

Русская соборность и современная Россия

(Доклад на Первых Панаринских чтениях. 27 марта 2004 г. Москва. Государственный Исторический музей)

В том грандиозном проекте русского духовного сопротивления, автором которого является А.С. Панарин, имеются важнейшие национальные константы. Одной из таких констант является соборность как «душа православия», по словам о. С. Булгакова. Но сущность соборности до сих пор вызывает споры. Существуют две крайние позиции в толковании соборности. Согласно одной из них, соборность – антоним индивидуализма (прежде всего, западного индивидуализма) и, в качестве подобного антонима, практически совпадает с «мы–сознанием», а потому является синонимом коллективизма. В этом контексте понимание общинное миропонимание и соборная общность являются синонимами. Поскольку подобное представление широко распространено – особенно в массовом сознании – я не буду подробно на нем останавливаться. В пределе своем эта позиция приводит к отождествлению русского мировидения и советского коллективизма. Именно против такого отождествления весьма решительно и настойчиво выступала христиански ориентированная первая русская эмиграция, но ее голос не был услышан, поскольку «услышать» его означало признать направленный, прежде всего, именно против исторической России характер новой власти.

Согласно другой крайности в истолковании соборности, которой придерживается уважаемый С.С. Хоружий и некоторые другие, соборность принадлежит исключительно области экклезиологии и не имеет никакого отношения к общественному устройству и вообще к эмпирическому бытию. В таком случае следует признать, как это делает Хоружий, что буквально все русские философы – от Франка и Булгакова до Лосева - совершенно неверно трактовали соборность у Хомякова и лишь исключительно его собственная акцентуация энергийной природы этой самой соборности является вполне адекватным ее пониманием.

Мне уже приходилось – десять лет назад – полемизировать с подобным стерильно–экклезиологическим подходомⁱ. Сегодня приходится вернуться к этой полемике. Неверен уже исходный постулат, согласно которому идея соборности «в своем появлении была неразрывно связана с единственным именем – Хомякова»ⁱⁱ. Это верно лишь в том смысле, что русский философ сумел *эксплицировать* (хотя и не в виде законченной и проработанной в деталях философской системы) то, что существовало в духовной жизни с тех пор, как существует христианство. В русской же оригинальной словесности это начало проявилось уже в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Заслуга Хомякова в другом: в том, что он смог – в итоге напряженного «умного делания» – *сформулировать*, дать формулу глубинной сути православной религиозности, а отнюдь не «изобрел» ее. Соборность, как мы помним, по Хомякову, это «единство по благодати Божией, а не человеческому установлению»ⁱⁱⁱ. Поэтому без обращения к Слову митрополита Илариона с его ценностным противопоставлением Закона и Благодати укорененность Хомякова в большом времени русской православной традиции будет не вполне очевидной, а анализ соборного видения неполным.

Следует подчеркнуть, далее, отмеченный еще о.Г.Флоровский «опытный характер богословствования»^{iv} Хомякова: творчество одного из основоположников

славянофильства основывается на личном церковном опыте мыслителя. Поэтому понятие о соборности у Хомякова выходит далеко за пределы «чистого» богословия или философия, охватывая всю область русской культуры. Выход за пределы чистой эkkлезиологии, ставший уже несомненным культурным фактом, невозможно объяснить лишь фатальным непониманием якобы стерильно-эkkлезиологических идей Хомякова со стороны наследующих ему русских философов.

Ведь и для самого Хомякова благодатная основа соборности является вдохновляющим его гарантом будущего России. Хоружий пытается доказать, что в послехомяковскую эпоху «соборность неуклонно, все сильнее и откровеннее заземлялась... и низводилась до простого социального и органического принципа...» Этот процесс, по Хоружему, «вырождения соборности» для исследователя выражает «суть идейной эволюции славянофильства»^v.

За подтверждением своей мысли Хоружий обращается к авторитету о. Г.Флоровского, приводя следующее его суждение: «в увлечении идеалом фаланстера или коммуны нетрудно распознать подсознательную и заблудившуюся *жажду соборности*»^{vi}. Однако современный исследователь недостаточно внимателен к контексту, из которого он извлекает это суждение. Между тем о.Г.Флоровский говорит отнюдь не о губительном для соборности «заземлении», приведшим к тому, что *церковная* категория становится категорией *мирской*. Напротив, философ подчеркивает не «заземленный», а именно *религиозный* характер «увлечений» идеалом коммуны. Только религиозность, порождающая этот «идеал», *не является православной*. Именно потому ее невозможно считать *развитием* православной соборности, но только лишь «заблудившейся жаждой» ее. В самом деле: русский философ в разделе труда, посвященного судьбам соборности, говорит о характерной «жажде» Д.И.Писарева, «решающую роль» в формировании которой сыграл кружок Трескина, который «напоминает Александрийских мистиков и масонов»; упоминает Н.Г.Чернышевского, который «просто перешел к другому “катехизису”, по Фейербаху»; прямо замечает, что «только *созданием новой религии* (выделено о.Г.Флоровский. – *И.Е.*) можно было закрепить этот припадочный энтузиазм»; цитирует О.В.Аптекмана, уверявшего, что «только религия – религия сердца – может дать человечеству счастье», добавляя: «это была часто религия очень странная»: «проповедь какой-то гуманистической религии»^{vii}.

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

Поскольку Хомяков не «открыл» неведомую ранее соборность как ядро православного христианства, а, повторим, лишь сформулировал ее в качестве таковой, мы можем констатировать именно *глобальную подмену* соборности чем-то иным и внешним по отношению к православной духовности, которая началась задолго до провозглашения «какой-то гуманистической религии», а завершилась советским обвалом и уже совершенно открытым насильственным искоренением православной основы жизни и культуры. Советская Россия, законодательно отвергнувшая православное прошлое, является в этом смысле только своего рода вершинной общего процесса

дехристианизации, с особой брутальностью и особым религиозным пылом утвердившегося в пределах бывшей Российской империи.

Заметим также, что совершенно неправомерно жестко *противопоставлять* общинность и соборность. Хомяков, конечно же, никогда не *отождествлял* эти два начала (это верно). Однако же он усматривал православную соборную основу общинности и отнюдь не отделял, как это представляется Хоружему, «*непереходимой* гранью» «дело человеческое, мирское» и «*благодатное*»^{viii}. Убеждение в *непереходимости* грани между благодатью и миром означает, по сути дела, невозможность самого проникновения идеи соборности в жизнь, оставляет ее в сфере чистого духа, не обремененного Воплощением; в конечном итоге, это убеждение означает невозможность воцерковления жизни. Подобное «гностическое» воззрение, якобы разделяемое Хомяковым, в сущности, означает изъятие учения о соборности из православной традиции и рассмотрение его в каком-то ином контексте.

Насколько неверно по сути это жесткое противопоставление, приписываемое Хомякову, можно судить хотя бы по характерному для православного сознания убеждению в *отсутствии* именно «непереходимой» грани между видимой церковью (церковью, так сказать, «эмпирической») и Церковью невидимой – торжествующей на небе. Напротив, единство церкви «является абсолютным: нет видимой и невидимой церкви, небесной и земной, а есть единая Христова Церковь, которая в полноте своего единства существует или пребывает в каждой местной церкви»^{ix}.

Конечно, из того факта, что «невидимая церковь полностью проявляет себя в видимой»^x (отсюда и возможна полнота *причастия*), отнюдь не следует «смешение» мирской общинности и благодатной соборности, но именно благодатная основа соборности является небесным ориентиром для земной общины.

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

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

Как прекрасно показал в своих трудах А.С. Панарин, современная Россия захвачена таким же, если не более брутальным, нежели он проявляется в западном мире, процессом дехристианизации, который происходит уже не на уровне внешнего насилия, как в

советские десятилетия, а на уровне разрушения целостности сознания. В этом контексте понимания следует пересмотреть актуальность старой оппозиции «индивидуализм – соборность», которая давно уже перестала быть репрезентативной для характеристики отношений Запад–Россия. И лишь по инертности мышления этот инструментарий все еще широко используется.

Индивидуализм исходит из неработающего уже постулата о действенности *индивида*, тогда как культурное пространство и России и Запада давно уже охвачено процессом *дивидизации*. Дивидизация может быть понята как предельный результат распада личности, как третья и последняя ступень «смерти» субъекта. Так, Жак Лакан обосновал постулат о человеке как о децентрированном субъекте, который, собственно, уже перестает быть целостным и неделимым, т.е. перестает быть индивидом, а становится *дивидом* – фрагментированной личностью Новейшего времени; не имеющей ни внутренней свободы, ни личностного стержня точкой приложения могущественных социальных и биологических сил.

Иными словами, речь идет о специфической нестабильности человеческого «я», о том, что разные стороны этого «я» лишь условно соединяются вместе – и объединяются внешним знаком – случайным, а отнюдь не промыслительным, именем дивидизируемой персоны. Дивид – это то, что остается от прежней личности эпохи Нового времени. Дивидизация – сам процесс финального раздробления личности.

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

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

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

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

Если для дальнейшего развития прогресса (трактуемого с «пролетарских» ли, «либеральных», либо «демократических» позиций) требуется, как все яснее становится, вовсе не безоговорочная капитуляция советского коммунизма (который, правда, согласно постоянным обвинениям левых западных и отечественных интеллектуалов, «искажил», то есть «русифицировал» марксизм, либо же вот–вот *собирался* его преступно «русифицировать»), а отречение от самой православной сущности, то внимательное изучение – в новом контексте понимания – отечественного философского наследия для каждого русского интеллектуала может неожиданно стать гораздо более действенным «противоядием», нежели чтение весьма воинственных, но зачастую поверхностных современных «патриотических» опусов, по самой своей публицистически-политической природе погруженных в быстропроходящее настоящее.

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

ii *Хоружий С.* Хомяков и принцип соборности // Вестник русского христианского движения. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1991. № 162-163. С.86.

iii Там же. С.217.

iv *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С.275.

v *Хоружий С.С.* Указ. соч. С.98-99.

vi *Флоровский Г.* Указ. соч. С.295.

vii Там же. С.292, 293, 294, 295.

viii *Хоружий С.С.* Указ. соч. С.98.

ix *Афанасьев Н.* Власть любви: К проблеме права и благодати // Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж, 1941. Вып. 14. С.9.

x Там же. С.10.