душах шла тяжелая борьба, и многие славянофилы испытали ее в себе. А вот в Валуеве не было и следов этой борьбы. Он не тратил и не распылял силы на противостояние и споры, но сосредоточивал их и направлял на созидание.

Свобода к добру, свобода доброй воли и есть истинная свобода. В этом коренится различное, не всегда учитываемое в исследованиях о свободе, понимание ее, приводящее к кривотолкам о славянофилах, поскольку совершается подстановка чуждого им истолкования этого понятия: раз свобода к злу отстранена, значит, нет свободы вообще. Отсюда и недоумение: как соборность может сочетаться со свободой? Дело в том, что в сфере соборности утверждается воля к добру, добрая воля. Сам факт существования злой воли не отрицается, но отвергается ее ценность. Пресекается не свобода вообще, а свобода к злу, свобода эгоизма и своеволия, свобода произвола. Освобождение в человеке зверя с бушующим в нем хаосом не есть освобождение человека, скорее — порабощение его низшими стихиями.

Славянофилы мыслят свободу прежде всего как свободу духа, поскольку свобода воли может означать и свободу произвола, и произвол свободы. Люди легче замечают произвол, когда его учиняют против них со стороны, и они правы, остро реагируя на внешние поправки свободы. Но свобода физическая, социальная, политическая получает свой полный смысл лишь как проявление свободы духа. В записке «О внутреннем состоянии России», поданной Александру II в 1855 г., К. Аксаков напоминал, какой свободы взыскует русский народ прежде всего: не внешней свободы, а внутренней, духовной и нравственно-общественной, высокая цель которой — утвердить «общество христианское».

С принятием христианства на Руси начался процесс духовного оплодотворения естественной общинности церковной соборностью. Предрасположенность к этому прекрасно

освещена Н.В.Гоголем. Высокое достоинство «русской породы» — в способности «глубже, чем другие, принять в себя высокое слово Евангельское, возводящее к совершенству человека» (А.М.Виельгорской 30.03.1849). В «Выбранных местах из переписки с друзьями» («Светлое Воскресенье») читаем, что «в коренной природе нашей» есть много «близкого закону Христа».

Христианская религия обращается «ко всем языкам» и свободна от национальной ограниченности. Однако она, будучи сверхнациональной по своему содержанию, не безнациональна по способу усвоения. Христианство воспринимается и осваивается через призму национальных идеалов. «Святая Русь» — тот прозрачный кристалл души русского народа, через который он воспринимает Христа и Церковь. С.Булгаков находит не лишенным смысла славянофильское выражение «русский Христос»: так «можно говорить (вполне серьезно и без тени всякого кощунства) не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском, так же как и об национальных святых»<sup>63</sup>.

Не только идея личности, но и идея свободы, и кафоличности (соборности) были восприняты на Руси национально: не через натуралистическое воззрение, не юридическое, а этическое. Славянофилы выделяли в свободе не утилитарный аспект, а ответственность и необходимость быть достойными свободы. Связь соборности и свободы была впервые в русской философии положена Хомяковым в само основание размышлений. У него, по оценке Бердяева, «был пафос духовной свободы (этим проникнуто все его мышление), была гениальная интуиция соборности». Дух соборности был для него духом свободы. Словом «соборность» выражалось у него имманентное единство, основанное на свободе и любви. Булгаков повторяет вслед за Хомяковым, что братолюбивая сплоченность, свободное единение в любви есть самое существо соборности.

Свобода и братское единство по характеру связи имеют видимый аналог в сочетании их, внесенном Французской революцией, проходившей под знаменем свободы, равенства

и братства. Поэтому имеет смысл проанализировать соотношение русской идеи свободы и соборности с французской идеей свободы и братства.

### **О свободе, равенстве и братстве**

Попытку установить место идеи свободы в контексте определенной триады как в некоторого рода органическом единстве предпринял в наше время историк русской философии Л.А. Коган. В статье «Триединство свободы» исследователь взялся вскрыть в лозунгах Французской революции о свободе, равенстве и братстве существенные взаимосвязи между ними, так дополняющие, выправляющие и уточняющие содержание каждого из этих лозунгов, что в подлинном своем содержании, в незатронутой отклонениями чистоте их они могли бы удовлетворить и западный, и русский менталитет.

Кто отвергает способ рассмотрения, разъединяющий элементы в русской триаде («православие, самодержавие, народность») и требует целостного подхода, предохраняющего идею от искажений ее действительного содержания, тот должен бы признать справедливым и толкование западных лозунгов как целостности, в которой составляющие ее включены в слаженные сущностные соотношения друг с другом и только в силу изолирующего подхода представляются не такими, каковы они поистине. При многозначности термина «свобода» и отсутствии строгой определенности его вне французской триады в него и в самом деле можно вложить какое угодно содержание; это касается также «равенства» и «братства», поскольку вне триадичной связи их смысл однозначно не фиксирован и противники могут на свой лад интерпретировать лозунги Французской революции, свободу так, чтобы ее удобно было оспаривать.

Скольких недоразумений можно было бы, по-видимому, избежать и сколько разногласий разрешить, если к лозунгам Французской революции славянофилы, а к русской



идее западники подходили бы с одной и той же, единой меркой, т.е. в обоих случаях как к органической целостности! Почему же славянофилы, приверженцы органического мышления, столь непоследовательно, как кажется, подходят в одном случае к своему предмету, к русской идее, как целостности, а в другом — забывают об этой целостности и самого предмета, и подхода к нему? Почему они не соблюдают единства подхода? Почему различны критерии? Сходные претензии можно предъявить и к тем, кто, отстаивая целостность во французской идее, применяет вместе с тем разрознивающий подход к триаде в русской идее, противопоставляя и сталкивая между собою православие, самодержавие и народность, толкуемые каждое из них в изолированности друг от друга, и уже потому — превратно. Против всего этого, вообще говоря, можно было бы выдвинуть то простое соображение, что к каждому предмету для адекватного его постижения нужно подходить не с общею одной и той же, а с его собственной меркой, не с «общим аршином» («целостность» — и для одного, и для другого случая), а с мерилom, которое соответствует «особенной стати» рассматриваемого предмета. Не будем, однако, приравнивать этот ответ к решению вопроса.

Потребность преодолеть другое, относящееся сюда же, затруднение намечается при столкновении с несогласованностью в трактовке существующего и должного, или наличного состояния и идеала. Поясню суть дела примером. В известном письме к Гоголю Белинский упрекал автора «Выбранных мест из переписки с друзьями» за превознесение развратного духовенства, а тот отвечал (в неотправленном письме), что возносил хвалу не духовенству, опозорившему Церковь, а духовенству, возвеличившему ее. Белинский видел в извращениях явление самой сущности православия, т.е. сама природа его, дескать, порочна, и потому, негодуя против явления, отвергал и саму сущность. А Гоголь усматривал в тех же фактах отступление от сущности, не претворение ее, а извращение, которое отвергал, стремясь удержать подлинную сущность и спасти ее истинное, а не превратное осуществление.

Гоголь защищал высокое назначение православия, должное в нем, отстаивал идеал, который, разумеется, далеко не в полной мере претворен в действительность, а в условиях земной («грешной») жизни — еще и не всегда должным образом. То же следует сказать об осуществлении принципа соборности в православной Церкви. Хомяков, например, признавал, что принцип соборности не воплощен в церковной жизни во всей полноте. Он хорошо видел и то, что духовенство нередко бывает склонно к деспотизму. Однако, с пониманием отнесясь к подобным явлениям в условиях земной «грешной жизни», порадуешься вместе с православным мыслителем уже тому, что принцип любви и свободы провозглашен в соборном воззрении.

При всех его модификациях русский дух многие справедливо оценивают как существенно единый, целостный (как бы ни пытался его противоположным образом представить Бердяев; как бы ни ставили русскому духу его целостность в недостаток — недостаток развитости, внутренней расчлененности)<sup>64</sup>. Целостный подход к русской идее, к ее триадичной формуле означает соответствие его своему предмету.

Европейский дух после Великой Французской революции претерпел надлом. В первой половине XIX века в России уже понимали, что он раздвоен, дезинтегрирован. «Из того кризиса, в который вся Европа вовлечена была в своей истории, выход представлялся тогда... чрез новое скрепление общественных связей, чрез восстановление цельности в жизни... И после Революции все чувствовали и в общественной жизни именно этот разлад и распад, размыкание и разобществление индивидуальных путей, атомизацию жизни, — чрезмерность «свободы», бесплодность «равенства» и недостаток «братства»<sup>65</sup>.

С какую же меркой надо подходить к анализу указанного триединства и к важнейшему его элементу — свободе? Разве принцип целостности в подходе к этому предмету будет соответствовать принципу существования самого предмета?

В свое время Белинский в письме к Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» измерил западными мерками характер православия, самодержавия и народности, усмотрев частью негативную связь между ними (православие — народ, самодержавие — народ), частью связь рептильной зависимости (православия от самодержавия). Ничего органично-целостного, нравственного и духовного в этих связях он не обнаружил. Его точка зрения на характер этих связей — разделенность, существенная несовместимость, насильственное и конфликтное соединение.

Белинский следовал новоевропейскому духу разделения, свойственному протестантизму (разделение церквей, сектанство, отделение веры от дел веры, морали от религии, Христового учения от Церкви и т.п.), но выходящему далеко за пределы протестантской религии в светскую жизнь. Кто не понял «ни духа, ни формы христианства нашего времени», тот, по Белинскому, омрачен, а не просветлен. Новое, современное, передовое, прогрессивное — признаки и едва ли не критерий истины. Следование же православной традиции или восстановление старого — непременно отсталость и зло. Православный настрой писателя представляется стороннику прогресса умопомрачением.

Критик проводил резкую грань между Христовым учением и «какою-нибудь, а тем более православною» Церковью. Христос «первый возвестил» людям учение «свободы, равенства и братства». Учение истинное и спасительное. Оно оставалось таковым, «пока не организовалось в церковь». А Церковь, дав вместо свободы одним кнут в руки, другим — раболепие перед деспотизмом, навсегда стала «опорою кнута и угодницей деспотизма». Каково отношение Церкви к равенству? Она сама прежде всего «явилась иерархией», стало быть, поборницей «неравенства». Каково отношение Церкви к братству? Она явилась «врагом и гонительницей братства между людьми».

Свое понимание отношения между православным духовенством и властью Белинский выразил так: духовенство «никогда ничем не было, кроме как слугою и рабом светс-

кой власти». А вот — об отношении русского народа к духовенству: «Но неужели же вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку?». И отсюда — вывод, что русские «по натуре глубоко атеистический народ».

Теперь о народе и самодержавии. Народ наш «глубоко атеистический», но по отношению к светской власти в его среде случается «болезнь, известная у врачей психиатров под именем *religiosa mania*, он тотчас же земному богу подкурит более, нежели небесному, да еще так хватит через край, что тот и хотел бы его наградить за рабское усердие, да видит, что этим окомпрометировал бы себя в глазах общества... Бестия наш брат, русский человек!».

Кто же не «бестия», кто настоящие сыны Христовы, последователи Его, открыватели и проводники истинного смысла его учения? Философы-просветители XVIII в., антиклерикалы и атеисты. Они-то и открыли «смысл Христова слова». «И вот почему, — писал Белинский, — какой-нибудь Вольтер... конечно, более сын Христа, плоть от плоти Его и кость от костей Его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты, патриархи».

Воспользовавшись упоминанием в «Выбранных местах» о графе С.С.Уварове, министре народного просвещения, к которому Гоголь относился с уважением, Белинский с позиции либерализма выразил подчеркнутую неприязнь к его знаменитой формуле, обнимающей целое воззрение. Критик не мог знать, какое значение для нашего времени приобретут его назидания в адрес великого писателя, какую горькую иронией прозвучат они теперь: «И вот почему у нас в особенности награждается общим вниманием всякое так называемое либеральное направление, даже при бедности таланта, и почему так скоро падает популярность великих талантов, искренне... отдающих себя в услужение православию, самодержавию и народности».

С позиции западничества, под которым Белинский в первую очередь и разумел «так называемое либеральное направление», он ополчился против русской идеи, сформулированной в 1831 г., но еще не обозначенной этим термином<sup>66</sup>. В противоположность уваровской триаде, разрозненной им на резко несогласующиеся обособленные части, Белинский наметил путь к пониманию другой триады — свободы, равенства и братства — как сплоченной целостности, будто бы распознанной в век Просвещения как сама суть Христова учения.

В русле этой традиции, но уже без Христа и Его учения, в наше время Л.А.Коган трактует свободу, равенство и братство как органическую целостность, несмотря на то, что предмет противится такой интерпретации.

Свободы, взятой «самой по себе», т.е. в изолированности, не существует. Такая свобода, верно замечает Коган, — ловушка в ложное понимание проблемы свободы. «Чистая (абсолютная, обособленная) свобода — это абстракция, пустая и бесплодная. Свобода — всегда в связях и отношениях между людьми, в связи с миром и историей, с конкретной ситуацией; она — всегда свобода в каком-то определенном отношении, в той или иной степени»<sup>67</sup>.

При отвержении тезиса о «свободе самой по себе» надо быть начеку, чтобы не растворить и не затерять свободу в многочисленных «связях и отношениях», чтобы не остаться с миражом свободы. Кроме того, рассредоточение «свободы» в контекстах многообразных связей и отношений может привести к релятивизму и толкованию свободы как угодно, и прежде всего субъективистски, т.е. всякий раз в приемлемом для себя преломлении (в очень «конкретном» отношении — к себе дорогому и в теснейшей связи со своим корыстным интересом). А это опять-таки не помешает чрезмерным любителям свободы как свободы произвола возводить ее в наивысшую ценность и превозносить вплоть до абсолютизации.

Не удовлетворенные свободой «вообще», абстрактной свободой, отечественные мыслители, начиная со славянофилов, в конкретизации ее идут другим путем. Они делают

едва ли доступный адекватному пониманию их идейными противниками вывод: не об исчезновении индивидуальной свободы в связях и отношениях общинного быта, не о поглощении ее общим или растворении в целом, а о действительной реализации ее через связь со свободой другого, других, со свободой целого. С этим их идейные оппоненты категорически не согласны. Они полагают, что община способна лишь подавлять, а не взращивать в себе индивидуальную свободу, понимая под нею независимость от других и от общности, абстрактную свободу лица. Как бы то ни было, понятием абстрактной свободы оперируют довольно широко и не только теоретики (хотя и не называют ее «абстрактной», «самой по себе» и т.п.).

Свобода абстрактная составляет определенное единство с таким же абстрактным равенством. Не в созидании целого, а в разрыве действительных связей и заключается абстрактное равенство. В этом состоит «конкретизация» и ближайшее следствие абстрактной свободы. С последующим уяснением содержания этого равенства будет выявляться недействительность равенства лиц и действительность их неравенства. Это злословие равенства проистекает уже из абстрактной свободы.

Основное содержание свободы — этическое. Это «смысложизненный» выбор между добром и злом. Л.А.Коган настаивает на необходимости этической атмосферы для свободы. Приведу его формулировку, поскольку в ней заключен один из узловых пунктов напряженности между западниками и славянофилами. «Подлинная свобода вообще немислима без добровольно устанавливаемой внутренней меры, самодисциплины, самоконтроля, совестного суда. Свобода, не обеспеченная надежным нравственным потенциалом, обречена на девальвацию, превращение в произвол, волюнтаристически-экстремистский беспредел; иными словами, — в свою противоположность (принимаемую часто за «волю»), в худшую разновидность рабства, зависимость от собственных пороков и предрассудков»<sup>68</sup>. Такого взгляда придерживались и славянофилы, тогда как представители

западнической либеральной мысли, нередко принимая его во внимание в начале рассуждений о свободе, затем отступали от него. Оговорив, что свобода не имеет ничего общего с произволом, безответственностью и т.д., они потом как бы забывают об этом и трактуют ее в только что отвергнутом смысле — ложном и противоположном подлинному содержанию свободы. «Добровольно устанавливаемую внутреннюю меру» начинают вытеснять права (права «человеческой природы», «неотъемлемые права человека» в отрыве от обязанностей); вместо внутреннего сдерживания, самоограничения безудержной «свободы воли» появляются внешние ей, не нравственные, а юридические рамки, ограничивающие возможный произвол; вместо самодисциплины — страх наказания, вместо самоконтроля — готовность к противостоянию и борьбе; вместо совестного суда — поиск сделанного просчета и не раскаяние в проступке, а сожаление, что он стал известен из-за какой-то ошибки в расчетах или недосмотра.

Чтобы исправить ситуацию расхождения смыслов свободы, Л.А. Коган предлагает брать это понятие в органическом единстве с равенством и братством. В предполагаемой их целостности он стремится установить не «стихийную гармонию», а «противоречивое соотношение различных сил и тенденций, их динамический баланс, требующий постоянной наладки и корректировки». Автор находит, что во «внутренней иерархии» этого соединения свобода не случайно занимает первое место. «Свобода является ее (этой иерархии. — А.Л.) движущей силой, несущей конструкцией, душой. Она же выражает ее наиболее общую, универсальную направленность (и потому служит методологическим ключом к целому); равенство представляет соответственно его социально-экономический и правовой аспект, а братство — этическую, морально-психологическую устремленность»<sup>69</sup>. Исследователь вводит еще одну формулировку. Свобода — утверждение, тезис; равенство — его продолжение и противоположение, антитезис; братство — синтез, общий итог развития, объединяющий все его моменты.

Исторически складывалось так, что строй понятий этой триады оказался представлен сначала «в неполном, усеченном виде». Об этом свидетельствует содержание основных документов Французской революции вплоть до Декларации Конвента 1793 г. Порядок раз от раза менялся, равенство выступало на первый план, братство вообще отсутствовало. Вместо него фигурировали совсем другие понятия: жизнь, искание счастья, честь, собственность, безопасность. Появившееся потом понятие братства вытеснялось из триединства лозунгов, и вполне логично, поскольку в действительности функционировало не-братство, не-братские отношения, как именовал их Н.Федоров. И об этом же очень хорошо пишет Л.А.Коган, ссылаясь, между прочим, и на Адама Смита. Нарождающееся общество не напоминало братство. Невозможность жить независимо от связей с другими людьми не сводило на нет индивидуализм в этом обществе. Ведь связи в нем в большинстве случаев — внешние, характеризующиеся не взаиморасположением и добросклонностью, не дружбой, не любовью к ближнему, не сердечной привязанностью, а следовательно, и не братством. Без прикрас и без сентиментальности описывает Адам Смит индивида такого общества, свободу, самостоятельность и независимость которого превозносят приверженцы либеральной мысли. «Человек постоянно нуждается в помощи своих ближних, но тщетно было бы ожидать ее лишь от их расположения. Он скорее достигнет своей цели, если обратится к их эгоизму... Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к гуманности, а к их эгоизму и никогда не говорим им о наших нуждах, а лишь об их выгодах»<sup>70</sup>.

Братство, несмотря на провозглашение его в единстве со свободой и равенством, принадлежит не такому обществу. На самом деле ему присуще, скажем так, издевка над братством: конкуренция, вынужденное братание контрагентов, остающихся соперниками, объятия которых не дружеские,



а объятия в схватке. Братство свойственно не гражданскому обществу, по отношению к которому братское единство только декларируют, а общинному устройству, в котором оно есть без и до провозглашения.

Декларация прав 1793 г. как бы разъяла, разделила человека на собственно человека — частное лицо и гражданина — юридическое лицо. Единство их, «сложно-противоречивое, конфликтное» (Коган) едва ли могло послужить основой формирования братства. Исследователь призывает «не гипертрофировать» разведение личного и общественного в человеке, ибо разведенное в нем интегрируется «единством нашего самосознания». Тем не менее, это единство зыбкое, субъективное и представлено таким самосознанием, которое в свою очередь выступает раздвоенным.

Для опровержения тезиса о единстве рассматриваемого типа самосознания, а равно и единстве (тем более органическом единстве) триады (свобода, равенство и братство), лучше всего воспользоваться выводами Когана из его анализа индивидуалистического воззрения. «Коль скоро человек признается воплощением индивидуального начала по преимуществу, а гражданин — общественно-государственной функции, то личная свобода, связанная с первым, тем самым размежевывается с общественной, а также — и в первую очередь — с ответственностью, легитимно выражаемой статусом гражданства; аналогично обстоит дело с разведением в разные стороны сущего и должного, морали и права (а значит «единство самосознания» превращается в двойственность, разорванность. — *А.Л.*). В связи с этим усиливается тенденция к разобшению свободы, равенства и братства; для последнего фактически вообще не остается места (такова уж эта «органичность» целого, таково уж это «триединство»! — *А.Л.*)»<sup>71</sup>.

Уже во время высшего напряжения революционных событий во Франции И. Кант осознал, что индивидуалистически понятая свобода и формальное равенство согласуются совсем не с братством. В работе «О поговорке ≤ Может быть, это верно в теории, но не годится для практики ≤»

(1793 г.) он модифицировал лозунги Французской революции в три принципа гражданского правового состояния: 1) свобода каждого члена общества как человека; 2) равенство его с каждым другим как подданного; 3) самостоятельность каждого члена общности как гражданина.

Вместо братства — самостоятельность. Самостоятелен тот, кто сам себе господин, т.е. кто имеет какую-нибудь собственность и не служит никому, кроме общества. Впрочем, Кант не уточняет, в чем состоит служение обществу. По вопросу о самостоятельности он признается, что «довольно трудно определить то, что необходимо для притязания на положение человека, который сам себе господин». Во всяком случае, домашняя прислуга, приказчики, поденщики, даже цирюльники не подходят, по Канту, под определение членов государства, а стало быть и граждан. Братство их с гражданами весьма проблематично, так же как более чем сомнительно оно при формальном равенстве каждого члена общества с другим.

Кант выражает такие же сомнения по вопросу о «самостоятельности каждого» и об органичности целого: «Равенство между людьми в государстве как подданными очень хорошо уживается с величайшим неравенством в количестве и размерах их обладания... внешним богатством и правами вообще (а их может быть очень много) по отношению к другим, так что благополучие одного в значительной степени зависит от воли другого (бедного от воли богатого) и один должен подчиняться, а другой ему приказывает (как дитя родителям, жена мужу), один служит (как поденщик), а другой ему платит и т.д.»<sup>72</sup>.

Таким образом, в контексте лозунгов Французской революции обоснование идеи братства и прочное утверждение ее места среди них оказывается мало убедительным. В другом культурно-историческом поле — русской истории — идея братства действительно представлена в жизненных ее проявлениях и теоретическом осознании. Коган приводит как очень характерные слова Достоевского о братстве людей, о том, что «ко всемирному, ко всечеловечески-братскому еди-

нению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина»<sup>73</sup>. Н.Ф.Федоров толкует о положительной связи свободы и братства, но связь эта выявляется у него совсем в иной мировоззренческой системе, в ином контексте, нежели лозунги Французской революции.

У Вл.Соловьева наряду с анализом и разрушительной критикой этих лозунгов есть и конструктивное отношение к ним, или, как говорят, конструктивная критика. Преобладание полемического аспекта в этом вопросе имеет место у него в первом из «Чтений о Богочеловечестве». Христианская интерпретация и созидательный дух по отношению к сочетанию свободы, равенства и братства, воссоздание их единства на нравственно-духовной основе дана в работе «Россия и Вселенская Церковь». Так или иначе Соловьев обращается к этой теме и в других работах. В «Оправдании добра» у него соборность («кафоличность») Церкви полагается основной формой нравственной организации человечества. Эта нравственная солидарность, отличная от естественной солидарности своей сознательностью и добровольностью, образует «истинное **братство**, в котором заключается для человека положительная **свобода** и положительное равенство»<sup>74</sup>.

Л.А.Коган поддерживает идею примирения свободы и равенства в братстве, вытекающую из общей схемы Соловьева, и, как и он, приходит к заключению, что в западном пути развитии братство не состоялось и слова о «примирении в братстве» так и остались словами.

Вл.Соловьев перевел, далее, содержание исследуемого триединства в религиозный контекст рассмотрения. Очень важен у него третий, синтезирующий момент, объединяющий свободу и равенство в христиански интерпретируемое единство. К трактовке единства как соборности обращались и Хомяков, и Самарин, и другие русские мыслители. Задача заключается теперь в том, чтобы установить характер связи целого, выявить образец связей и соотношений в нем.

## Единство и множественность

От трехчленной формулы Французской революции в сознании представителей русского либерализма XIX в. осталось двуединство: свобода и равенство. Двуединство это защищалось всей оппозиционной Россией. Потом произошел отрыв свободы от равенства, что явилось следствием отсечения свободы от братства. И тогда возникло осознание бесплодия и опасности свободы (как и равенства) без братства. Откликом на жажду братской любви стало в русской религиозно-философской мысли положение о том, что лишь в Церкви и во Христе люди становятся братьями и только во Христе снимается опасность насилия.

В христианстве вера в Христа как Сына Божия есть вместе с тем и вера в Св.Троицу, во имя которой Христос и заповедовал крещение: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Христианство есть религия Св.Троицы. Заслуживает внимания, что в литургической жизни православия преобладает имя всей Троицы перед именем Иисусовым в отдельности, чем свидетельствуется нераздельная связь ведения Христа с ведением Св.Троицы<sup>75</sup>.

Каждая из ипостасей Божественной Троицы имеет абсолютное бытие, и притом во всей полноте. Каждая поэтому, богословствовал Вл.Соловьев, есть истинный Бог. Безусловная полнота Божественного бытия принадлежит каждой из ипостасей не иначе как совместно с двумя другими и лишь в силу нерасторжимой связи между ними. Отсюда следует, что нет трех богов. Ибо, чтобы сосчитать ипостаси, нужно иметь их в раздельности друг от друга. Но ни одна из них, отделенная от других, не может быть истинным Богом. Соловьев так определяет их единосущность: «Поистине есть только один нераздельный Бог, вечно осуществляющийся в трех ипостасных фазах безусловного существования, и каждая из этих фаз, всегда внутренне дополняемая двумя други-

ми, содержит в себе и представляет Божество в Его целостности и является истинным Богом в единстве и через единство, а не через исключение и в отдельном состоянии»<sup>76</sup>.

Уже пифагорейцы признавали три очень важным числом, так как в нем единица достигает своего завершения. Единица проходит через двоицу и, связанная снова в единство вместе с этим неопределенно множественным, она есть троица. Единство и множество соединяются в троице пифагорейцев как внешнее сложение, но троица у них все же представляет «глубокую форму» (Гегель). Троицу они признают первым совершенным. Пифагорейцы говорили, что все вещи в природе определены троицей. Заимствованная из природы эта же троичность имеет приложение в культуре; считается, что только тогда целно обращаются к богам с молитвой, когда призывают их в ней трижды. Два мы называем «оба», а не «все»; говоря о трех, мы употребляем выражение «все». Лишь то, что определяется тремя, есть целостность. Кое-что содержится в одном, другое — в числе два, но лишь три содержит в себе «все». Совершенное дано в троичности, так как она обладает завершенностью целого: началом, серединой и концом. Эти положения пифагорейской школы, изложенные Аристотелем в первой главе первой книги «О небе», приводил Гегель в «Лекциях по истории философии».

Христиане нашли в троичности свое триединство, причем духовно-личностное. Флоренский относит троичность к наиболее общей характеристике бытия. Число три являет себя всюду как некая «основная категория жизни и мышления». Божественная триада — средоточие почти всех религий, едва ли не все народы древности стремились представить божество в виде триады, и это действовало «с силою закона природы». Нет надобности подводить под триаду всякую подвернувшуюся под руку «тройку», стечение «трех». Но есть объективные троичности. К ним относятся пространство о трех измерениях, время, три грамматические лица (я, ты, мы), семья (муж, жена, ребенок). И жизнь разума в своем диалектическом движении также пульсирует тройными ритмами тезиса, антитезиса и синтеза.

Флоренский предчувствует какую-то глубокую связь между всеми этими троичностями, но какова она — «это вечно бежит от понимания, именно в тот момент, когда хочешь почти найденную связь пригвоздить словом». Тем более это затруднительно по отношению к содержанию связей внутри Св. Троицы. А между тем внутреннее содержание их разворачивается из нее самой. Символ веры есть не что иное как разросшаяся формула «Во имя Отца и Сына и Св. Духа». Этим выражается, по Флоренскому, «ветвистое и широкосенное древо горчичное жизнепонимания христианского, как разросшееся зерно идеи единосущия». Отец, Сын и Дух Святой — неотделимы друг от друга и в то же время не сливаются друг с другом. Восхищение вызывает у Флоренского величие никейских отцов, верою победивших рассудок и дерзнувших выразить словесно невыразимую тайну троичности, единосущность трех ипостасей.

Попытки разграничить термины «ипостась» и «сущность» должны были вести и на деле вели к рационализированию догмата, к «сечению Несекогого», к так называемому тритеизму или трехбожной ереси. Но первый Вселенский собор, состоявшийся в 325 г. в Никее, заложил догматические основы Единой Святой Соборной Апостольской Церкви на многие века вперед. Собор 318-ти указал на реальное единство в догмате и одновременно на реальное различие. Формула «единой сущности» и «трех ипостасей» одновременно отождествляет и различает термины «ипостась» и «сущность». Равновесие обоих начал — единства и различности — Флоренский находит уже у александрийца Афанасия Великого, этого святителя, «из православных православнейшего», вынесшего, по известному афоризму о нем, на своих плечах никейский символ из бури сомнений, и позднее поколение назвало его спасителем Церкви и столпом православия.

Творя подвиг веры, православные искали должного, высшего. Ставя вопрос, нужно ли мыслить в Боге три действительных Лица, три нераздельных единства Божественной сущности, они отвечали категорическим утверждением.

А вот, например, ариане, спрашивая, можно ли мыслить троичность Божественных Лиц при нераздельном единстве их сущности, отвечали, что нельзя. Внутренне самооберегаясь, они расчетливо выпрашивали: «А не потребует ли Истина жертвы от нас?». И, завидя сад гефсиманский, пятились назад, отказываясь принимать немыслимое, и «потому» для них невозможное. «И те и другие, — заключал Флоренский, — делали свободный выбор; однако ариане употребляли свою свободу на рабство себе, а православные — на освобождение себя от плена плотской ограниченности»<sup>77</sup>. Здесь же — религиозное начало моральной свободы выбора.

Если выбор сделан в пользу добра, то это — нравственный выбор, превосходящий состояние моральности в высшей точке ее потенций: не свободный выбор между добром и злом, а свободный выбор добра, добровольное принятие добра. Добровольность означает более высокую степень моральной свободы, переход к нравственной свободе. Сущность возвышения — в содержании выбора. Решение выносится не по тому или иному частному вопросу — происходит жизненный выбор, принятие направления всего жизненного пути. Многим это кажется добровольным рабством, парадоксом свободного принятия несвободы, концом возможности дальнейших моральных выборов и решений, отказом от личной свободы, даже утратой своего я. Обсудим это последнее обстоятельство.

Существует единство рационального самосознания, известное как самоидентичность, как абстрактное и формальное тождество — «я есть я», выражаемое также логическим законом тождества «А есть А». Но такая же самоидентичность присуща и недуховным предметам. Камень тоже есть то, что он есть, тождествен себе. Возникает вопрос, в чем же заключается единство самосознания с самим собой, что именно составляет в нем самоидентичность?

Что с чем составляет целостность? Попытка конкретизировать «тождество с собою» связана с опасением, что единство самосознания, единство не непосредственно с собою, а

через что-то другое, неминуемо потеряется в **отношении** к другому, в опосредовании другим, поскольку под опосредованием обычно понимают опосредование другим лишь как чем-то внешним и инородным. Но опосредования бывают и внутренними, такими, которые в совокупности своей образуют живую связь целого, с отношениями между элементами его не как механическими, внешними, но отношениями и связями органическими, внутренне необходимыми. И «элементы» не «размываются» и не исчезают в этих **отношениях** друг с другом и с целым, а удерживают свою «особенность», свою самостоятельность. Таковы нормальные семейные (и шире: общинные) отношения и связи. Будучи внутренними (интимными, сердечными, душевными), они вместе с тем ясны и прозрачны. Эти отношения составляют аналог того, что содержится в молитве Христа, выражающей средоточие единства триады «я — ты — мы»: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). На этой же «модели» отношений уясняется и проблема конкретизации самосознания, придания ему внутренней содержательности, выводящей за пределы формального тождества «А есть А». Семья, община сами по себе составляют нравственное единство, основанное на взаимном доверии, на связи людей не как чужаков, а как «друзья своя». Каждый осознает себя не через противопоставленность другим, а через сопоставленность и единство с другими и через срашенность (срашенность и есть конкретность в противоположность дискретности) с общностью как с целым.

Подлинно личностная свобода, как полагают отечественные религиозные мыслители, проистекает из соборности, уже содержащейся в Божественном триединстве. Зеньковский делает акцент на привязанности нашей свободы к соборности. Как дети чувствуют себя свободными именно тогда, когда они с родителями, а не тогда, когда они от них отдалены, так и мы тем свободнее, т.е. тем более становимся самими собой, чем больше живем в Боге.



Это свобода с Богом, который сам триедин; это свобода в Церкви, которая многоедина и содержит в себе Божественное триединство.

Церковная соборность охватывает прежде всего духовную жизнь. Соборная природа церковного сознания была явлена в Пятидесятницу, при основании новозаветной Церкви, когда живущий в ней Дух сошел на апостолов, пребывающих единократно вместе<sup>78</sup>. Как Церковь постигается верою, так верою постигается и одно из коренных качеств ее, соборность, о чем гласит символ православной веры. Хомяков настаивал, что вера не может быть, как в протестантизме, частным делом, ибо вера — от соединяющего и единого Духа и потому всегда есть нечто общее, общее дело. Соборное дело. «Соборность», как полагал славянофил, не совпадает с «общественностью», «коллективностью» или «корпоративностью». В его понимании соборность не есть человеческая, но божественная характеристика Церкви.

Церковь опознается, согласно православному учению, верой как некое живое многоединство общей цельной жизни верующих. Качественные характеристики соборности имеют приоритет и перевес над количественными, производными. Божественное триединство есть прежде всего не количество, а качество. Это же присуще и соборности, и общинности. Бердяев настаивал и особо подчеркивал, что соборность не есть коллектор множества, не внешнее соединение в коллектив, а есть внутреннее, качественное начало в человеке, в самой его личности. Едва ли не равнодушие высказывает Иисус Христос к количеству в религиозной общине, собирающейся во имя Его. Важно именно качество объединения, качество единства.

Церковное единство может быть уже там, «идеже двое или трое» собрались во Имя Христово. Такие ячейки церковности или поместные церкви фактически могут и не знать друг о друге, не находиться в прямом общении между собою, и от этого их единство в Духе не становится меньше. Не следует смущаться также тем, что соборное единство зачастую

объемлет не троих, а более широкое множество. Количество здесь не имеет значения. Оно может иметь значение лишь для внешнего усмотрения. Соборность — не множество, а многоединство.

При обсуждении значений соборности Хомяков указывает один из признаков «собора», слова, выражающего идею собрания: «единство во множестве». «Единство во множестве» и в самом деле неотделимо от соборности. Л. Е. Шапошников в своем исследовании философии соборности постоянно отмечает не только в связи с Хомяковым, но и во всей своей работе единство во множестве как определяющий признак соборности, позволяющий распознать ее среди других формообразований. На этом основании он сближает идеи универсализма в немецкой классической философии, прежде всего шеллингову идею всеединства, со славянофильской идеей соборности.

Верно, что Хомяков (отдававший должное Шеллингу как «воссоздателю цельного духа») и другие славянофилы опирались не только на национальные традиции. Однако на тезис Шапошникова надо возразить, что «единство во множестве» (как и «множество в единстве») — широко распространенное, и не только в философствовании, положение, ставшее общим местом в рассуждениях. Приложимо оно к различным, не только духовным, но и просто органическим формообразованиям. И не оно служит определяющим признаком соборности. Иначе для исследования соборности достаточно было бы и натуралистического подхода, которым и ограничиваются, когда приравнивают явление соборности к «муравейнику» или «пчелиному рою».

И не имеющие никакого отношения к соборности, и даже противники ее широко используют представление о «единстве во множестве». Это единство может оказаться весьма противоречивым, готовым к распаду. Таково, например, федеративное объединение. У того же Хомякова читаем: «Всякая федерация заключает в себе безмолвный протест против одного общего начала. Федерация случайная дока-

зывает отчуждение людей друг от друга, равнодушие, в котором еще нет вражды, но нет еще и любви взаимной»<sup>79</sup>. Даже «органического единства» для характеристики соборности недостаточно. «Органичность» есть необходимое, но еще не высшее в определении соборности. Определяющий признак ее в общей форме установил Вл. Соловьев. В его магистерской диссертации появилось важное соображение о единстве в соборном начале, именно о духовном характере этого единства<sup>80</sup>.

Единство во многом и, если угодно, стройное единство представляет и католицизм. Но даже «органичное» — еще не есть то духовное и подлинно свободное единство, каковое требуется для соборности. Отступление от первоначально единой соборной апостольской Церкви было одной из причин, повлекших в дальнейшем римскую Церковь к расколу на Церковь католическую и протестантскую, в каждой из которых обнаружилось, как уже отмечалось, зафиксированное Хомяковым внутренне противоречивое положение дела: в католицизме — единство без свободы, в протестантизме — свобода без единства, тогда как в соборной жизни православия удержаны, по мысли русского философа, единство в свободе и свобода в единстве. Соборное единство, считал он, дано прежде всего в Церкви. В ней человек находит себя, **«но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, с своим Спасителем»**. И не в том сила, поясняет Флоровский мысль Хомякова, что раздельное множество собирается в единство, не в простом сложении или сопряжении человеческих возможностей. «Сила единства в том, что единит во истину только Дух Животворящий. **Не согласие как таковое, но согласие в Церкви**, т.е. во Христе и в Духе, обеспечивает и свидетельствует истину»<sup>81</sup>.

Когда в православном философствовании подчеркивается, что тайна Церкви как братства и любви — во Христе, тайна свободы — в соборности, т.е. свобода обретается только через любовь и братство, то этим глубже характеризуется соборное единство, чем в формулах о единстве в многообра-

зии и многообразии в единстве, в которых не схватывается специфический характер рассматриваемого единства. И оно с легкостью может истолковываться как внешнее разнообразие, как собрание разнокачественностей, не обязательно представляющих собой духовное единство, даже органичное единство, и под такое понимание может быть подведен всякий плюралистичный феномен, всякий конгломерат. Далее, понятием единства в многообразии покрываются всякого рода **вещные** единства, но оно не включает в себя необходимым образом **личностные** единства, а включая их, может охватывать наряду со свободными объединениями и насильственные (напр., каторжан), и потому не может служить сущностным выражением соборности. Наконец, в понятии «единство в многообразии» нельзя усмотреть именно свободного единства, хотя легко будет допустить, что единство в многообразии не исключает анархию, что никак не связано ни с подлинной свободой, ни с соборностью.

## ГЛАВА III

# ПРАВСТВЕННАЯ СВОБОДА И СОБОРНЫЕ РЕШЕНИЯ

### Свобода воли и внутренняя необходимость

После исследования вопроса о том, в какую форму должно быть облечено единство, чтобы быть свободным, следует подвергнуть более тщательному рассмотрению условия, при которых «необходимость перестает быть неволей, а свобода перестает быть произволом» (Вл. Соловьев). Для русской религиозной философии словом «соборность» уже предрешиен тот же ответ на второй вопрос, что и на первый. Но кроме ответа должен быть показан путь решения, и это составляет задачу данной главы.

Произвол либо причисляют к низшей ступени свободы, либо считают извращенной или ложной свободой, либо, наконец, вовсе не свободой. Детерминисты натуралистического толка усматривают в произволе именно не-свободу, указывая на обусловленность всех наших свершений не только внешними воздействиями, но и преобладающими мотивами, действующими в нас и определяющими наши поступки.

Настаивая на обусловленности поступков мотивами, сторонники детерминизма защищают вменяемость человека, полагая, что немотивированность, самопроизвольность актов выбора делала бы человека игрищем его собственных капризов и устраняла бы ответственность за поступки. Между тем натуралистический детерминизм, не признавая автономии воли, в свою очередь, ведет к отрицанию моральной ответственности, в пределе — к отрицанию свободы воли субъекта, я которого оказывается лишь полем (а воля — равнодействующей) борьбы мотивов. Но тогда приходилось бы

утверждать наличие «мотивов без воли», т.е. без я, что противоречило бы и внутренней очевидности, и здравому смыслу, и смыслу понятий «воля», «субъект», «я».

При наличии ряда различных мотивов психологический детерминизм объясняет выбор и решение как результат преобладания сильного мотива, например, мотива, проникнутого наиболее интенсивным чувством. Но этим наша психическая жизнь превращалась бы в демонизм страстей, тянущих человека каждая в свою сторону, так что побеждать должен тот бесенок, который сильнее тащит. Человек одержим своими страстями — бесами, значит, не владеет собой. Что же тогда есть наше я? Где наша свободная воля? И свободна ли она? Способна ли человеческая воля выбирать между мотивами, или же она только приводит в действие наиболее сильный из них? Выдавая силу мотива за причину его победы (как в спорте: «побеждает сильнейший»), нередко затем впадают в порочный круг, так как за критерий силы мотива принимают его практический результат: победу над другими мотивами (так сказать, «по плодам» узнают его).

Достоинство морального субъекта проявляется в том, что он в своих поступках может не подчиняться мотивам, а сам воздействовать на них. Потому он и морально свободен. Поступок определяется его волей, а не мотивами. Один и тот же мотив, например чувственное удовольствие, побуждает одного человека к действию, а на другого при тех же самых условиях совсем не действует или вызывает отвержение мотива, т.е. для одной воли это есть действительный положительный мотив, для другой — нет. Значит, сама воля и направление ее действий определяется не мотивами, а характером субъекта. Мотивы суть только поводы для действия воли, которая сама и есть производящая причина действия. Значит, сам субъект как волящий начинает действовать «из себя» или от «себя».

Уточним. Волящий субъект не всякий раз действует вопреки мотивам, он может выбирать тот или иной мотив и следовать ему. И поступок является результатом взаимодействия

волевой активности субъекта и игры мотивов. Но определяющая роль в этом взаимодействии принадлежит субъекту, волевому началу в нем.

Как уже сказано, у разных людей один и тот же мотив может приводить к различным, даже противоположным поступкам. Например, мотив зависти может одного толкнуть на низменные деяния, вплоть до преступления, другому же дать повод к преодолению своих недостатков. Завидовать «по-хорошему» — значит быть способным и стремиться превращать мотив зависти в мотив благородного свойства, преобразовывать и направлять себя к совершенствованию.

Чтобы постичь особенности нравственной свободы субъекта, имеет смысл обратить внимание на некоторые свойства его человеческой природы и уяснить отношение различных характеров людей, их натуры к этой свободе. Природа, натура человека полагалась со времен Спинозы корнем свободы: свободно существо, действующее в соответствии со своей природой, по внутренней необходимости ее. Такое понимание свободы распространялось не только на материальную, но и на духовную природу человека. Полагая свободу в «природу» человека как деятеля, можно легко впасть в такой детерминизм, который низводит свободу до одного только наименования. Ибо природа всегда автоматична, стихийна. Человек, действующий по необходимости своей природы, оказывается «духовным автоматом», подобно тому как физическая система представляет собой «материальный автомат». Ведь всякая вещь реагирует на внешние воздействия сообразно своей сущности, а естественная, антропологическая сущность всякого человека — его характер. Будучи в рабском подчинении у своей природы (характера), человеческое **я** неспособно на самоопределение. Но тем самым **я** оказывается в противоречии со своим понятием.

Представление о несвободе поступков, вытекающих из естества конкретного индивида, усиливается утверждением о неизменной природе, лежащей в основе единообразия актов, провоцируемых одними и теми же мотивами. Иначе го-

воря, предполагается, что 1) поступки данного индивида, вызываемые одними и теми же мотивами, отмечены постоянством естественного закона и совершаются со строгой необходимостью; 2) природа каждого человека косная и неизменная: «Каков в колыбельку, таков и в могилку». Кто раз совершил что-нибудь хорошее или дурное, от того в сходной ситуации следует ожидать такого же поступка.

Нередко стремление оправдаться ссылкой на детерминированность своих поступков («я не мог поступить иначе») является не чем иным, как намерением снять с себя ответственность: «Таков уж мой характер! Природу не изменишь!». Пусть такой человек и в самом деле определен в своих действиях не извне, а свойствами своей природы. Но так определяется и всякое индивидуализированное бытие. Оно предопределено своими неизменными свойствами, стало быть, несвободно. Такою внутренней детерминацией подрывается свобода воли: я таков, каков есть, и никакие мои усилия не могут изменить мою волю; ее особенности — в моем характере, в моей природе как неизменном субстрате моих основных духовных качеств, и я не могу даже захотеть изменить их, тем более пересилить себя и изменить себя, так как это означало бы перестать быть собой. И это называют твердостью и неколебимостью характера, постоянством и силой воли!

Похоже, что признание внутренней субстанциальной детерминации подрывает свободу изнутри. Надо разобраться в вопросе: как и почему при признании и даже при опоре на факт внутренней детерминации и притом в случаях, когда действует высшая необходимость, нравственная (определяемость человека его второй природой, духовной), — свобода не только не отвергается, но утверждается с особой настойчивостью? Не иллюзия ли это, что сама внутренняя необходимость и есть свобода? Не получается ли так, что под свободой в таком случае подразумевается лишь некоторая разновидность необходимости, что свобода есть лишь иначе поименованная внутренняя необходимость?



Если последняя и самая глубокая необходимость — внутренняя, то стоит присмотреться к детерминации, происходящей не от внешних и низших факторов, а от сердца и убежденности. Именно здесь находит свое утверждение точка зрения «свободной необходимости». Дух и сердце, подчиняющиеся только своему собственному закону, добровольно утверждают то, что необходимо.

При такой установке выбор должен бы быть морально исключен. Многие относят к исключительно совестливым людям тех, для кого невозможность действовать иначе определяется не физическими или психическими, а высшими причинами, дающими непреклонную уверенность в правильности и непреложности поступка. Парадоксально: поборники свободы волеия, таящего в глубине горделивое «что хочу», свою неприязнь к общинному быту — именно ввиду, как они полагают, «отсутствия» в нем свободы выбора — совмещают с восхищением лютеровским афоризмом «На этом стою и не могу иначе!», морально исключаям всякую альтернативу и всякий иной выбор. Установка «Не могу иначе!» не всегда направлена на утверждение высших нравственных ценностей, и нередко в ней проявляется упорство в отстаивании такого, что весьма далеко от моральности и даже противоречит ей. Личность способна с неменьшим пафосом неотступно и фанатично отстаивать заблуждения, ложь, может непреклонно «стоять на своем», пусть даже мелком и ничтожном. Волонтаризм здесь ищет оправдания в крайнем детерминизме (в религиозных контекстах — в «божественной предопределенности»).

Проблема свободы и необходимости с особой остротой встает перед исследователями в области нравственности, когда приходится иметь дело со «второй» природой человека. Нравственно-духовная природа человека — тоже природа, и тезис о свободе того или иного человека как следовании необходимости нравственного его склада, нравственной природы испытывается и в этой сфере, обретая в ней, помимо уже рассмотренного, и такое выражение: злой по приро-

де человек свободен в зле, а добрый по природе свободен в добре. Добрый человек добр не случайно и не произвольно, и тем не менее он настолько не испытывает принуждения к добру, что, как говорится, даже сами врата ада неспособны заставить его изменить свое поведение. Так же обстоит дело и с поступками злого человека; он отнюдь не ощущает принуждения, но совершает их по своей воле, а не против нее. То, что Иуда Искариот предал Христа, определилось сущностью его характера, и все-таки он предал Христа не вынужденно, а в соответствии со своей (предательской) природой, т.е. вполне свободно.

Утверждению об устойчивости и неизменности нравственного настроя таких индивидов могут противоречить факты, но им находят объяснения, восстанавливающие и идею детерминации, и наличие при этом свободы воли, т.е. свободы человека — при всей детерминированности — обращаться от зла к добру и наоборот. То, что в злом человеке возможно пробуждение доброго духа, также по необходимости заключено в его природе.

При последовательном проведении точки зрения детерминированности и, если угодно, предопределенности поступков того или иного человека его неизменной природой пришлось бы заключить, что никакие усилия воли, направленные на изменение характера, не могут иметь успеха. Если они как будто удадутся, то значит, и удача эта с точки зрения «предопределения» проистекает из особенностей духовной субстанции данного индивида, так что победа над собой будет мнимой: просто обнаружились сначала дурные, а затем хорошие свойства природы, причем те и другие, равно как и порядок их проявления, были предreshены характером его субстанции, и нет в таком «самоопределении» никакой заслуги.

Отвергая всякую возможность изменения нравственного характера индивида, крайние детерминисты психологического толка сводят преобразования, со временем происходящие в нем, к «хитрости» рассудка, к приобретаемому с годами и опытом искусству скрывать страсти, чтобы достигать

своих целей иными путями, чем делает это неопытный человек. И уж куда как убедительным выглядит приводимый в качестве довода за «неизменность» характера пример, когда о человеке, которому доверяем, но обманувшему нас, мы не скажем, что у него изменился характер, а отнесем этот факт к своему заблуждению, сочтем, что это мы ошибались в нем.

Такая трактовка верна для отдельных случаев; возведенная же в принцип она не решает вопроса о возможности изменения характера: если ты — трус, лицемер, лжец, то таким и останешься до самой смерти, если до поры до времени ты не проявляешь изначальных особенностей своего характера, значит просто не подвернулся еще случай.

Когда утверждают, что действует не сам человек, но добрый или злой дух в нем, то в самом строгом смысле верна только вторая половина высказывания, ибо добрый ли, злой ли дух — в нем, в человеке, и он субъект деяния. Ответственность за злодеяние несет он, потому что обладает свободой выбора между добром и злом и сам попустительствует действию в себе доброго или злого начала. И допустить моральное зло может лишь существо, обладающее свободой для осуществления добра.

Возможность выбора — именно как возможность — должна непременно быть, без нее не пришлось бы говорить о положительной свободе. Но ведь нравственный выбор никогда не исчезает, всегда открыта возможность нравственного совершенствования, выбора между хорошим и лучшим, лучшим и наилучшим. Другое дело, что чем свободнее воля, тем меньше приходится испытывать муки выбора и увереннее принимать решения. И чем больше необходимости в принятии именно данного решения, а не иного, тем меньше значат препятствия к его принятию, тем свободнее мы осуществляем выбор.

А как же быть с характером? Говорят, что его не перестроишь. Но человеческое **я** не тождественно характеру, не сводится к совокупности тех или иных черт его и не определяется ими, а само может обуславливать их. **Я** относится к

более высокому «царству бытия», чем совокупность способностей, наклонностей и т.п., составляющих характер. Как субъект, я, человек сам полагает цели. И полагает их в соответствии со своим характером, со своей природой. А из сказанного о нравственной природе вытекает, что имманентная целесообразная деятельность детерминирована, что цели того или иного человека определяются характером его нравственной природы, его духовной субстанцией. Не остается ли свобода человека в плену у субстанциальности?

Конечно, мы имеем дело не просто с внутренней детерминацией, а с целесообразной, с целевой детерминацией. Воля действует целенаправленно, в отличие от тела, подчиняющегося лишь закону естественной причинности. Но не все ли равно, детерминирован человек воздействующей на него естественной или телеологической причиной? Он только испытывает воздействие и в ответ производит необходимые свойственные его природе следствия. И поскольку каждая вещь реагирует на причинное воздействие соответственно своим свойствам, то не ими ли определяется и сама вещь? Не значит ли это, что и человек, подобно природной вещи, предопределен своими свойствами, в интересующем нас случае — свойствами своей нравственной природы, и, стало быть, не свободен?

Однако такой взгляд может сформироваться при истолковании «природы» как «вещной» и неизменной субстанции. Возможно и иное понимание субстанции, решительно меняющее статус свободы, когда субстанцию мыслят не как пребывающую неизменною сущность, а как творческий источник бытия, способный к самоопределению.

«Субстанция есть субъект» — эта ценная мысль немецкого идеализма приводит к пониманию субстанции как потенции, возможности неоднозначных осуществлений. Н.О.Лосский ввел в оборот понятие субъекта как изначально свободного «субстанциального деятеля», полагая, что таким должно быть духовное понятие субстанции, т.е. лейбницеvская «духовная субстанция» должна быть не только

обозначена «духовной», но еще и понята адекватным способом, постигнута духовно. И только такое понимание сущности дает возможность понять ее как носителя свободы и позволяет избежать односторонности натуралистического детерминизма, который все сводит к необходимости, и волюнтаризма, абсолютизирующего свободу воли.

В самом деле, «жесткий» детерминизм утверждает свою вездесущность без привлечения свободы, все объясняя необходимостью. А воображая мир абсолютно свободным, не подчиняющимся закону причинности, мы получаем представление о хаотическом состоянии мира, состоянии более низком, чем подчиненность всеохватывающей природной необходимости. Нужен сбалансированный подход. Понятие свободы требует понятия необходимости как своего противовеса. Левицкий (вслед за Вышеславцевым) подытожил альтернативу обеим крайностям, показав, как спасти свободу, не устраняя необходимости и не впадая в волюнтаризм. Необходимость не должна поглощать свободу. Между этими понятиями существует «диалектическое напряжение» — они суть противоположности, не уничтожающие, а «питающие» друг друга<sup>82</sup>. При таком подходе устраняется как разрыв между свободой и необходимостью, так и поглощение одной противоположности другою или отождествление их.

### **Свобода и возможность**

Свобода предполагает возможность выбора, т.е. возможность неоднозначного осуществления. Отсюда следует, что устранение самой возможности выбирать иное, отсечение возможности другого направления реализации свободы равносильно устранению свободы. Но однажды принятое решение и утверждение человеком нравственного образа жизни, выражающегося в «невозможности поступать иначе», является отвержением всякой альтернативы и всякого выбора. Не полагается ли тем самым и конец свободе? Не превращается ли тогда человек в «автомат добра»?

Что так может случиться, это несомненно. Но нам всегда открыт и путь совершенствования, и выбор: остаться на достигнутой ступени нравственности или возвыситься к новой (а таким ступеням несть числа); открыты возможности выборов и решений продвигаться от меньшего совершенства к более высокому, к большему добру и к высшему добру. И нет такой ступени, на которой можно было бы остановиться (даже святому) и на заповедь: «Будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный» — ответить: «Я достиг», «я совершенен».

Нравственная жизнь человека — не застывшее бытие. Можно восходить к святости, но можно отказаться от совершенствования, деградировать и опуститься до скотства. Можно выбирать.

«В свободе таится **возможность** и высочайшего добра и низменнейшего зла... **Возможность** (но не действительность) зла есть условие возможности и действительности добра»<sup>83</sup>. Такими положениями моральная **необходимость** добра не устраняется из поступков. Для свободного выбора всегда остается и должна оставаться **возможность иного**. Моральная свобода подразумевает выбор и требует решения; решать необходимо, но нет моральной необходимости выбирать зло. Моральная свобода, свобода к добру и злу, означает возможность зла, но не необходимость творить зло.

Необходимо добро. Оно есть должное, которое полжит реализации. Нужно решение и действие, чтобы должное не оставалось только должным. «Наша свобода, — пишет Левицкий, — не  $\leq$  витает  $\leq$ , а обременена необходимостью решения. Она есть свобода  $\leq$  к бытию  $\leq$ , а не  $\leq$  от бытия  $\leq$ »<sup>84</sup>. **Возможность** никогда не перейдет в действительность, если не будет оплодотворена категорическим императивом необходимости. **Необходимость** присутствует уже в акте выбора и осуществлении одной из возможностей.

Мы стремимся воплотить **ценные** возможности, чтобы реализовать и утвердить не просто существование чего-либо, но ценного, и потому должного быть осуществлен-

ным. Возможное становится действительным посредством того, что должно быть<sup>85</sup>. Возможное реализуется только посредством приращения категорического императива должного. В сфере этических ценностей должное превращается в живой голос совести.

Не осуществленные возможности еще свободны от «тяжести бытия», и в этом смысле человек потенциально свободен. Возможность положительного нравственного решения либо осуществляется, давая ценный плод, либо искажается в процессе воплощения в действительность. Неосуществляемая, как и осуществляемая возможность сопряжена с ответственностью, ибо невоплощение, как и воплощение данной возможности нередко носит судьбоносный характер, и человек ответствен за принимаемое решение.

В сфере нравственно должного возможность становится реальной (а не только формальной), но она отягощена ответственностью, о которой ревнители свободы, стремящиеся шире распахнуть двери для разного рода возможностей и их свободного выбора, нередко забывают и предпочитают качественно усеченную свободу, свободу без ответственности. И это свидетельствует об утрате объективных ценностных ориентиров или извращении их, что выражается, например, в принятии формул: «После меня хоть потоп», «Каждый за себя, один Бог за всех», — формул индивидуализма, отражающих, по словам Достоевского, «основную идею буржуазии», ее нравственный принцип.

Вопрос о строении иерархии ценностей еще недостаточно разработан. Каждый сам устанавливает для себя определенную иерархию ценностей и руководствуется ею в жизни. Выбор той или иной ценности в качестве определяющей и принятие соответствующего ей решения есть акт свободы. Каждый сам полагает себе основные цели. Но полагает их сообразно своей ценностной ориентации. Ценности первичнее целей. Мы выбираем цель по ценностному ее содержанию. Хорошо известны мысли Достоевского о душевно-духовной жизни коллективного субъекта, русского народа; она

протекает под знаком высшей ценностносообразности, несмотря на все срывы и отступления от нее как идеала, идеала нравственно-религиозного. В обычном естественном своем течении нравственная жизнь нашего народа реализуется и так и сяк и наперекосяк. «Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа — Христос... и в высшие, роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее, всенародное дело свое всегда по-христиански»<sup>86</sup>.

Эту ценностно ориентирующую идею, наряду с идеей «народа», коллективного «я», а также идею «индивидуума» интенсивно разрабатывала русская философия. Индивидуум рассматривался не отгороженным от других и от мира, а единственным в своем роде, незаменимым и неповторимым звеном универсума, занимающим определенное положение в нем, значимым для всего мира и, что не менее важно, имеющим свое идеальное назначение. Это назначение может исполняться или нет (может быть не найдено, не угадано, как у лермонтовского героя — Печорина), но оно есть и составляет идею индивидуального я, надэмпирического субъекта.

Если бы природное я в индивидуе, представляющее его характер, т.е. совокупность определенных его свойств, например честолюбие, жадность и т.п., если бы это эмпирическое я было предоставлено самому себе, то поведение человека осуществлялось бы по «велению природы», с принудительной необходимостью. Иначе — с идеальным я. Оно определяет должное направление поведения индивидуума. Детерминанта поступков для идеального я — уже целевая, не «природа» его, а путеводная звезда, нравственный долг, который, однако, может быть и нарушен.

Н.О.Лосский выразил труднейшую мысль об отношении идеальной сущности этого я к природной сущности его, самим же субъектом так или иначе формируемой и преобразу-



емой. Когда идеальное я творчески осуществляет себя в поступках, когда оно одобряет свои действия и повторяет их в сходных условиях, тогда в нем упрочивается и входит в привычку это самое направление действовани<sup>я</sup>, посредством чего и формируется [эмпирический] характер данного я. «Всякое я само **создает свой характер**, постепенно вырабатывает его... эмпирический характер индивидуума есть совокупность правил действовани<sup>я</sup>, усвоенных им самостоятельно, а не навязанных извне»<sup>87</sup>. Мысль Лосского можно выразить кратко так: эмпирическая «природа» индивидуума есть не что иное, как опредмеченная свобода, или реализованная через его собственное решение свобода, перешедшая в «застывшее» бытие.

Если утверждения Лосского о всяком я, самостоятельно созидающем свой характер и т.п., чрезмерны, то они не лишены того в сущности верного содержания, что я претворяет те или иные свои потенции в эмпирии, превращает возможность в действительность, преобразует действительность в соответствии со своими ценностями, идеалами, целями, долгом, в частности, изменяет по своей воле характер, психическую и нравственную природу, так что он оказывается сплавом природного и духовного. И характер не может считаться непременно косной и неизменной природой. Сама натура человека, по крайней мере отчасти, действительно является продуктом самодеятельности субъекта, продуктом свободы, застывшим, но не вовсе закостеневшим и не столь уж неподатливым изменению результатом творческого созидания. В натуре того или иного индивидуума, таким образом, можно различить кроме естественной природы свободу духа, перешедшую в необходимость природы. Натура, природа отдельного человека представляет собой в известном отношении некоторую состоявшуюся возможность, возможность, претворенную в наличное бытие.

Особое место среди возможностей занимают такие, о которых говорят: «Совершилось невозможное». Этический аспект «овозможивания невозможного» заслуживает особо-

го внимания, поскольку в нем заключена более высокая степень свободы, чем та, что присутствует при выборе между имеющимися возможностями.

Подлинная свобода означает нечто большее, чем только выбор между данными возможностями, между преднайденными путями выбора. Свобода в этом более глубоком смысле означает творческий поиск и выбор новых путей и возможностей; она, по словам Левицкого, «есть выход из круга данностей, есть прорыв к новому, есть внесение новизны в бытие, есть усмотрение и реализация новых ценностей»<sup>88</sup>.

Эта свобода заключается в способности человека действовать вопреки своей индивидуальной «природе», против сложившихся склонностей, в способности свободно творить себя, свою новую природу, формировать отличные от первоначальных склонности. Чтобы мысль о том, что воспитатель сам должен быть воспитан, не уходила в дурную бесконечность, в ней должно быть заключено представление о самовоспитании. И о перевоспитании себя. Если по «естественной» своей природе мы обладаем врожденными склонностями, то по духовной природе не predeterminedены ими и можем «творить» себя, преобразовывать свою натуру.

Когда не учитывают направленность воли к добру или злу, т.е. рассматривают безотносительно к моральному содержанию, ее возможности представляются беспредельными. Появляется ощущение безмерности свободы. Но при этом активность человека может ограничиться, с субъективной стороны, пустой мечтательностью, с объективной — суетой или направиться на путь разрушения, а не созидания. И тогда можно «натворить» такое... Ибо свобода может деградировать и принимать извращенные формы. Сталкиваясь с их нежелательно частым самообнаружением, заключают о «радикальном зле» в человеческой природе.

Но человек как духовное существо может возвыситься над своей природой, над своим характером. И потому возможен в нем поворот к добру. Он может возжелать и силою своей воли перебороть «природу», изменить характер и в этом

смысле духовно творить себя. В таком самопреобразовании, в нравственном творчестве и проявляется положительная, истинная свобода.

### **Многоединство и «хоровое начало»**

Православные мыслители утверждают и истину, и свободу в причастном Абсолюту целостном единстве, прежде всего в церковной соборности. В этом русле рассуждает Зеньковский об истинной свободе: «Поскольку мы живем в Церкви, постольку мы и становимся «истинно» свободными. Поэтому и верно то, что было любимой идеей Хомякова, Киреевского, Самарина, — что только в Церкви мы обретаем самих себя»<sup>89</sup>. Значит, если акты свободы не связаны с Христовой соборной Церковью, то свобода в них теряет свою истинность; если жить по расхристанной своей воле, как хочется «человеку из подполья» (а хочется ему «по своей глупой воле пожить»), то свобода будет мнимая; реальной она может стать, но в делах разрушения, а не творческого созидания.

Свобода духа есть условие возможности познавать истину. Само познание истины приносит в свою очередь духовное освобождение. Это не порочный круг, а моменты взаимобусловленностей, причем включенные в единство более широкое. Вместе с добром и красотой истина образует духовное триединство, такое, вне которого она была бы несовершенной, не имела бы, по выражению Вл.Соловьева, «достойного бытия». «...Эти три, — писал он, — живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир... Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме»<sup>90</sup>.

Возвеличение истины за счет умаления двух других составляющих, провозглашение ее независимости от добра и красоты вело бы к обоготворению истины. Но точно так же расторжение свободы с истиной (как и истины — с добром и красотой) вело бы к идололатрии свободы, к освящению права на произвол. Без выверения на истинность свобода может оказаться мнимой.

Свобода самоценна, но не самодовлеюща. Она не может быть ни высшей целью человеческого существования, ни самоцелью. Свобода есть «необходимое условие достижения истины и жизни в истине (Левицкий). Дерзание свободы должно совершаться во имя ценностей, более высоких, чем она сама, иначе свобода направляется на гибельные пути простого самоутверждения и самоуслаждения, впадает в стагнацию и подвергается тому самому разрушению и исчезновению, от которого ее хотят уберечь.

Очень важно знать контекст, в котором свобода удерживает свои положительные достоинства. Кроме того, что уже сказано, приведу соображения Степуна на этот счет. Подлинная свобода, на его взгляд, это свобода творческого раскрытия истины. Истина одна, но пути к ней разные. У каждого из нас свой. А это значит, что свобода может быть всякий раз неповторимым актом неповторимой личности. «Свобода есть... необозримо-разветвленная сеть путей, по которым единая истина нисходит в жизнь, а жизнь восходит к истине»<sup>91</sup>.

Основная мысль философа заключается в полагании триединства истины, свободы и личности как основы «всякой христианской общественности». При разрыве связей в триаде смысл каждого элемента ее извращается. В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу всех против всех. При пренебрежении личностью вместо свободы получается пассивное послушание. (Другими словами, в человеке, не ставшем личностью или утратившем ее, свобода искажается, деградирует до пассивного послушания.) В этих утверждениях нетрудно распознать уже приво-

дившиеся тезисы Хомякова о свободе в протестантизме, католицизме и православии. Переформулированная, мысль Хомякова получает у Степуна оригинальное развитие: «Послушание истине не терпит... пассивного подчинения ее раз навсегда готовой и для всех одинаковой форме... послушание истине требует активно-творческого раскрытия ее в себе и воплощения ее через себя»<sup>92</sup>. Послушно принимаемое или насильственно поддерживаемое идеологическое единообразие не имеет ничего общего с добровольным свободным единением. Поэтому приверженцам соборного единства как единства в свободе, нет оснований принимать всерьез нарекания в склонности к тоталитаризму.

Признание свободного многообразия в церковном единстве распространяется в православии и на саму сферу богословствования. Булгаков указал на ряд своеобразных и ярких индивидуальностей, взгляды которых весьма несхожи и, однако, вписываются в православие: митрополит Филарет и Бухарев, Хомяков и Соловьев, Достоевский и Леонтьев, священник Флоренский и Бердяев — все они выражают, каждый по-своему, православное самосознание в некоей «богословской рапсодии». В этом православный мыслитель видит красоту и силу православия, а не слабость.

Идея соборности не только разветвляется в многообразии, но и развивается исторически; и в ходе времен обнаруживается преимущественно та или иная из ее сторон. Как в теории соборности дело доходит до выявления в ней идеи свободы (у Хомякова, Бердяева, Вышеславцева), так на практике в наше время возникает потребность в реальном развертывании в соборности (не только в церковной) этого же аспекта, ее неотъемлемого начала — свободы.

Из уст Булгакова прозвучало согласное с множеством других голосов предостережение, точно очерчивающее прежде всего их общий предел: при всем многообразии исторических форм единой церковности нельзя допустить в ней «существенного плюрализма». Речь идет об особом образе церковного единства. Примат может получить идея либо

внутреннего единства, либо внешнего. Если решающее значение придается церковной организации и единство церковной власти сосредоточено в руках единоличного ее представителя, то это католический тип единства. Ему противостоит православный тип, в котором главное заключается в единстве веры, и это внутреннее единство создается как свободное согласие всего церковного мира в его различных общинах, существующих, по меткому выражению Булгакова, «самостоятельно, но не обособленно друг от друга». И этот последний тип сплоченности в многоединстве признается в православии как единственно соответствующий природе Церкви.

Если многоединство выражает связь в себе всего со всем, многостороннюю непосредственную и многократно опосредованную, то возникает вопрос, не страдает ли самостоятельность каждого члена единства, не низводится ли она до функции многочастных отношений? Другими словами, не утрачивается ли «самость» каждого, не превращается ли она в мираж, в фантом? Не рассредоточивается ли каждое во всем настолько, что теряет своеобразие? Не растворяется ли специфическая сущность каждого в совокупности всех отношений, взаимозависимостей, где есть необходимые связи, но нет свободы?

Для ответа можно обратиться сначала к идеалу соборного устройства, каким он изображен Н.О.Лосским в работе «Свобода воли». В высшем «царстве бытия» члены соборной общности, соучаствуя в творении абсолютных ценностей истины, добра и красоты, сохраняют формальную свободу в добре и достигают в то же время совершенной полноты реальной свободы. Формальная свобода означает, что члены этого царства могут отпасть от него; только они не захотят отпадения. Формальная свобода спасает их от превращения в автоматы добродетели, а реальная свобода предоставляет им творческую силу для бесконечного разнообразия в осуществлении красоты, добра и обретения совершенной истины.

Личная свобода в этой сфере не только сохраняется, но наполняется высшим положительным содержанием, становится свободой творчества. Соборное единство служит не преградой и не ограничением, а лоном осуществления, благоприятной средой и, можно сказать, катализатором творческих проявлений каждой индивидуальности, так что всякий творческий замысел члена этого духовного царства подхватывается всеми и становится соборным делом. В этом идеальном обществе, т.е. в предельном его выражении как «Царстве Божиим», индивидуальности не нивелируются, но, напротив, всякое деяние отмечено индивидуальным своеобразием и новизной творчества.

Множественность индивидуальностей здесь не количественная, предполагающая единообразие, а качественная. Но и категория качества оказывается приложимой к ним не в смысле отрицательных проявлений характера или форм развития, связанных с упадком творческих сил, а в смысле нового своеобразного проявления самодеятельности, новых творческих актов. Отношение между творческими индивидуальностями и их единством таково, что «каждый член этого царства внутренне объединен с целым, всего себя отдавая целому и обратно получая все целое»<sup>93</sup>.

Н.Лосский рассуждает об идеальном человеческом бытии как о должном, к которому от существующего состояния нет непреходимой грани. Ибо сохраняющаяся при обособлении индивидов формальная свобода воли, хотя, в силу своей односторонности, понижает творческую активность до последних пределов, но вместе с тем является «залогом возможности возрождения», отправным пунктом к претворению положительной свободы, восхождения к содержательной свободе.

Лосский с такою же уверенностью полагает достижимым, а не только воображаемым, совершенное состояние, к которому пролагается путь «вверх», в Царство Духа, с какою непоколебимой верой рассуждал до него в «Оправдании добра» Вл.Соловьев об осуществимости той же «высшей» цели —

об установлении в мире «совершенного нравственного порядка», выражаемого им в терминах Нового Завета как Царство Божие.

Чтобы не упрекали представленное направление мысли философов в «беспочвенном фантазировании», целесообразно присмотреться к одному реальному и конкретному жизненному явлению. Специфичность должного многоединства, осуществляющегося через свободу, уясняется благодаря вдумчивому анализу отечественными мыслителями (от славянофилов до Флоренского, Булгакова, Бердяева, Вяч.Иванова) «хорового» начала. Существенной особенностью стиля, своеобразно раскрывающегося в «многоголосости» русской народной песни, является **«полная свобода всех голосов, «сочинение» их друг с другом, в противоположность подчинению»** (Флоренский). Это — гетерофония. Флоренский стремится осмыслить ее на философский лад.

«Тут нет раз навсегда закрепленных, неизменных хоровых “партий”. При каждом из повторений напева, на новые слова, появляются новые варианты, как у запевалы, так и у певцов хора... Единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками. Каждый более-менее импровизирует, но тем не разлагает целого, — напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется **каждым** исполнителем, — многократно и многообразно. За хором сохраняется полная свобода переходить от унисона, частичного или общего, к осуществленному многоголосию... русская песня и есть осуществление того “хорового начала”, на которое думали опереть русскую общественность славянофилы»<sup>94</sup>.

Надо добавить, что «согласие в хоре» достигается не первоначальным соглашением, каковое предполагается договорными теориями. Соборное согласие не обязательно выражается во всенародно принятом постановлении, манифесте или декларации. Согласованность «как в хоре» также не является непременно молчаливым согласием. Критерий наличия общей воли в решениях, подлинно демократического



их принятия состоит в том, что они утверждаются как бесспорные и самоочевидные для всех. Руссоистская «общая воля», при наличии которой проблемы должны решаться без особых трений, свободно, согласованно и единодушно (по крайней мере в первоначальном решении), только при очень поверхностном взгляде напоминает соборную волю.

**В общественном договоре** Руссо высшая власть объявляется принадлежащей народу. В соборном единстве она признается принадлежащей Богу. (Таков соборный взгляд.) В западном мире модель общественного договора реализуется в народовластии, в такой демократии, где за истину принимают мнение большинства. Соборность же теократична и установка в ней иная: Божественная истина обретается не в борьбе мнений, а победой над мнениями, преодолением их. Цель — торжество высшей истины. Интерес демократического сознания западноевропейского типа заключается в победе одного мнения над другим мнением, и спор решает голосование, принятие воли большинства за правую волю. Это — неорганический способ выявления общей воли. Впрочем, в таком случае воля перестает быть общей. Это уже не воля народа, а воля большинства, выражение не общей и непреложной истины, а частных мнений, путем голосования возобладавших над другими частными мнениями. Компромиссы и беспринципные стоворы политических партий делают безуспешными попытки выявить или выработать общенародную волю, ту знаменитую «*volonté générale*», подданым которой, по Руссо, должен чувствовать себя каждый гражданин.

Общее согласие должно быть действительно общим, а не большинством принимаемым решением, тогда и будут осуществлены права и свободы каждого. Будет действительное, а не провозглашенное только, уважение к личности. Имея в виду несообразность, бытующую в демократическом способе управления, именуемом властью народа, И. Кант резонно утверждал, что эта демократия не только ведет к деспотизму, но сама уже «неизбежно есть деспотизм, так как она

устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой»<sup>95</sup>.

Бердяев довел мысль об общей воле как воле нации в целом до очень широкого и оригинального толкования. Дух нации не выражается механикой количеств, и воля нации невыразима арифметически. «В воле нации говорят не только живые, но и умершие, говорит великое прошлое и загадочное еще будущее. В нацию входят не только человеческие поколения, но также камни церквей, дворцов и усадеб, могильные плиты, старые рукописи и книги. И, чтобы уловить волю нации, нужно услышать эти камни, прочесть истлевшие страницы... И то поколение, которое порвет всякую связь с национальным прошлым, никогда не выразит дух нации и воли нации. Ибо в духе нации и воле нации есть сила воскрешающая, а не смертоносная»<sup>96</sup>.

Такое изображение соборной воли было бы шагом от западной демократической концепции общей воли в широчайшую неопределенность, если бы этот шаг не означал продвижения к сопряжению общей воли с Божественной, что подчеркивалось по отношению к соборности в Церкви Вл. Соловьевым: соборная Церковь есть по необходимости Церковь апостольская; апостолы посылались Христом для духовного рождения новых поколений, чтобы непрерывно передавался во времени высший смысл соборного единства.

Поколения людей связаны нравственной обязанностью, взаимной ответственностью друг за друга. Отцы — за детей, дела которых, добрые или худые, так или иначе скажутся — отзовутся или продолжатся — в следующих поколениях. А потомки ответственны перед предками, ибо они могут продолжить дело отцов в хорошем или дурном, и тем самым облегчить или увеличить их груз ответственности. Узы солидарной ответственности связывают воедино всех, а потому и все друг за друга отвечают — и за предков, и за потом-

ков, и за современников, и «за всю тварь поднебесную» (Е.Н.Трубецкой). Нетрудно заметить, что в вопросе об ответственности, без которой свобода деградирует, защитники соборности настаивают еще и на общей ответственности поколений, особо подчеркивая историческое измерение соборной свободы. Прочного осознания именно этого момента настойчиво добивался, к примеру, Булгаков, остро чувствующавший необходимость «собирания сил» для утверждения, особенно в условиях социальной смуты, положительных ценностей прошлого русской жизни. «В нашей свободе мы должны слышать плач Ярославны и половецкую битву, киевскую удельную Русь и московские думы и заветы московского царства с мечтою о «третьем Риме», и горение русского сердца в новейшую эпоху с ее озарениями и взлетами... все, что было достойного и святого в прошлом нашем, мы призваны сохранить и возрастить, превозмогая гниение и не давая ему распространиться вовнутрь»<sup>97</sup>.

Соборное начало поддерживается и развивается через надлежащее отношение к традиции. Раскрыть это отношение важно для того, чтобы избежать упрощенного, одностороннего подхода к пониманию роли традиции в деле обновления и дальнейшего развития нашего общества. Ни безоговорочное отречение от традиции, как безусловно реакционной, относящейся к реликту прошлого, связанной с отсталостью, ни полное одобрение всего, что содержит в себе традиция, не есть, конечно, должное к ней отношение. Традиция несет в себе и временные процессы, и сверхвременные начала. И именно сочетание теперешних преходящих и неизменных элементов обеспечивает последующему бытию возможность обновления, с одной стороны, и связи с прошлым — с другой.

Как уже показано при рассмотрении воздействия субъекта на мотив (а для коллективного субъекта, общества, как и для заключенного в памяти отдельного субъекта, традиция относится к числу «мотивов»), традиция как «мотив» может быть принята и удержана в исторической памяти, а

может быть предана забвению. Прошлое само по себе не способно действовать в настоящем, и только благодаря деятельному соучастию **я** (вспоминающего или предающего забвению) оно либо оказывает новое влияние, либо лишается своего воздействия на настоящее. Не будь индивидуального или коллективного **я** как субстанциального деятеля, избирательно вспоминающего или забывающего прошлое, принимающего или отвергающего его, нельзя было бы понять ни восстановления традиции, ни преобразования и обновления ее. Все свелось бы к действию естественной закономерности.

Мы выражаем соборное по преимуществу отношение к прошлому и к традиции, когда говорим о принятии нравственного критерия при оценке того, что должно быть воспринято от традиции и развито в настоящем, а что надо преодолеть. Сама память должна быть при этом не злопамятством, а доброй памятью. Ее имеют в виду, например, при расставании («прости-прощай», «не поминай лихом», «не попомни зла»).

Прошлое нельзя изменить, если, конечно, под изменением прошлого не разумеет углубленное понимание его или фальсификацию исторических событий. Настоящее детерминировано прошлым. Но свободные исторические решения, выборы иного будущего способны изменить историческую перспективу, в которой окажется наше прошлое. Не само по себе прошлое, а дальнейшая судьба его зависит от нынешних свободных решений. Они определяются содержанием нашей духовной жизни, зависят от того, что храним мы в исторической памяти и как управляем ею.

Нравственно-избирательное отношение к прошлому и традиции составляет естественную характеристику исторической памяти русского народа, его соборной памяти, и эту безыскусственность следует строго отличать от естественно-природной памяти, не-соборной, этически нейтральной.

Сколь бы мало ни были развиты нравственные отношения в какой-нибудь соборной общности, каким бы ни было в ней соотношение осознанного и неосознанного, наличие нравственной ориентации в соборном сознании общины и у

индивидов в ней полагает резкую грань между общиной и «муравейником» (с закодированным в нем «коллективным разумом», собственно инстинктом, и «коллективной памятью»), полагает и предел правомерности соответствующих уподоблений.

В этом свете надо оценить и «хоровое начало» — такую ступень к соборности, которую Флоровский усматривал в почвенничестве как «идеале и задании цельной жизни», находя, что для Достоевского и для многих других «то был проект еще не распознанной соборности». Однако там, где Флоровский не фиксирует пусть смутную, еще не распознанную устремленность к соборности, он (справедливости ради отмечу эту его несправедливость) отбрасывает и лестницу к ней со ступенями осознания, полагая, что «органическое братство, организованное, пусть изнутри, каким-нибудь «хоровым началом», вряд ли многим будет отличаться от «муравейника»<sup>98</sup>. Но «хоровое начало», символизирующее русскую общинность, ближе к соборности, а не к «муравейнику».

Соборность отличается и от естественно-природной органической целостности, и от естественной общности типа муравейника или пчелиного роя, и от общности, каковая спроектирована теорией общественного договора. Соборная воля также находится в ином измерении, хотя руссоистская «общая воля» (воля народа в целом) ближе к соборной воле, чем «воля всех» (тем более «воля большинства»). Демократия, т.е. выборное самоуправление народа, в русском бытии представляла иное явление, чем на Западе. Демократия обозначилась в России не как парламент мнений. Она соборно служила единой для всех высшей истине, стараясь единодушно выразить волю Божью или свою волю так согласовать с Божьей, чтобы глас народа был действительно гласом Божьим. В этом заключалось основательное понимание того, что общество не вправе делать себя высшим критерием правого и неправого, конечным мерилom добра и зла. Благодаря этому пониманию и делается возможным и оправданным свободное служение личности обществу. Служение обществу

оправдано лишь тогда, когда само общество служит цели более высокой, чем коллективно-эгоистическое самоудовлетворение. Таков соборный взгляд. В нем нет ни принижения личности, ни впадения в народопоклонство.

Земский собор 1613 г. (о котором пойдет речь в следующем подразделе) мог провозгласить народ высшей властью. Исследователи потом поражались, почему победивший интервенцию и смуту народ, в руках которого было все: казна, военная сила, авторитет — в тот исторический момент не провозгласил себя высшей властью? У собора и в самом деле не было для этого никаких ограничений, кроме нравственно-религиозных устоев сознания, которые, будучи для соборян не препятствием, а опорой, сыграли определяющую роль. Призвание царя было свободным волеизлиянием собора, было всенародным способом претворения идеи более высокой, чем идея человековластия.

### Соборные решения

Когда после смуты начала XVII в. по поручению князей Дмитрия Тимофеевича Трубецкого и Дмитрия Михайловича Пожарского рассылали по землям грамоты с запросом избрать на собор «лутчих, и разумных, и постоянных людей» и прислать «к Москве о Божьем и о земском о большом деле на договор», чтоб им «о государственном деле говорить было вольно и безстрашно, и ... чтоб были прямы безо всякие хитрости», то сзывались эти люди «для великого Божьего дела» по государственному устройению отечества и избранию государя «всею землею»<sup>99</sup>. То были времена, когда считали, что самой по себе **воли народа в целом** еще недостаточно для вынесения правого и достойного решения. Недостаточно и заявления, что голос народа — глас Божий. Для действительного соборного решения нужна вера в божественность повеления, уверенность, что такова Божья воля, что в согласии с нею осуществляется народное волеизлияние.

Л.В.Черепнин пишет о характерных взглядах того времени на народное избрание монарха. Народ тогда единодушен в выборе царя, когда этот выбор соответствует Божественной воле и Божий перст отмечает будущего монарха. Так, в изображении Авраамия Палицына, келаря Троице-Сергиева монастыря, Михаил Романов — государь, «Богом дарованный... прежде рождения его от Бога избранный и из чрева матерня помазанный» и избрание его на престол народом подтвердило предначертание Божества. А вот Василий Шуйский взошел на престол не по Божьей воле, а «по хотению сердец», и потому «устроися Росиа вся в двоемыслие: ови убо любяще его, они же ненавидяще». На царство был возведен человек, не уготованный для этого Богом. Похожие взгляды высказывал дьяк Иван Тимофеев. Василий Шуйский воцарился без санкции земского собора, «самодвижно воздвигся кроме воли всеа земля и сам царь поставися», захватил престол «без Божия ...его избрания». Борис Годунов хотя и был избран на царство «людьми всей земли», но акт людского признания не сопровождался божественным предназначением, и на престоле он стал не самодержцем (т.е. законным правителем, требующим себе повиновения), а «самовластцем» (т.е. монархом, который сам творит беззакония). Только в акте избрания Михаила Романова, доказывал Тимофеев, воля народа явилась выражением воли Божьей.

«Послал Господь Бог Свой Святый Дух в сердца всех православных христиан, — гласил итоговый документ собора, — яко едиными усты вопияху», что быть самодержцем на Руси Михаилу Романову. Нельзя не оценить, на каком высоком духовном уровне и с каким душевным подъемом принималось решение земского собора 21 февраля 1613 года.

Ошибается тот, кто думает, что для осуществления общей воли и принятия наилучшего решения достаточно поступиться чем-то своим, частично ограничить себя. Этого мало. Вернее, надо совершенно другое, совсем не похожее на компромисс, нужен поступок, преодолевающий мучительные сомнения, опыт чего передан затворником Задонс-

кого Богородицкого монастыря Георгием (Машуриным). «Когда на две стороны простирается мысль и недоумевает, в которую бы уклониться, тогда нерешимость, подобно злему мучителю, терзает душу, смущает сердце, и всего человека, как в море корабль, бьет приражающимися мысленными волнами; опыт сего действия мне знаком! Покуда весь человек не покорится Промыслу Божию и не предпочтет лучшего в решительной преданности, дотоле терпит мучение неизъяснимое...»<sup>100</sup>.

А принимать подобное решение на соборе 1613 г. приходилось не одному соборянину и не в одиночку, а всем без исключения и разом. Дело было не собственно церковное, но дело было святое, и оно требовало набожного настроения. Заседаниям собора предшествовали три дня строгого поста и молитвы по всей России. Пост был наложен даже на грудных младенцев и домашнюю скотину.

Первые заседания собора были омрачены жесточайшими спорами собравшихся. Участники «не обинуясь» говорили «с великим шумом и плачем». Историк-марксист Черепнин объясняет это тем, что столкнулись внутриклассовые, межсословные, национальные интересы, нашли свое отражение и антифеодальные мотивы, и социально-политические устремления в избирательной борьбе.

Бесспорно, все эти и другие, даже разбойничьи интересы сталкивались между собой, но не ими, не их равнодействующей определялось последовавшее затем соборное согласие. Важнее отметить то, что превозмогло раздоры, — глубокая воцерковленность сознания соборян, направлявшая поиск русскими людьми общего чаяния, которое они должны были молитвенно вознести к Богу.

Первая часть собора была своеобразным зеркалом еще не умолкшей смуты, наглядной иллюстрацией соборянам, какое разделение они должны преодолеть. Ибо по освобождении Москвы от поляков, по свидетельству Авраамия Палицына, «бысть во всей России мятежь велик и нестроение», бояре и воеводы «в самовластии блудяху», казацкое воинство «в прелесть велику горше прежняго впадоша». «Новый



летописец» также повествует о разномыслии и несогласии в различных общественных кругах накануне и в период избрания на царство Михаила Федоровича Романова.

Напряжение обстановки перед принятием соборного решения было таково, что иные историки, изучавшие потом собор, вставали в тупик перед фактами разительной непримиримости и бурных начальных заседаний с общей заключительной радостью и ликованием, когда не только соборяне, но и весь московский люд как бы единым духом, едиными устами восторженно принял решение о восстановлении достодолжной власти на Руси. И современники, и потомки рассматривали происшедшее как чудо. Из самих участников собора до наступления назначенного дня вряд ли кто мог предвидеть, что собор сумеет достичь желанного единогласия. Мнение о том, что царем должен быть боярин Михаил Федорович, сын плененного поляками митрополита Феодора Никитича Романова (ставшего впоследствии патриархом Филаретом), впервые высказал малоизвестный дворянин из Галича. Решено было провести тайное голосование, в результате которого выяснилось, что все до единого поддерживают эту кандидатуру. В этом избрании видели промысл Божий, волю Всевышнего.

Приходя в изумление и восторг от непостижимости совершившегося возведения на престол мало кому известного отрока, Н.В.Гоголь в статье «О лиризме наших поэтов» напомнил о специфическом характере русской демократии, живо и ярко проявившейся в тот судьбоносный исторический момент, о соборной демократии. «Тут же рядом стояли древнейшие родом, и притом мужи доблести, которые только что спасли свое отечество: Пожарский, Трубецкой, наконец князя, по прямой линии происходившие от Рюрика. Всех их мимо произошло избрание, и ни одного голоса не было против: никто не посмел предъявлять прав своих. И случилось это в то смутное время, когда всякий мог вздорить, и оспаривать, и набирать шайки приверженцев!... Вот какие у нас делаются дела!».

Замечателен тот факт, что земский собор не присвоил власть, которою фактически обладал до избрания царя (и некоторое время после). Собор лишь временно, в условиях «безгосударственности», выполнял функцию верховного органа.

Монархия в России в тот исторический период не противоречила демократии, а являлась ее продолжением и осуществлением, необходимым дополнением к соборности, вернее, ее неотъемлемой частью. И. Солоневич именует это устройство власти «народной монархией». Она действительно представляла собою своеобразное сочетание начал авторитета и демократии, дисциплины и свободы, централизации и самоуправления.

Собор, как и отдельные его представители, не домогался власти. Все хотели не абсолютной монархии, а народной монархии, не диктатуры произвола, а «самодержавия совести» (по афористическому выражению Вл. Соловьева). Самодержавие совести, как разъяснял ее Вл. Соловьев, не есть нечто отделенное от делегированной самодержцу православным народом верховной власти, власти от Бога правды и милости, власти, не подлежащей никаким ограничениям, кроме нравственных: православный самодержец — обладатель безусловной власти и безусловной ответственности. Самодержавие совести есть вместе с тем и прежде всего достояние духа народа в целом и каждого его представителя. «Поступать по совести и только по совести есть право и обязанность всякого человека, и в этом смысле **всякий человек есть нравственный самодержец**»<sup>101</sup>.

Соборные решения будут выглядеть, может быть, менее удивительными, если воспринимать их как фактические выражения духа соборования. Десятки поместных соборов, которыми отмечена история древней русской православной Церкви, накопили богатый опыт принятия общих решений. Соборы на Руси деятельно участвовали и в гражданских делах. Нельзя сказать, что собор киевского духовенства «вмешивался не в свои дела», когда поправлял и убеждал князя

Владимира Крестителя, проникшегося духом всепрощения, что эта его добродетель должна проявляться лишь по отношению к личным врагам, но как христианскому правителю ему надлежит пресекать распространение зла, чтобы уберечь нравы подчиненного ему народа.

Еще на раннем этапе древнерусской государственности соборные принципы осваивались в делах гражданского самоуправления. Но не менее важно и другое. Народный сход в Новгороде в некоторых отношениях носил соборный характер по образцу церковных соборов. Но не было тотальной и однонаправленной определяемости мирского начала христианским, как не было секуляризации, обмирщения церковной соборности. Было взаимоопределение и взаимообогащение обоих начал, удерживающих своеобразие и не растворяющихся друг в друге.

В государственной жизни соборность означает единство религиозно-нравственного начала, полагаемого в основу различных ее ветвей: державного обустройства, государственной идеологии, общественных отношений, семейного быта, личного поведения. В каждой из этих и других сфер соборность, не меняя своей сущности, модифицируется по-своему. Соборность в них — не монотонное единство, а единство живое и творческое.

Как единство многообразного соборность отличается от плюрализма. В понятии «плюрализм» не подразумевается такой внутренней сплоченности многообразия, как в «соборности». Соблазнами плюрализма мнений в нравственно-религиозной области пытаются, и небезуспешно, подменить общую для всех истину множеством особых мнений и тем самым разлагают соборную душу народа. Дозволение «говорить, что думаешь», усваиваемое нередко в смысле «говорю, что хочу», должно быть дополнено (как свобода — ответственностью) требованием: «Думай, что говоришь».

Если в рассмотренном весьма показательном событии нашей истории соборный принцип помог избежать анархии плюрализма при окончательном принятии решения, то не

свелось дело и к другой крайности, к пассивному согласию и безвольному «одобряю», поскольку «о государском обирании советовали по многие дни». Это был самый представительный из всех ранее известных соборов и по численности, и по территориальному охвату участников, и по разнообразности состава, и по применению принципа выборности дворянского и посадского населения. Неудивительно, что и «единомышленная нерозвратность» достигалась постепенно, пока не состоялось окончательное избрание государя.

Вопрос о том, что делать, если при попытках решать коренные вопросы государственности единство не достигается, стоял не только в размышлениях автора «Общественного договора» при трактовке «общей воли», воли народа в целом, но и в русском соборном сознании. Острому вопросу Ж.Ж. Руссо давал не менее острый ответ. Признавая возможность срыва общего решения правом вето, он считал невозможным, чтобы один человек мог безнаказанно ставить государство в безвыходное положение. Тот, кто своим голосом остановил общее решение, должен быть, по истечении некоторого времени, когда улягутся страсти, подвергнут строгому суду и ответственности. Если его сочтут виновным, он должен быть предан смерти без всякого милосердия. Если окажется, что его мнение принесло пользу народу, ему должны быть присуждены пожизненные почести. Среднее между тем и другим исключалось. С такой предельной резкостью высказывался Руссо в своих «Соображениях об образе правления в Польше».

Соборная мысль движется по иному пути. В церковных соборах требуется большее, нежели общее согласие. Решения церковного собора признаются подлинными, если они приняты единогласно и не противоречат догматам Церкви. Собор принимает во внимание всякие возражения и несогласия, даже если их выдвигает малая группа или один участник его. Несогласия разрешаются путем свободного обсуждения, пока соборяне не достигают взаимопонимания и согласия. Собор не может прийти к законному решению, если

пренебрежет мнением даже самого малого числа несогласных. Иные вопросы соборы предпочитали оставлять неразрешенными, когда при обсуждении их непримиримый спор делегатов не приводил к единодушию.

Земские соборы несли в себе отблеск церковных, особенно в способе принятия общих решений. Весьма важны некоторые «детали». Каждый соборянин обладал своего рода правом вето; решение собора не считалось законным, если хотя бы один из делегатов не был согласен с мнением других. Столь же внимательно рассматривались в земских соборах не только возражения и несогласия, но и конструктивные соображения отдельных участников. И снова придется напомнить о земском соборе 1613 г., когда родовитые и знатные бояре и князья прислушивались к мнению малоизвестных его членов — казачьего атамана и галичского дворянина, предложивших в цари юного Романова.

В тот исторический момент возобладали свобода духовная, которая так характерна для соборного сознания. Как положительная свобода, она ориентирована на безусловный идеал, который служит этой свободе высшей целью, мерилем истинности мнения и убеждения, мерилем достоинства самой свободы. Соборная свобода, отметим еще раз, как и соборная форма единения, осуществляется в делах не только церковного православия, но и в светских (поскольку они также ориентированы на нравственно-религиозный идеал)<sup>102</sup>.

## Заключение

Вопрос о единстве свободы и соборности требует подключения к каждой из рассматриваемых категорий целого ряда сопряженных с ними других, соотносящихся и с тою, и с этой либо положительно, либо отрицательно. Для системосозидателя учет этого имел бы вполне понятный резон. Но в данном исследовании вопрос о синтезе двух взаимосвязанных начал, соборности и свободы, стоит иначе. Здесь важно указать на разнообразие форм синтеза, обозначить перспективы, особенно в плане вовлечения в их круг таких реальностей, которые, взятые сами по себе, противоборствуют принципу соборности и соборной свободе.

Во-первых, о соборности. Возможно ли и каким образом на основе и с помощью соборного принципа преодолеть силы, подчиненные другим объединяющим принципам, не только противоборствующим осуществлению соборности, но и подрывающим ее основу? Во-вторых, есть властно заявляющая о себе свобода, которая не только не укладывается в рамки соборной свободы, но явно противостоит ей. Как можно преодолеть свободу произвола? Как снять противостояние последнего и придать свободе возвышенное содержание и высокие цели?

Из истории известно о претворении принципов церковной соборности в мирскую жизнь (земские соборы). Но нередко и в самой церковной соборности различают «град небесный» и «град земной», причем настаивают на идеальном существовании первого и реальности второго, будто бы совершенно несовместимого с «градом небесным». Православный мыслитель Булгаков, следуя Вл. Соловьеву, категорически возражает против дуалистического разведения этих сфер. Духовному оку видима и «невидимая Церковь». Церковь небесная содержится в земной соборной Церкви, прежде всего в церковной общности. Божественное бытие Церкви предстает в земной жизни как историческое раскрытие и свершение вечного во временном.

В исторических претворениях церковной — и не только церковной — соборности в жизни нашего Отечества обнаруживаются различные ее модификации. Преходила та или иная форма соборности — появлялась новая. Исчезало новгородское вече — вечевой дух оставался. Не только при союзе земских соборов, но и в промежутках между ними дух соборности не утрачивался. Временны-

ми рамками «эпохи земских соборов» (первый земский собор был созван Иваном IV в 1550 г., последний — Петром I для суда над царевной Софьей — в 1698 г.) жизнь земской соборности не ограничивалась и не исчерпывалась. Изменялась ее интенсивность, формы — соборная суть оставалась и определяла национальное бытие на протяжении всей его истории. Традиция эта начиналась из незапамятной глубины веков<sup>103</sup>. Полностью она никогда не угасала. Земские соборы исчезали, но соборный идеал, укорененный в глубинах нравственно-религиозного сознания народа, оставался. В кризисные времена, когда в эмпирическом бытии соборность подвергалась разрушению, она тем энергичнее проявлялась в «идее». И так было всякий раз.

Если в наше время могут быть еще сомнения в том, что определенные нынешние духовные процессы развиваются в этом русле, то для идейных движений и религиозно-мировоззренческих исканий конца XIX — начала XX в., бесспорно, характерно именно такое направление. Это — время, когда теснимая в практически-жизненной сфере соборность сосредоточилась и интенсифицировалась в душевной глубине, становилась предметом пристального внимания и разработок в теоретической сфере. Многие религиозные философы полагали возможным действие соборного принципа в широких пределах. Булгаков дает образное евангельское пояснение соборного единения: все люди суть ветви единой виноградной лозы, члены одного тела. Жизнь каждого человека расширяется в жизнь других. Каждый живет в Церкви жизнью всего оцерковленного человечества. Человечество, предстоящее Господу, не ограничено современным поколением. Прошедшие и будущие, еще не народившиеся поколения, — все живы в вечности Божьей. Бог создал человека по образу и подобию своему, человечество содержит в себе Его образ. В живом многообразии человеческого рода уже заложено многоединство по образцу Св.Троицы. Но даже человеческим родом, считает Булгаков, не должно ограничиваться соборное единение. Человек в Церкви становится вселенским существом, жизнь которого в Боге соединяет его с жизнью всего творения узами космической любви.

Примечательно, что даже там, где отправным пунктом в исследовании у православных мыслителей выступает индивидуальное, оно разворачивается у них в своих тенденциях именно к всеобщности и единству с нею. Например, Лосский в работе «Свобода воли» исходит из бытия, аналогичного лейбницеvской монаде и

именуемого «субстанциальный деятель». Он изображает субстанциальных деятелей частично единосущными и уже в этом полагает существенное отличие своего представления от лейбницевского. Монады Лейбница — «без окон и дверей», замкнуты каждая в себе. Лосский утверждает, что множество свободных субстанциально самостоятельных деятелей в общении между собой способны к сплочению в одно существо без утраты в нем своеобразия и своего особого индивидуального назначения. В его построении субстанциальный деятель есть индивидуум, т.е. неповторимый, незаменимый элемент мира, имеющий значение для всего универсума.

Чтобы бытие индивида не страдало неполнотою и нравственной односторонностью, этически необходима его причастность к некоторому надличному «мы». Речь идет не о насильственном и внешнем включении **я** в **мы**, а о свободном и внутреннем отношении индивида к некоторому общественному центру. Конечно, современный тоталитаризм играет на естественном стремлении человека к общему делу, к участию в сверхличном **мы** и использует эту склонность в целях превращения людей в послушные массы. Но злоупотребление чувством общности не может служить аргументом против самого этого общественного инстинкта в людях. С другой стороны, человеческая личность полифонична, соборна, и **мы** входит в нее составной частью. В нравственно нездоровых обществах **мы** вытесняет **я** (поглощение личности коллективом) или личность отрывается от общества (индивидуализм). Задача заключается в нахождении надлежащей гармонии между **я** и **мы**, личностью и обществом. Вл. Соловьев дал формулу их сочетания: «**Единство без смешения и различие без разлучения**<sup>104</sup>».

Дух такого синтезирования, пронизывающий философию всеединства Соловьева, сказывается и у мыслителей, следующих его путем. Различая и даже противопоставляя «два царства мира», Лосский определенно рассматривает их как ступени бытия общества — ступень материальной телесности и ступень духовной телесности. На первом уровне предполагаются враждебные отношения между членами общества. Это — душевно-материальное царство, или царство вражды. Есть и другая, более высокая область мира, в которой индивиды «осуществляют идею Божию, проникнуты совершенно любовью к Богу и всем тварям Его». Такое царство Лосский называет духовным телом, или телом преображенным. В нем «нет борьбы за существование, нет деления на мое и твое; все благо, которыми живут члены этого царства, абсолютны, неделимы,



удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения»<sup>105</sup>.

В каком отношении должна находиться соборность к не возведенным к ней формам? Требовать ли от всего и вся превращения в высшую форму? Иначе говоря: должна ли высшая форма стать единственной и всеобщей? Должна ли она исключать низшие ступени?

Та форма единства, в которой отброшены низшие или деградированные формы общности, лишена материала, на основе которого она только и может быть возведена в действительную соборность, связывающую высокое с приземленным, естественно-природное с духовным. Ибо одно дело, когда низшее паразитирует на высшем, опираясь на него, вместе с тем и попирает его, и совсем другое, когда природное и социальное в различных формах общностей пронизано духовностью соборного начала, сублимировано в «духовную телесность».

Следуя второму направлению развития, Левицкий вовлекает в единое иерархическое построение сообществ самые несходные и по своим принципам противоположные формообразования. Например, социальная сфера занимает промежуточное положение между «нижними этажами» бытия личности (подсознательные влечения, эгоистические интересы) и «высшим этажом» — сферой свободного служения абсолютным ценностям. Внутри самой социальной сферы он находит, в свою очередь, ценностную иерархию: «Начиная от сообществ бандитов, преследующих преступные цели, через тоталитарные «коллективы» — к «соборности» (сообществам, где служение высшим ценностям добра, истины, красоты является доминирующим)»<sup>106</sup>.

Вл. Соловьев обратил внимание на сложные и многоступенчатые, объединяемые в целое формы сублимации как способы нравственного совершенствования. Это процесс собирательный, происходящий в «собирательном человеке», т.е. в семье, народе, человечестве<sup>107</sup>.

Соловьев выступал против несерьезного отношения к абсолютному идеалу, который, без ступеней к нему, т.е. без действительных условий осуществления, сводится для человека к пустословию. Проповедь нравственного идеала при отрицании ступеней и форм, ведущих к нему, есть дело «и нелогичное, и несерьезное, и безнравственное». Больше того, философ настаивал на том, чтобы любовь

к совершенному добру, **любовь восходящая** находила свое необходимое дополнение в **любви нисходящей**, которая действует и на естественную природу человека, и на окружающую его материальную природу, вводя и ее в «полноту абсолютного добра».

Таким образом, само восхождение к нравственному идеалу усложняется. Синтезирующие функции на этом пути должны расширяться, совершенствоваться, обогащаться вовлечением в свой круг не только новых моментов, но и старых, освоенных прежде. Без жалости и снисхождения к существам, не достигшим высшей морали, без **любви нисходящей** появляются духовные сластолюбцы, уверенные в своем превосходстве над обычной моралью и нередко оправдывающие этим чувством разнузданнейшее духовное распутство. Нельзя отрицать, что нравственная деградация и разрыв с соборным началом может происходить и в возвышенной сфере. И причина падения ясна: нарушение соборной нравственности, которая по сути должна быть не сепаративна, а скорее снисходительна по отношению к низшим формам.

Соборное единство способно вовлекать в себя не только единства не-соборные (коллективы, корпорации, федерации и т.д.), но может выдерживать в себе и преобразовать фактическую разделенность, анархическую множественность. Разрозненное, дробное бытие вызволяется из сферы, чуждой и враждебной соборной идее, и преобразуется в бытие свойское, дружественное ей и включенное в нее. Можно говорить — и это составило бы предмет специального исследования — о соединении общинности с элементами гражданского общества, о синтезе их на основе соборности<sup>108</sup>; можно сосредоточить внимание на обширнейшей области положительных связей русских начал с западными<sup>109</sup>, общинных с коммунистическими, высших форм соборности с низшими.

Формы, способы и стороны синтезов в соборном единстве разнообразны. Соловьев уверен, что дух церковной соборности, Дух Христов может действовать и через неверующего священника, и даже через гонителей Его. «Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему»<sup>110</sup>.

Булгаков продолжил тему возвращения отпавших от общего православного лона соплеменников в их исконное «отечество». В попытках людей приспособиться жить без Бога он находит свой смысл и свою необходимость. Свободное развитие человеческой стихии, «проба сил на стороне» выражает всемирно-исторический смысл притчи о блудном сыне, покинувшем дом отца. Гуманисти-

ческий, внерелигиозный, даже антирелигиозный период исторического творчества необходим для богочеловеческого дела, ради примирения или, на логическом языке, необходим как антитезис, ведущий к высшему синтезу<sup>111</sup>. Этот смысл процесса был постигнут еще Соловьевым. Философ выявил и надлежащий характер синтеза, нравственно-религиозный. Объединение по существу, истинное примирение, а не компромисс, заключается в том, чтобы отнестись к неправому по-Божески, ибо существо примирения есть Бог. Нужно примирение духовное, для этого и обратиться следует к духовному началу в противнике.

Вл. Соловьев известен страстными выступлениями против смертной казни (особенно в связи с царевубийством 1 марта 1881 г.). В своем этическом учении он призывал и к злу отнестись «по-Божески». Конкретизация этого призыва, Божеское осуществление борьбы со злом в сфере политики предполагает, что силы зла, хотя бы уже и «связанные», не должны быть напрочь уничтожены. Последнее нуждается в комментарии. И. Ильин объяснял, что здесь нет ни парадокса, ни компромисса. «Истинная политика мудра, осторожна и экономит силы народа. Поэтому ей присуще искусство — шалить отрицательные силы и волевые их заряды и находить для них положительное применение, указуя злему, завистнику, разрушителю, преступнику, разбойнику, бунтовщику и предателю возможность одуматься и приняться за положительный труд»<sup>112</sup>. Соборное воззрение, в сознании своего духовного превосходства, учитывает свободу выбора между добром и злом, свободу быть безнравственным, учитывает и факты безнравственных поступков.

В историческом развертывании соборного содержания, наряду с его ростом, созреванием и обогащением надо выделить такие проявления, которые представляют собою превращенные ее формобразования, деградированные, подвергнутые сознательным человеческим искажениям. Еще Достоевский горестно прочувствовал профанацию и умерщвление соборного начала. Земство превратилось в «начальство». Суд — «начальство». Народ выбирает своих выборных — в присутствии «начальства». И газеты полнятся анекдотами о свободе, опекаемой начальством, так что тошно становится от «бесправия». Есть община, наконец, мир, но и то как будто бы уж теперь тянет к чему-то похожему на «начальство». И это обстоятельство особенно важно принять во внимание сегодня, когда происходит грубая фальсификация форм соборности, преднамеренное выдавливание их из жизненной сферы. В теперешней рос-

сийской жизни разрешение проблемы соборного синтеза встречает все большие затруднения. Но нет оснований считать их совершенно непреодолимыми, и не следует предаваться отчаянию в отчаянной ситуации, ибо это было бы простым отражением ее, если угодно, следованием на поводу у обстоятельств. Но обозначить это положение дела все же необходимо.

Коммунистическая идея бесклассовой общности связана с соборностью противоречивым образом, связана (едва ли не единственно по иррелигиозности своей) борьбою против нее, хотя и не имеет иных внутренних оснований, кроме богоборческих, относиться враждебно к христианскому социализму, каким он распространился у нас со времен Достоевского, переболевшего западными формами социализма и коммунизма и выразившего затем в «Дневнике писателя» свою позицию, позицию русского христианского социализма (беря при этом слово «социализм» как бы напрокат, для пояснения расходящегося с ним идеала). «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов **всесветным единением во имя Христово**. Вот наш русский социализм»<sup>113</sup>.

Порой трудно определить, где противоположность соборности, а где ее периферийное продолжение, где нарушение соборного принципа, а где приближение к нему от несоборной формы. То же относительно общинности. Как различить в каждом отдельном случае под необщинной внешней формой саму общинность? Не рядится ли антиобщинность в общинность? Как оценить приспособленное какими-то сторонами к традиционной общинной жизни коллективное ведение хозяйства на селе? Как быть с трудовыми коллективами, советами и т.д.? Не без затруднений дается и истолкование коммунизма с его учением, так или иначе приспособленным или приспособившимся в России к общинности и нередко воспринимаемым именно с нравственной стороны, как стремление осуществить царство добра, справедливости, свободного единения и братских отношений, жизни по правде. Нельзя также отрицать, что коммунизм осваивался у нас не только антисоборно и псевдособорно, но отчасти соборно и даже религиозно.

Из вопросов о синтезах сложнейшим по своей предметности является вопрос о нравственной свободе. Среди многообразных проявлений ее есть два полюса: свобода воли как духовное противоборство, восстание против духовных ценностей, в чем выража-

ется глубина и мощь свободы произвола, безудержное «все позволено»; другой полюс — свобода к добру и созиданию, свобода творчества и ответственности.

Не отвергая наличия свободы, в которой преобладает духовный нигилизм, русские религиозные мыслители стремятся преодолеть дуализм и достичь единства свободы. Следуя линии монизма, Вышеславцев толкует о двух крайних ступенях развития свободы: о свободе произвола и свободе творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы, от свободы произвола к истинной свободе, свободе, обоснованной в добре и истине (по слову: «Познаете Истину, и Истина сделает вас свободными»).

Свобода произвола есть проявление отрицательной свободы, тогда как творчество — апофеоз положительной свободы. Творчество, ориентированное на высшие духовные ценности, есть проявление нравственного добра. Свобода позитивная осуществляется в напряженности по отношению к своей полярности — к свободе негативной; их необходимо различать как свободу «ради» чего-либо и свободу «от» чего-то. Из отрицания следует что угодно. Отрицательная свобода есть возможность всего. Она есть свобода произвола.

В этическом контексте свобода произвола означает нарушение нравственного закона, морального долга. Где воля определена долгом, подчинена этически должному, нравственной необходимости выполнять долг, там не может быть никакого произвола. Так же и в творчестве человек включает себя в новую форму детерминации, находится во власти осенившей его «идеи», которую он взялся воплотить, реализовать как ценность. Вопреки распространенному предрассудку, в подлинном творчестве нет произвола (он «снят», подчинен творческому замыслу, поставлен на службу «идеи», возведен к высшей свободе, сублимирован). Свободное творчество, как и нравственное деяние, противостоит не детерминизму, а произволу.

Если отрешение от общинного быта (отказ от подчинения себя общинным нравственным нормам, освобождение от связанности этими детерминантами) мотивируют перспективой свободы творчества, то в этом заключена если не фальшь, то недоразумение. Свободу «от» неправомерно приравнивают к свободе «для», отрицательную свободу к положительной. Но творчество означает не отсутствие детерминации, а вознесение в сферу высшей детерминации, когда творец раскован, но не разнуздан, подчиняется не грубому давлению извне, а внутреннему голосу творческого и морального долга.

Творящий исполняет свой долг, нелицеприятно служит своим творчеством высшим ценностям, не будучи принуждаем к этому никакими внешними силами.

Но неукоснительное выполнение долга не означает ли устранение вместе с произволом и всякой свободы? Не превратится ли ревнитель долга в «автомат добра»? Без свободы выбора само добро потеряло бы свою добротность.

Между тем долг можно не выполнять (и добро отвергать), а чтобы не быть «автоматом», т.е. чтобы утвердить свободу, пожалуй, даже и не следовало бы выполнять долг. На всякое должествование возможен ответ: «Я ничего не должен, я делаю, что хочу!». На веление долга свобода произвола может ответить «преступлением».

Значит, объективно значимая ценность должна быть предметом свободного избрания. Отсюда и разворачивается аргументация против того, что положительная свобода (следование долгу) будто бы непременно провоцирует отрицательную свободу и сама наживает себе врага. Если бы идеальные первоценности истины, добра, красоты детерминировали нашу волю с неотвратимостью естественного закона, то не было бы нравственной ценности в служении им. Но существование объективных ценностей не исключает, а предполагает свободу и значимость ее. Служение добру подразумевает возможность зла и возможность выбора между добром и злом, но именно как возможность, не побуждая к претворению зла в действительность. Таким образом, выход из затруднения относительно реакции произвола на должествование — не в том, чтобы отменить зло, а в том, чтобы погрузить его в потенциальность и актуализировать добрые начала.

В процессе свободной актуализации ценностей происходит «погружение» свободы в сферу необходимости. Претворение свободы в действительность, а значит вхождение ее в систему детерминаций и превращение в необходимость, может казаться в то же время и оскудением, а в пределе — самоупразднением свободы: свобода материализуется, «отяжелевает», становится необходимостью. Но и необходимость осмысляется уже по-новому: «Необходимость и есть «ставшая» свобода — свобода, ставшая бытием. Всякая свобода как бы стремится к этой материализации и тем самым к необходимости»<sup>114</sup>.

Настораживает сопутствующее явление. Уже сам акт выбора одной из возможностей отсекает осуществление прочих, сужает в дальнейшем свободу выбравшего, обязывает к ограничению сфе-

ры действий и подчинению деятельности субъекта выбранному направлению. Не становится ли свободно выбравший психологически зависимым от выбранного, невольником выбранного?

Ставя вопрос таким образом (и не повторяя сказанное по этому вопросу в главе III), можно прийти к выводу, что свободны мы только до решения, пока не определились в выборе, пока находимся в нерешительности, колеблемся и сомневаемся. Совершивши же акт выбора, мы становимся рабами свободы. Если реализованная возможность становится необходимостью, то не существует ли свобода лишь в сфере возможностей?

Так рассуждать успокоительно натурам боязливым и нерешительным, которые страшатся ответственности выбора и предпочитают оставаться свободными, при открытых (т.е. оставляемых нереализованными) возможностях, например, люди, опасющиеся жениться, дабы «не связывать себя». Такое бездействие, или отрицательное действие, оставляет свободу бесплодной, лишь отрицательной свободой. Панический страх перед реальным выбором, перед решением действовать, основывается на напрасном опасении потерять свою свободу. Акт выбора не отменяет свободу, а осуществляет ее, выводит из потенциальности, из субъективной замкнутости.

При известном подходе объективированная свобода, включенная в систему детерминаций, может не восприниматься как свобода. Укоры общинному состоянию в несвободе отчасти основываются на том, что уже осуществленная свобода при объективистском подходе не распознается как свобода. Она и в самом деле не может быть постигнута «из» бытия, она постигается в ее претворяемости «в» бытие, в область детерминации, в которую она вступает. Ясно, что это касается и не-общинного бытия, которое в данном отношении не имеет преимуществ перед бытием общинным, несправедливо подвергаемым упрекам в отсутствии свободы.

О свободе говорят как о «пробудившемся духе» в материи. Подобно этому о материализованном бытии свободы можно сказать как о «застывшей» или «погруженной в забвенье» свободе. Рассмотрим случай, когда свободно осуществленный добрый поступок входит в привычку, укореняется в нравы, в обычаи, превращается в традицию. Свобода в виде реализованной возможности не воспринимается критиками общинного бытия как свобода; оно, это наличное бытие нравственности, подвергается нападкам и осуждению именно за отсутствие свободы.

При демократическом устройстве объективированная в нем свобода тоже закрепляется в стандартах поведения, в привычках, создает свою традицию. Значит, ниспровергатели традиции должны бы обратить критику общинных обычаев в самокритику своего не-традиционного общества, которое несет в себе пусть другие, но того же рода моменты (привычки, обычаи, правила, стандарты). Ибо в этом вопросе «свободное общество» ничуть не превосходит общинное устройство, и аргумент против общинности оказывается совсем не в пользу точки зрения тех, которые его выдвигают.

В осуществленной свободе не всегда есть нравственное добро как по исходному выбору, так и по его последствиям. Свобода может опредмечиваться и во вредную привычку, и в дурной обычай. Привычка и обычай — не всегда продукты морального выбора. Например, человек может раз и навсегда запрячься в хомут самим же им избранного или перенятого по наследству ремесла. Он будет жить преимущественно инерцией быта предков и окружающей ближайшей (совсем не обязательно общинной) среды, жизнью, уже не создаваемой им по своей воле, хотя бы первоначальный выбор ее был действительным актом свободной воли. Жизнь его будет стандартна, скучна, монотонна и принесет банальные плоды. А ведь такая жизнь — последствие некогда свободного выбора.

То обстоятельство, что нравственное добро входит в привычку, в обычай, становится традицией, не может считаться противоположностью свободе, ее отрицанием, ибо это есть сама опредмеченная свобода, опора для сублимации, не препятствие для новых свободных выборов, а предпосылка к дальнейшему развитию нравственности, к совершенствованию в ней. Аргументы против соборно-общинной жизни как косной, заскорузлой — просто невпопад. Ибо понятие совершенствования входит в идею соборности, о чем достаточно написано выше.

При своем осуществлении свобода погружается в круг необходимости, подчиняется причинной и целевой детерминации. Формулировка этого отношения свободы и необходимости не может относиться только к общинному бытию, она приложима и к другим формам человеческой жизни. Свободный выбор не-соборного бытия (разумеется, и свободный выбор в рамках не-общинного, индивидуалистического бытия) чреват таким же исходом: «застыванием» свободы, замиранием ее в быте.



Негодую против результатов принятия общинного бытия и отстраняюсь от такого выбора, ревнитель новоевропейской свободы должен бы проявить неприятие и к аналогичному вступлению на путь другого, тоже детерминированного бытия, рано или поздно должен бы испытать сходную неудовлетворенность и неприязнь к следствиям своего выбора. Ибо в обоих направлениях выбора способ осуществления свободы один и тот же: свобода «погружается в необходимость», что является прежде всего свойством самой свободы, а не спецификой общинного или другого какого бытия.

Но претворяясь в сферу детерминаций, свобода, строго говоря, не исчезает, а выходит из состояния неопределенности. Это осуществление свободы есть ограничение возможностей, отсечение прочих актуализаций.

В общинном быте свобода утверждена, а не отменена. «Отсутствие» в нем свободы — это пробел не в нем, а в способе видения. Что собственно не удовлетворяет не-общинное сознание в общинном жизнеустройстве, так это осуществленная в нем свобода, в которой, однако, усматривают не бытие свободы, а только необходимость, притом как лишенную свободы, как не-свободу.

Значит, от свободы оставляют только ее возможность, не действительность. Внеполагание и противопоставление необходимости свободе создает иллюзию легкости свободы, неотягощенности ее бременем бытия, необходимостью. Из-за такой обременительности и отвергается общинное бытие в целом. Свобода обычно прельщает предстоянием выбору, а не неподвижными последствиями принимаемого решения.

Свободный выбор влечет за собой ответственность за неизбежное последующее вступление в тот или иной круг детерминаций. Ответственная свобода принуждает отказаться от многих восторженных иллюзий и романтических грез о ней как об одном только легком и безоблачном благе. Истинная свобода есть не беспечная игра возможностями, а осуществление взвешенного решения, отягощенного ответственностью и за выбор, и за его последствия. Если голос совести заглушен, то ответственность становится пустым словом, и свобода оказывается легко отделимой от всякой ответственности, появляется свобода без и от ответственности, свобода безответственности (как и права без обязанностей). В нападках на соборность неявно, но по существу отвергается ответственная свобода, чтобы открыть шлюзы свободе безответственности.

Далее. Недостаточно сказать, что акт свободного выбора погружает свободу в сферу детерминаций. Положительная свобода реализует иного рода детерминацию и преобразует причинную детерминацию, сублимирует ее в детерминацию целевую, делая саму причинность необходимой ступенью к осуществлению свободы. Дальнейший путь свободы, раскрывающей в выборе новый вид детерминации, есть опять-таки проявление, а не отмена свободы, не «вырождение» ее в необходимость.

Выбор обязывает. Приходится брать на себя ответственность за принятое решение. Часто подчеркиваемая зависимость субъекта от собственного выбора есть в моральном плане не что иное, как принятие на себя ответственности за свое решение и его последствия. Выполнять долг — значит и нести ответственность. Возникает еще опасение, не будет ли в последующих актах следование долгу просто следованием уже принятой необходимости должного и отказом от свободы? Но опасение напрасно. Суждение, что «свобода встречает долженствование как несвободу» по существу ошибочно. Долженствование не уничтожает свободу. Нравственное долженствование — это не правило, вменяемое к исполнению, а предложение свободно избрать ценность. Та же мысль выражена и в христианских заповедях; в них отечественные религиозные философы чувствуют призыв, приглашение, исходящее от Божества, а не физическую принудительность, как в природном законе.

Кант придавал понятию долженствования форму закона, властного повеления, категорического императива. Вышеславец возражал против такого понимания, означающего, по его мнению, «морализм, фарисеизм» и побуждающего «бунт свободы». Закон не креативен. Он может провоцировать волю на нарушение закона, на беззаконие и своеволие, может дать повод к произволу. Закон не сублимирует; он может вызывать сопротивление человеческой воли, и это противоборство закону составляет источник зла.

Сопротивление плоти можно преодолеть преображением и просветлением ее. С сопротивлением духа дело обстоит сложнее. Здесь — противоборство самомнения, умное противоборство. В нем не просто нет желания добра, к которому склоняет закон, но есть сила, направленная против добра, гордое своеволие, произвол: «делаю, что хочу», «отказываюсь служить всему высшему, всяким святыням, отказываюсь вообще от всякого служения».

Дух отрицания, дух зла — это все же дух. Зло — уже не недостаток совершенства, не изъян в добре, не лишенность его, а действительная сила, не слабость в добре, а мощь противоборства добру, воинствующее зло. Подобное зло изобразил Достоевский в «Братьях Карамазовых», в «Бесах». О таком зле писал Вл. Соловьев в «Трех разговорах».

Есть еще вид противоборства, в котором дух противления оказывается вполне естественной реакцией свободной души на всякое чужое принуждение, в чем бы оно ни выразалось и какие бы формы ни принимало. Принуждением нельзя добиться живого и полноценного нравственно-творческого поступка. Скорее наоборот, принуждение вызывает бурную деструктивную реакцию. Прав И. Ильин, полагавший, что на давление, приходящее извне, «внутреннее ядро человека отвечает обычно сопротивлением и возмущением или, еще хуже, ожесточением, упрямством и ненавистью»<sup>115</sup>.

Ожесточается против навязывания закона, хотя бы и самого гуманного, именно свободная душа. Резерв ее свободы — своеволие и произвол, и при внешнем принуждении она легко впадает в него. Первый шаг свободы как свободы произвола — преступление, попрание закона, второй — отмена всякого закона над собою, третий шаг — тирания, возведение своей преступной воли в закон для других. Какая сила способна одолеть зло, не знающее никаких запретов и ограничений? Для такой свободы нет ничего святого. Повторим вслед за Вышеславцевым: «Что закон, запрет, императив бессилён бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает»<sup>116</sup>.

Свобода может послужить не только точкой опоры для преступления, но и «рычагом спасения». Чтобы понять это, стоит окинуть взором путь отрицательной свободы. Она может в своем развитии приводить к «бегству от свободы». Большинство людей понимает свободу именно в отрицательном смысле. Низвергнув деспотический режим и самовластие, они считают, что обрели желанную свободу. Но что с нею делать? Как ею воспользоваться? В чем положительный смысл ее?

В такой свободе видят высшую цель, не сознавая, что свобода есть средство к осуществлению более высоких ценностей. Она является условием нравственных отношений, условием творчества. Но отрицательная свобода, свобода сказать «нет» не креативна. Достигнутое демократическое устройство, правовой строй, не до-

полненные творческим использованием свободы, не проникнутые нравственностью, ведут к злоупотреблениям свободой и способствуют силам эгоизма и самоублажения.

Если отрицательная свобода сама по себе ведет к нарушению моральных законов и норм, вносит порчу в моральный строй личности, может повергать ее в рабство силам зла, то не должен ли быть поставлен вопрос об отвержении такой свободы? Ведь и сама она, будучи способна отвергать все, что ни встретится на ее пути, истощается, подводит себя к самоотрицанию. Но вследствие этого может оказаться погребенным вместе с нею и то ценное, что она несет в себе. Кроме того, истинная свобода, положительная, не может быть обретаема путем механической отмены отрицательной свободы.

Достоинство же положительной свободы в том, что она способна не только принять на себя синтезирующую функцию, недоступную для отрицательной свободы, но и сублимировать последнюю, претворить ее в свободу позитивную. Негативная свобода оказывается предпосылкой (Левицкий называет ее даже «жизнепитающим корнем») позитивной свободы. Однако то ценное, что есть в отрицательной свободе, получает санкцию и конечный смысл не иначе как в свете свободы положительной и утверждается лишь под ее благотворным воздействием. И напротив, как бы ни была динамична обособленно утверждающая себя свобода отрицания, динамизм ее оказывается разрушительным, а не творческим.

Призванность к положительной свободе означает, что мы призваны к высшим делам ее. По Вышеславцеву, — к соборному делу, или, в терминологии Н.Федорова, к «общему делу», к историческому творчеству. К свободе вообще можно обратиться только с «приглашением», воззвать с любовью. «Приказание» здесь не действует. Вышеславцев настаивал, что евангельское обращение: «К свободе призваны вы, братья!» — есть не закон, а зов, который может быть свободно принят человеком или свободно отвергнут. Только зов любви может преобразить, сублимировать свободу произвола в свободу творчества. Зов любви может обращаться только к свободе, к глубине сердца, тогда как обязывающий авторитет закона оказывается неспособным затронуть сердечные струны.

По Вышеславцеву, между произволом и свободой творчества нет никакого единства, кроме отрицательного (единства в «неподзаконности»). Одна неподзаконность разрушает и умерщвляет, другая созидает, творит. Но от одного к другому все же возможен «переход», и нет надобности отсекал такую возможность: это переход

от свободы произвола через свободу самообуздания к сублимации свободы, к творческому созиданию. Произвол есть нарушение, попрание закона. Творчество же «беззаконно» в совершенно другом смысле. Оно преобразует произвол («законом» такой акт не предусматривается).

Следует еще раз подчеркнуть, что настоящее восхождение сопровождается не устранением низшей, отрицательной свободы, а преобразованием этой свободы. Произвол «снят и спасен», сохранен как момент в форме творческой свободы, свободы уже созидательной, а не разрушительной. Высшая духовная свобода достигается не элиминированием непокорного войска страстей. Она не в том, чтобы обуздывать бушующие страсти, а в том, чтобы духовно возвысить их, облагородить, так чтобы они не тяготили дух, а добровольно служили ему.

У Вышеславцева вызывало восхищение то, что восхождение от произвола к нравственной свободе совершается «в обход закона». Но устанавливаемый синтез в свободе осуществляется еще одним способом, без отвержения и без минимизации «закона», а через его посредство. Духовно свободному человеку можно не отвергать закон, а глубже усвоить его и «свободную душой закон боготворить». Иван Ильин внес важный акцент в отношение к нравственному закону: долженствование остается законом, но таким, который ради положительной свободы не обязательно преодолевать. Закон можно принять не по-рабски и не под давлением подчиниться ему, а сделать своим внутренним законом, признать его ценность и с любовью, самостоятельно, «от себя» претворять в жизни. Тогда это не будет стеснением внутренней свободы. И не понадобятся специальные усилия по преодолению произвола (который не есть свобода).

Ильин возвращается к широко признанному среди философов положению, что произвол не есть свобода. Произвол есть беззаконие и самомнение. Нравственный закон узок и тесен не для свободы духа, а для бездуховности. Свобода духа не есть свобода от духа. Истолковывать свободу как право на бесчинство и злодеяние могут только совсем наивные люди или преступники.

Но если уж говорить о свободе произвола, то такую свободу не следует оставлять на произвол. «У свободного человека не произвол ведет душу, а свобода царит над произволом; ибо такой человек **свободен и от произвола**: он преобразил его в духовное, предметно обоснованное **произволение**»<sup>117</sup>. А это и есть сублимация. Произвол

преображается в положительную свободу. Наметившееся было расхождение между точками зрения Ильина и Вышеславцева (произвол — свобода, и произвол — не-свобода) исчезает.

В русской философии обозначилась возможность установить следующее отношение между отрицательной свободой и положительной. Отрицательная свобода (произвол) может быть направлена двояко: с одной стороны, к преобразению в свободу положительную, к актуализации в творчество, а с другой — к погружению в потенциальность, т.е. произвол не уничтожается, а подвергается снятию и сохранению, причем в двух значениях: 1) «снятие» как «отмена», не аннулирование, а «утрата смысла» (как деление на ноль «не имеет смысла»), и сохранение только в сфере возможности; 2) снятие как возведение в духовную сферу и сохранение в ней уже в сублимированном виде — как творческой активности. Положительная свобода претворяется в действительность, а отрицательная вытесняется в потенциальность. Или, в формулировке Левицкого: «...Положительная свобода осуществляется через возможность свободы отрицательной (произвола). Т.е. в свободе положительной произвол не уничтожается, а «снимается», «сублимируется», преобразается»<sup>118</sup>.

Пронаблюдая восходящий и синтезирующий путь идеи свободы в русской философии, следует заключить, что нельзя относиться к синтезу как к заранее готовой данности; это прежде всего задание и цель для теоретической и практической деятельности, — не застывшее бытие, а процесс синтезирования.

Русские религиозные мыслители понимают свободу как «крестоношение», трудное, но спасительное. «Настоящую свободу сам человек должен заслужить внутренним подвигом» (Вл. Соловьев). И нам, опирающимся на богатый исторический опыт осмысления и осуществления свободы, еще не время праздновать сколько-нибудь значительные собственные достижения на этом поприще. Да и до празднования ли? В «Пути духовного обновления» Ильин предупреждал: «Мы должны научиться свободе. Ибо свобода не есть удобство жизни, или приятность, или «развязание» и «облегчение», — но претрудное задание, с которым надо внутренне справиться. Свобода есть бремя, которое надо поднять и понести, чтобы не уронить его и не пасть самому. Надо воспитывать себя в свободе, надо созреть к ней, дорасти до нее; иначе она станет источником соблазна и гибели»<sup>119</sup>.

Все соглашаются, что все великое и прекрасное редко и дается очень нелегко. В полной мере должно быть отнесено это и к соборной свободе. Но еще большие трудности связаны с тем, что ее, и в первую очередь нравственное ее содержание, часто стремятся не постигнуть, а отвергнуть и уничтожить, не утвердить, а уже в идее умерщвить. Искажение соборности с целью осудить идет нынче в ногу с практическим ее разрушением. Обычные аргументы против нее заключаются в требованиях: покажите, где же эта ваша соборность? А на указание какого-нибудь примера действительного ее существования снова возражают: это-де редкое исключение, несущественный факт, исчезающе малая величина, не делающая «погоды» в нашей текущей жизни. «Редкость» неправомерно приравнивают в данном случае к незначительности, нехарактерности, нетипичности. Умерщвление соборности выдают за внутреннюю ее нежизнеспособность; разложение извне — за собственную внутреннюю ее деградацию; свое неверие в будущее соборности — за действительную ее бесперспективность. Мы знаем то, что сами создаем. Но кто и пальцем не пошевелил для созидания соборности, тот не может иметь подлинного знания ее, а кто работает над разрушением ее, тому и надобности нет постигать ее изнутри.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной Церкви. Париж, 1985. С. 171.
- <sup>2</sup> *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 40, 41.
- <sup>3</sup> *Булгаков С.Н.* Церковь и культура // *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1999. С. 69; Лк. 15, 11–32.
- <sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 125, 126; *Он же.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 218.
- <sup>5</sup> *Кругликов В.А.* То, что увиделось // Коллаж — 2. Социально-философский и философско-антропологический альманах /Отв. ред. В.А.Кругликов. М., Ин-т философии РАН, 1999. С. 98, 99.
- <sup>6</sup> *Бердяев Н.А.* Истина и Откровение. СПб., 1996. С. 238.
- <sup>7</sup> См., например, его статью «Об упадке средневекового мирозерцания» // *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 348–350. Но особенно: *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. Чтение I // *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. М., 1989. Раньше Соловьева нечто подобное высказывал и А.С.Хомяков. В одном из его писем к Т.И.Филиппову читаем: «Ложным своим началом не может торжествовать никакая ложная теория: она всегда бывает обязана своим временным успехом присутствию в ней правды, противопоставляемой общественной неправде. Такова причина успехов энциклопедистов в XVIII веке. Вольтер брал против лжехристианства современной ему жизни оружие из христианской истины. В деле Каласа, в деле двух молодых людей, осужденных за богохульства... он был более христианином, чем его противники. Руссо и подавно. Многие истинно христианские начала осуществлялись в обществе потому только, что они уяснились в упорной борьбе, и учителя зла сделались бессознательным орудием добра» (*Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 257). А русской художественной литературе это и раньше было известно, и нередко истина в ней высказывается и реализуется через отрицательных героев произведений, через неприглядных и отталкивающих персонажей.
- <sup>8</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 196.
- <sup>9</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. в 14 т. Т. 9. М.—Л., 1932. С. 39–40.
- <sup>10</sup> *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 1914. С. 227–230.
- <sup>11</sup> *Булгаков С.Н.* Размышления о национальности // *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. С. 188.
- <sup>12</sup> *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1988. С. 293, 294.



- 13 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 265.
- 14 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского зарубежья. М., 1990. С. 289.
- 15 Там же. С. 288.
- 16 *Бердяев Н.А.* Истина и Откровение. С. 237.
- 17 Там же. «Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен и слово «соборность» уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (fellowship) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием «Sobornost» (*Лосский Н.О.* Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне. 1957. Кн. 1. С. 12).
- 18 *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. *Шапошников Л.Е.* Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.
- 19 *Бердяев Н.А.* Истина и Откровение. С. 240.
- 20 Там же. С. 241.
- 21 Спинозовское определение свободного существа как бытующего только по собственной природе и определяемого к действию не иначе как самим собою заключает в себе именно конкретизацию свободы применительно к определенной природе определенного предмета. А в известном марксистском толковании свободы («действие со знанием дела») это понятие тоже конкретизируется как вполне определенное приложение сил и способностей в деле, также определенном и достаточно знакомом в его существе.
- 22 *Фромм Э.* Бегство от свободы // *Фромм Э.* Догмат о Христе. М., 1998. С. 263.
- 23 Там же. С. 209.
- 24 *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 379; *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. I. М., 1990. С. 161.
- 25 *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 209.
- 26 Там же. С. 234.
- 27 Там же. С. 256.
- 28 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 636.
- 29 *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 327, 328.
- 30 Там же. С. 213.
- 31 *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 162–163.
- 32 *Фромм Э.* Цит. соч. С. 384.
- 33 *Левицкий С.А.* Трагедия свободы // *Левицкий С.А.* Соч. в 2 т. Т. I. М., 1995. С. 246–247.
- 34 Там же. С. 249.

- 35 Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и  
литературных // Самарин Ю. Ф. Избр. произведения. М., 1996. С. 431—432.
- 36 См.: Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России //  
Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской  
истории и культуры. М., 1989. С. 22.
- 37 Там же. С. 24.
- 38 Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и  
литературных. С. 432.
- 39 См.: Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 23—  
27.
- 40 Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и  
литературных. С. 427.
- 41 Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 37—38.
- 42 Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и  
литературных. С. 435.
- 43 Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 34.
- 44 Кавелин К. Д. Ответ «Москвитянину» // Кавелин К. Д. Наш умственный  
строй. Статьи по философии русской истории и культуры. С. 85.
- 45 Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 59.
- 46 Там же. С. 26.
- 47 Там же. С. 59.
- 48 Степун Ф. А. О свободе // Степун Ф. А. Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 254.
- 49 Фромм Э. Цит. соч. С. 222.
- 50 Кара-Мурза С. Г. Плодотворные ошибки Ленина // Наш современник.  
1999. № 10. С. 185.
- 51 Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и  
литературных. С. 431.
- 52 Хомяков А. С. О юридических вопросах. Письмо к издателю Русской  
Беседы // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 335.
- 53 Булгаков С. Н. О даре свободы // Булгаков С. Н. Христианский социализм.  
Новосибирск, 1991. С. 203.
- 54 Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и  
литературных. С. 417.
- 55 Аксаков К. С. Труды и дни. Мелкие сочинения Хромова // Аксаков К. С.  
Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 478—479.
- 56 Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П.  
Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 160.
- 57 Аксаков К. С. Труды и дни. Мелкие сочинения Хромова. С. 479.
- 58 Там же.
- 59 Там же. С. 479—480.
- 60 Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 187—188.

- <sup>61</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 190.
- <sup>62</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 314. Из наиболее интенсивных разработок волевого начала как духовной установки следует особо отметить труды Ивана Ильина, который издавал в Германии журнал под названием «Русской колокол. Журнал волевой идеи». Автора «О сопротивлении злу силою» и других работ в том же духе с полным правом стали называть «философом волевой идеи».
- <sup>63</sup> Булгаков С.Н. Размышления о национальности. С. 190.
- <sup>64</sup> Муравьев В.Н. Рев племени // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 402–423; Хомяков Д.А. Православие, самодержавие и народность. Монреаль, 1982. 231 с.; Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996. 200 с. Даже иные из западников настаивают на целостном подходе к истории России и началам ее быта. Исследователю, наставлял Кавелин, необходимы «взгляд, теория». «Они должны представить русскую историю как развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами. Явления ее должны быть поняты как различные выражения этих начал, необходимо связанные между собою, необходимо вытекающие одно из другого» (Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России. С. 15). Кавелин не выполнял этой поставленной перед собой задачи и на деле держался пути, идущему скорее вразрез ей. У Бердяева — сложнее. Он прекрасно рассуждает о соборности как духовной целостности, но постоянно подчеркивает раздвоенность и раскол в русской душе, что ставит русского читателя его работ («Судьба России», «Русская идея» и др.) на грань неприятия и критического отвержения его воззрений в самом их корне. В «Русской идее» народ русский видится нашему философу «в высшей степени поляризованным», «он есть совмещение противоположностей». «По поляризованности и противоречивости русский народ можно сравнить лишь с народом еврейским» (Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43, 44). Бердяев видит напряженные противоречия в русской душе, несвязуемые противоположности и оставляет нас при дуалистическом разрыве или при зрелище нескончаемой борьбы, не объясняя и не разрешая противоречий, склоняясь отчасти к взгляду на диалектику как негативную, отчасти — такую, согласно которой единство противоположностей относительно, борьба — абсолютна. Длинный перечень противоположных начал, похоже, означает приглашение философа утвердиться в противоречиях и отказ объяснить их и справиться с ними. «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисийская стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, ги-

пертродфия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвалство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт» (*Бердяев Н.А.* Там же. С. 44—45). Основание пристрастия Бердяева к XIX веку в его исследовании русской идеи — это «век острого раскола, столь для России характерного...» (там же. С. 45). Точка зрения раздвоенности, разлада, разорванности на противоположности и самолюбование в этой несобранности, в расстроенности внутреннего состояния, — все это очень характерно для самого Бердяева.

<sup>65</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 289—290.

<sup>66</sup> Термин «русская идея», насколько нам известно, впервые появился в 1860 г. у Ф.М.Достоевского. См.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л., 1978. С. 37.

<sup>67</sup> *Коган Л.А.* Триединство свободы // *Вопр. философии.* 1997. № 5. С. 31.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же. С. 32.

<sup>70</sup> *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962. С. 27—28.

<sup>71</sup> *Коган Л.А.* Триединство свободы. С. 35.

<sup>72</sup> *Каит И.* Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 80—81.

<sup>73</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.

<sup>74</sup> *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 509.

<sup>75</sup> См.: *Булгаков С.Н.* Православие. С. 226, 227. Отличие между восточной и западной церковью, постепенно утвердившееся с V в., состоит, как известно, в учении об исхождении Св. Духа. Согласно православному учению, Отец, как первоначало, предвечно рождает Сына и изводит Св. Духа, это есть божественное единоначалие в Св. Троице. При этом возникает вопрос о взаимоотношении Второй и Третьей ипостаси. На Западе это соотношение стало пониматься как соучастие Сына в самом изведении Св. Духа, с нарушением принципа монархии и рассечением Св. Троицы на две двоицы (Отец — Сын и Сын — Св. Дух). Отсюда возник богословский спор о *filioque*, который оформился в догматическое разногласие. Православие отвергает западное добавление к символу веры, *filioque* (исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына), которое порождено восходящим к бл. Августину субординационистским пониманием структуры триединства, неприемлемым для Православия (см.: *Булгаков С.Н.* Православие. С. 229).

<sup>76</sup> *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 319—320.

<sup>77</sup> *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 60.

- 78 См.: *Булгаков С.Н.* Православие. С. 161. Деян. 2. 1–4. На другой день, по исполнении молитвы, когда поколебалось место, где они были собраны и снова «исполнились все Духа Святого», произошло еще нечто важное. Апостолы проповедовали народу Иерусалима слово Божие. «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего не имея своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4, 31–32).
- 79 *Хомяков А.С.* О старом и новом // *Хомяков А.С.* Соч. в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 469.
- 80 См.: *Соловьев В.С.* Соч. в 8 т. СПб., (б. г.). Т. 1. С. 135.
- 81 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 318.
- 82 См.: *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. Т. 1. С. 140; *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. С. 86–114.
- 83 *Лосский Н.О.* Свобода воли // *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 566; см.: *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. С. 195, 197.
- 84 *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. Т. 1. С. 86.
- 85 См.: *Юркевич П.Л.* Философские произведения. М., 1990. С. 489.
- 86 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. С. 152–153.
- 87 *Лосский Н.О.* Свобода воли. С. 547.
- 88 *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. С. 147.
- 89 *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 337.
- 90 *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 305, 306.
- 91 *Степун Ф.А.* О свободе (Демократия, диктатура и «Новый траг») // *Степун Ф.А.* Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 256.
- 92 Там же. С. 255.
- 93 *Лосский Н.О.* Свобода воли. С. 584.
- 94 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Пути и средоточия. Т. 2. М., 1990. С. 30–31.
- 95 *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 269–270; *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 457–458.
- 96 *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 101, 102.
- 97 *Булгаков С.Н.* О даре свободы. С. 204.
- 98 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 343.
- 99 См.: *Черепнин Л.В.* Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978. С. 187.
- 100 *Письмо Георгия затворника Задонского* от апр. 6-го, 1824 г. Цит. по: *Гоголь Н.В.* Соч. в 9 т. Т. 8. М., 1994. С. 559.
- 101 *Соловьев В.С.* Значение государства // *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 559.
- 102 Ср.: «Прикованный к миру земных, вечно меняющихся, никакому уму недоступных во всей своей бесконечно сложной совокупности и случайном, непредрасчислимом течении условностей, дух лишается

твердого и ясного нравственного критерия, уверенности и бодрой стойкости. Он теряет свою свободу от случайностей окружающего, ибо эта свобода — только в идеале, а идеал-то здесь и упразднен!» (Астафьев П. В. Вера и знание в единстве мировоззрения // Астафьев П. В. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 389).

<sup>103</sup> «Скоро по кончине Великого Князя (Андрея Боголюбского, 1174 г.) съехались Ростовцы, Суздальцы, Переяславцы и все люди воинские в город Владимир на Вече, следуя примеру Новгородцев, Киевлян и других Российских знаменитых граждан, которые, по словам Летописцев, издревле обыкли решать дела государственные в собраниях народных» (Карамзин Н. М. История государства Российского. В 12 т. Т. 2–3. М., 1991. Т. 3. Гл. 2. С. 374).

<sup>104</sup> Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 534. «Такому гармоничному отношению между личностью и обществом учит персоналистический солидаризм, который утверждает самоценность личности при императиве солидаризации ее с обществом путем служения личности и общества сверхличным и сверхсоциальным ценностям» (Левицкий С. А. Трагедия свободы. С. 183).

<sup>105</sup> Лосский Н. О. Свобода воли. С. 528–529.

<sup>106</sup> Левицкий С. А. Трагедия свободы. С. 185.

<sup>107</sup> Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 546.

<sup>108</sup> Хомяков уверен, что наша земля не ставит жизнь гражданского общества во главу угла, что она «никогда не пристрастится к так называемой практике гражданских отношений», перед ней другая, высшая определяющая цель, нравственно-духовная. «Она верит высшим началам, она верит человеку и его совести... Для России одна только задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах». И только выполнение этой задачи может придать неколебимую силу гражданскому союзу. «Никакая низшая задача не получит всенародного сознания и не привлечет всенародного сочувствия, а без того успех невозможен» (Хомяков А. С. О юридических вопросах. Письмо к издателю «Русской беседы». Написано в ноябре 1857 г. и напечатано в «Русской беседе» в 1858 г. Книга 7 // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 334–335, 337). Предшествующей историей России это испробовано, заключает Хомяков, и, можно теперь добавить, подтверждено в грандиозных масштабах всю последующей историей.

<sup>109</sup> И. Киреевский считал, что начала русской образованности только потому «особенны» от западных, что они — высшая их ступень, а не потому, чтобы были совершенно иные. Он мечтал, чтобы западное просвещение доразвилось до этой высшей ступени, до этого православного уровня. Более того, Киреевский мечтал о соединении западного и восточного начал в православной целостности России, т. е. о синтезе на

основе Православия, «чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та **цельность** бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России» (*Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 221–222; *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 313–314). Намеченный И.Киреевским синтез был расширен и универсализирован Вл.Соловьевым, особенно в его «Философских началах цельного знания». Восточный мир предстал у него развившим момент исключительного монизма, уничтожающего самостоятельность человека и утверждающего одного бесчеловечного Бога, а западная цивилизация — стремящейся прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, ничтожного атома, признающего себя за единственное божество. Задача третьей исторической силы — оживить и одухотворить враждебные элементы Востока и Запада высшим примирительным началом, освободив их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания. Необходимые для этого свойства принадлежат племенному характеру славянства, в особенности национальному характеру русского народа. Великое историческое призвание России есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова; ее народ должен стать посредником между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным и сознательным проводником высшего начала. Русский народ должен сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвленному человечеству. Призвание это будет осуществлено не разом, а «первоначально лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа» (См.: *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 176).

<sup>110</sup> *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 349. «И к злу мы должны относиться по-Божьи, т.е., не будучи к нему равнодушными, оставаться, однако, выше безусловного противоречия с ним и допускать его — когда оно не от нас происходит — как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него еще большее добро. Во всем, что существует, мы должны признавать **возможность** (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью» (*Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 260).

<sup>111</sup> См.: *Булгаков С.Н.* Церковь и культура // *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск. 1991. С. 72. «Но не все человечество ушло из отчего дома, там оставался старший брат, который все время был при отце и с таким ревнивым недоброжелательством встретил возвратив-

шегося брата. Что было с ним, что было с церковью в этот внецерковный и даже антицерковный гуманистический век? Нельзя отрицать, что она приняла за это время некоторые черты духовного облика старшего брата, как он изображен в евангельском рассказе. При верности и строгости своего служения она вместе с тем усвоила высокомерно-недоброжелательное и фарисейски-мертвенное отношение к младшему брату, который хотя и «согрешил пред небом и пред отцом» во время своих странствий, но сохранил открытую живую душу. Помиряются ли внутренне и поймут ли друг друга оба брата? Вот великий и роковой вопрос, который ставится теперь историей» (*Булгаков С.Н. Церковь и культура. С. 73*).

<sup>112</sup> *Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 361; Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 316–317.*

<sup>113</sup> *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 19. См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 163–165.*

<sup>114</sup> *Левицкий С.А. Трагедия свободы. С. 136.*

<sup>115</sup> *Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 166.*

<sup>116</sup> *Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. С. 188.*

<sup>117</sup> *Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 170.*

<sup>118</sup> *Левицкий С.А. Трагедия свободы. С. 197.*

<sup>119</sup> *Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 288.*



## Оглавление

От редактора .....	3
Введение .....	4
<b>ГЛАВА I. ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ОБЩИНА .....</b>	<b>24</b>
Тяготы одиночества и тоска по соборности .....	24
Личность в общине и вне общины .....	39
Что существенно в общинной жизни? .....	52
<b>ГЛАВА II. СВОБОДА И ЕДИНСТВО .....</b>	<b>57</b>
Смирение и свобода духа .....	57
Свобода к добру .....	67
О свободе, равенстве и братстве .....	72
Единство и множественность .....	84
<b>ГЛАВА III. ПРАВСТВЕННАЯ СВОБОДА И СОБОРНЫЕ РЕШЕНИЯ .....</b>	<b>93</b>
Свобода воли и внутренняя необходимость .....	93
Свобода и возможность .....	101
Многоединство и «хоровое начало» .....	107
Соборные решения .....	118
Заключение .....	126
Примечания .....	144

Научное издание

**Лазарева Антонина Николаевна**

**Идеи соборности и свободы  
в русской религиозной философии**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

**В авторской редакции**

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *А.А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.04.03.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 4,81. Уч.-изд. л. 7,64. Тираж 500 экз. Заказ № 011.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14