

щий, буквально национальный интерес к теоретическим проблемам исторической науки в России в преддверии широких социальных реформ в XIX в. и в разгар революционного движения начала XX столетия. Отсюда особенная, неизбывная, воистину национальная востребованность историософии в российской действительности.

Вместе с тем сказалась и чуждость историософской проблематики секуляризованному сознанию. Очевидны православные корни русской культуры, ее религиозная укорененность способствовала утверждению в национальном философском дискурсе историософских тем прошлых лет. С другой стороны, именно конфессиональное основание историософии явилось главной причиной ее утраты в советское и постсоветское время.

В качестве специфически русского типа философствования в рамках самой отечественной гуманитарной

традиции и в оценке западных мыслителей признается религиозная, точнее христианская, и именно православная философия. Соответственно, в роли национального варианта философски осмысленного исторического знания должна выступить историософия как конфессионально понятая и реализованная философия истории. Это позволит, прежде всего, сохранить кумулятивность национальной исторической традиции, что, в свою очередь, даст сразу два преимущества, отмеченных в свое время еще А.С. Хомяковым: сохранит корни исторического древа общества и позволит избежать умозрительного схематизма в историческом изложении. Вот почему задача осуществления достоверного и плодотворного альянса онтологии и гносеологии в истории вверялась представителями отечественной гуманитарной науки именно «верующему сознанию».

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Введение // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 379-397.
2. Ивонина О.П. Время свободы. Новосибирск, 2000. 440 с.
3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
4. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2 т. М., 1911.
5. Философия истории / Ред. А.С. Панарин. М., 2001. 431 с.
6. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
7. Карсавин Л.П. Матис сочинения. СПб., 1994. 531 с.
8. Крипичук Г.С. Историческая концепция Б.П. Чичерина. Томск, 2001. 293 с.
9. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 30-52.
10. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1900-1904.
11. Гостев А.В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 73-95.
12. Катасонов В.Н. Позитивизм и христианство: философия и история науки Пьера Дюгема // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 151-164.
13. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. 655 с.
14. Кокарев М.Н. Концептуальное моделирование в социальной философии. Томск, 2003. 252 с.
15. Карсавин Л.П. Введение в историю (теория истории). Пг., 1920.
16. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
17. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Ростов-на-Дону, 1999.
18. Столяров А.А. Патристика и патристика. М., 2001.
19. Николькин А.Н. Магия слова как философия. О своеобразии мирозерцания В.В. Розанова // Розанов В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 3-10.
20. Степун Ф.А. Чужая Россия. СПб., 1999. 480 с.
21. Новгородцев П.Н. Об общественном идеале. М., 1991. 639 с.

Статья представлена кафедрой онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 1 марта 2004 г.

УДК 32

С.А. Шпагин

А.С. ХОМЯКОВ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ (к 200-летию со дня рождения)

Статья посвящена изучению вклада видного славянофильского теоретика А.С. Хомякова в развитие русской политической мысли и приурочена к его юбилею. Политическая сущность взглядов мыслителя раскрывается через реинтерпретацию историософских и богословских выводов в историческом контексте. Сквозь призму главных категорий политической философии Хомякова показано своеобразие подхода славянофилов к пониманию особенностей российского общества. Для специалистов по истории политических и правовых учений, а также всех интересующихся русской философией и историей общественной мысли России.

4 мая 2004 г. исполнилось 200 лет со дня рождения выдающегося русского мыслителя и общественного деятеля XIX в., основоположника и лидера славянофильства Алексея Степановича Хомякова. Несмотря на то что эпоху его жизни отделяет от нашего времени солидный срок, личность и творчество Хомякова продолжают привлекать к себе внимание отечественных и зарубежных исследователей. В конце XX в. после долгого перерыва опубликованы сборники его историософских и богословских сочинений [1, 2], а также переиздана лучшая в дореволюционной литературе философская монография Н.А. Бердяева о Хомякове [3]. На родине философа в Тульской области регулярно проводятся «Хомяковские чтения». Предпринимаются попытки публикации всесторонних

коллективных исследований о нем [4]. Интерес к наследию Хомякова проявляют и зарубежные ученые. Наконец, недавно вышла в свет новая фундаментальная биография Хомякова на русском языке [5].

Я назвал Хомякова философом. Но с тем же успехом его можно было бы причислить и к журналистам, и к филологам, и к историкам, и к этнографам, и к богословам, и к инженерам, и даже к охотоведам. Эта разносторонность творчества, трактуемая в зависимости от пристрастий исследователей либо как поверхностность и «разбросанность», либо как широта интересов, создает для понимания воззрений Хомякова серьезные трудности. Первое впечатление об изученности и хрестоматийности его идей оказывается обманчивым.

При более внимательном рассмотрении выясняется, что исследователей привлекают, главным образом, общественная деятельность Хомякова, его историософия и литературно-эстетические позиции, а в последнее время – богословие и гносеология. Гораздо меньше интереса к себе вызывает политическая составляющая его наследия. Но и здесь прослеживается определенная избирательность.

Традиционно интерпретация славянофильской политической мысли вращается вокруг нескольких общепризнанных суждений, устоявшихся еще с дореволюционных времен. Вслед за Н.А. Бердяевым принято указывать на «своеобразный анархизм» славянофилов, на их нежелание поклоняться «идолу государственной власти» [3. С. 118]. Принято также подчеркивать стремление славянофилов представлять русский народ «безгосударственным», аполитичным. Особенно настаивал на этой мысли К.С. Аксаков. В отличие от народов Запада, русским, по его мнению, чуждо желание властвовать над другими и поклоняться светской власти [6. С. 298]. Общепризнанна оценка Хомяковым самодержавия как не идеальной, но наиболее приемлемой из числа реальных форм правления [7. С. 32, 8. С. 219–220]. В то же время позитивное восприятие царской власти как принципа сопровождалось отрицанием бюрократии как препятствия на пути единения монарха и народа. В сочинениях Хомякова можно найти даже просветительскую идею народного суверенитета, которая заменяет собой религиозное обоснование самодержавия и тем самым придает монархии в России не универсально-абсолютистский, а «народно-демократический» характер [3. С. 122].

Все это так. Но на чем основаны эти убеждения? Как связаны между собой философско-мировоззренческие принципы и конкретные политические установки славянофильства? Какова была политическая философия славянофилов? Какую роль сыграл А.С. Хомяков в ее создании? На эти и другие вопросы найти ответы в литературе довольно сложно. Между тем в философско-историческом и богословском наследии Хомякова для этого вполне достаточно материалов.

СВОБОДА

Хотя в сочинениях Хомякова нет работ, специально посвященных раскрытию этой категории, представляется, что именно трактовка сущности свободы является ключевой для понимания его политических воззрений.

Сам Хомяков уделял много внимания ценности свободы во всех ее проявлениях, и не случайно, что наряду с такими понятиями, как «вера», «Церковь», «община», упоминание о ней довольно часто встречается в его трудах. Вместе с тем смысловое наполнение Хомяковым этого понятия прояснено не до конца.

Концепция индивидуальной свободы, разработанная в западно-европейских социальных теориях и трактуемая свободу только в социально-экономическом и политико-правовом измерениях, казалась Хомякову недостаточной. Наблюдения над реализацией этой модели «внешней» свободы приводили его к выводу об отрыве личности в странах Запада от ее социальных корней и нравственных основ. П. Христоф писал, что для Хомякова «личность сама по себе не могла быть свободна, а была только бессильна», что «личность – такой же организм, как и общество. Без живой связи, соединяющей один орган общества с другими, человек – это крупинка сметенной кучи» [9. С. 179].

В то же время деятельное внимание философа к решению крестьянского вопроса в России со всей очевидностью свидетельствует о том, что «западное» представление о свободе как отрицании внешнего принуждения было свойственно и ему. Этим представлением, однако, хомяковская трактовка свободы не ограничивается. Иначе, например, становится необъяснимым упоминание в его стихах о «гаинстве свободы», «духе свободы» или «дыхании свободы» [10. С. 112, 129]. Нетрудно заметить, что сама конструкция этих выражений указывает на неочевидность сущности свободы, ее связь с «сокрытым глубоко», ее эзотерический характер. Здесь со всей очевидностью проявляет себя последовательно православный характер творчества мыслителя.

Пытаясь углубить свое понимание свободы, Хомяков в богословских и историософских сочинениях переносил его из области внешних действий во внутренний мир человека. Свободен в полной мере человек лишь в совершении фундаментального нравственного выбора, который осмысливался Хомяковым как выбор религиозный: «Человечество освобождается от рабства мировых случайностей и от жизненной тяжести собственной силою олицетворенного совершенства человеческого, и человек вступает в недра Божества посредством добровольного соединения любви с человеком духовно-совершенным, то есть посредством предания своей частной воли в волю человеческо-божественную. В этом все его освобождение, вся его награда» [11. С. 414]. Человек, в сущности, выбирает лишь между целостными системами ценностей – между поклонением свободно творящему мир духу и признанием универсальности материальной необходимости, т.е. между ограничением себя свободой божества и отрицанием свободы вообще. Историософия Хомякова именует эти религиозные системы ценностей соответственно «иранством» и «кушитством». Хотя на практике компромиссы между этими «коренными началами» возможны, любой такой компромисс означает для Хомякова фактическую победу «кушитства».

Несмотря на то, что в своих сочинениях философ воздерживался от однозначных оценок «иранства» и «кушитства» с позиций нравственности или истинности, эта формальная объективность мало кого вводит в заблуждение. Симпатии Хомякова целиком на стороне «иранства». Причем, как точно выразился В.А. Кошелев, «иранство» вовсе не лучше: оно просто «роднее» [6. С. 100]. Ведь одним из наиболее ярко выраженных «иранских» по своей сути народов мыслитель считал славян.

Надындивидуальная концепция «внутренней» свободы у Хомякова имеет не только религиозное, но и социальное измерение. Эта концепция не отрицает свободы действий. Но, по справедливому замечанию А. Валицко-го, субъектом понимаемой таким образом свободы выступает не отдельная личность, а коллектив: «Произвольность индивидуальных поступков, по Хомякову, не есть признак свободы, напротив, она ведет к такому пониманию вещей, при котором единственной спайкой общества становятся внешние, произвольные условности; человек – существо без остатка общественное, а значит, свобода его поступков в том, что они определяются общественными нормами и предписаниями, идеально усвоенными человеком и потому не ощущаемыми как принуждение» [12. С. 153]. Подобное «идеальное усвоение» обществен-

ных предписаний возможно только в том случае, если сами эти предписания имеют не узкоклассовую, а культурную природу, отражают нормы, ценности и идеалы всего общества или человечества в целом.

Наконец, хомяковское понимание свободы нельзя рассматривать вне исторического контекста. Если на Западе идеи свободы и прогресса формировались в противостоянии сословно-корпоративному строю и скомпрометировавшим себя институтам «старого порядка», то в России ситуация была совершенно иной. Здесь со «старым» крепостничеством соседствовал самодержавно-бюрократический режим, который по сравнению с допетровскими порядками воспринимался как «новый». И «отжившим свое» этот режим тогда вовсе не казался. Зато развитого гражданского общества, заинтересованного в утверждении нового и в силу этого способного выступить субъектом социальных изменений, в России не было. Поэтому А.С. Хомякову и его единомышленникам, в отличие от западных либералов, приходилось дифференцировать свое отношение как к «старому», так и к «новому». В этих условиях основным направлением их борьбы становилось не устранение реликтов «старого порядка» силой эффективно организованного государства, а возрождение и активизация некоторых традиционных институтов, способных, как им казалось, хоть немного ограничить всепроникающую силу государственности.

Абсолютизация принципов свободы и необходимости, оформленная в противопоставление «иранства» и «кушитства», духовного и вещественного, внешнего и внутреннего, в конечном итоге приводила Хомякова к довольно смелым выводам. Если его религиозная трактовка свободы носит подчеркнуто аполитичный характер, следствия из нее трудно считать политически нейтральными.

ВЛАСТЬ И ВЕРА

По хомяковской классификации, христианство относится к числу «иранских» вероисповеданий: «В христианстве выразилось окончательно Иранское предание во всей силе своих верований и в своей логической полноте» [11. С. 652]. Однако для его западно-европейских версий это положение верно лишь отчасти, поскольку «западные народы, поняв самую Церковь как государство веры», пошли по пути его упрощения в соответствии со своими традициями. В результате, писал Хомяков, «германцы не были обращены к христианству апостолов, но соблазнены христианством развратного Рима» [11. С. 700]. Представление о церкви как о «государстве веры» он считал противоречащим «иранской» сущности христианства: «Христианство не составляет ни государства, ни общества (в государственном смысле)...» [11. С. 699].

Хомяковские исследования всемирной истории обрываются на Средневековье и не доходят до анализа современной автору действительности. Но логика построения этих сочинений не оставляет сомнений в том, какова была бы ее оценка. Имперско-бюрократическое государство, исторически сложившееся в России, явно не вписывалось в «иранский» социальный идеал Хомякова. Мириться с фактом существования такого государства как объективной необходимостью он еще был готов, но расценивать это государство как воплощение христианского идеала – никогда.

Впрочем, оправдание государства в славянофильской доктрине все же было. Реконструкция идеала социального порядка у Хомякова представляет собой трехзвенную цепь: патриархальная семья – сельская община – земщина [3. С. 125–128]. В этом абсолютном идеале нет места не только самодержавию, но и государству вообще, которое в славянофильской схеме является только в качестве внешнего элемента, не обусловленного ее внутренними закономерностями. Возможность государственности обосновывалась лишь применительно к относительному идеалу. Существование государства в России, по Хомякову, есть следствие бытия идеального по своей природе «иранского» общества в неидеальном «кушитском» окружении. Сам факт существования государства у «иранских» по духу народов он рассматривал как вынужденную уступку «кушитству»: «Соединение людей в искусственную форму государства, форму чисто внешнюю, это соединение было чуждо Иранскому духу. Оно было принято как необходимость внешняя, как средство отпора против совокупности сил Кушитских» [11. С. 36].

Государство, по единодушному убеждению славянофилов, – это то «минимальное зло», которое спасает Россию от зла еще большего. В этом контексте естественно стремление славянофильских идеологов предельно «минимизировать» зло государственности, по возможности сократив как количество властвующих, так и сферу регулируемых государством общественных отношений. Именно здесь коренится исток убеждения в предпочтительности самодержавия для России. И здесь же – причина упорной оппозиции славянофилов как чиновному произволу, так и бюрократическому реформаторству. Чем меньше область государственного регулирования – тем лучше для общества. Уверенность в способности русского общества к самоорганизации составляет одну из важных черт славянофильского учения.

В особенности стремление славянофилов ограничить контроль государственной власти характерно для взаимоотношений церкви и государства. В трактовке этих отношений Хомяков исходил из теории «двух градов», сформулированных еще Августином: «Каждый христианин есть в одно и то же время гражданин обоих обществ, совершенного, небесного – Церкви, и несовершенного, земного – Государства. В себе совмещает он обязанности двух областей... и при правильной внутренней и духовной жизни переносит беспрестанно уроки высшей в низшую, повинаясь обеим» [13. С. 239]. Вместе с тем философ последовательно выступал за принципиальное разграничение сфер компетенции государства и церкви. Такая постановка вопроса, близкая к нестяжательству, ставила Хомякова в оппозицию и к синодальному устройству Русской православной церкви, закреплявшему ее зависимость от светской власти, и к официальной идеологии, и к современному ему православному богословию [14. С. 70–71].

Таким образом, по Хомякову получалось, что политическая власть иноприродна русской вере. Следовательно, последняя не может выступать в качестве оправдания первой. Самодержавное государство, которое официальная идеология николаевской России выставила таким же атрибутом русской «народности», как и православие, в трактовке Хомякова оказывалось всего лишь следствием

западного влияния и инструментом сопротивления ему. Понятно, почему философ не планировал при жизни публиковать свои историософские сочинения.

РОССИЯ И ЗАПАД

Утверждения о своеобразии путей исторического развития России и западно-европейских стран давно стали общим местом во всех исследованиях идеологии славянофилов. Гораздо реже предпринимаются попытки вывести из этого своеобразия различия тех проблем, которые славянофилы ставили перед Западом и Россией.

Вслед за И.В. Киреевским Хомяков признавал фундаментальное значение завоевания как способа образования государственности в Европе. Однако, в отличие от своего соратника, он видел в данном факте не проявление исторической случайности, а отражение глубинной закономерности развития западного общества. Создание нового там становится возможным только на основе насильственного разрушения старого. Так на новом витке истории проявила себя «кушитская» природа западной цивилизации. То же объяснение имеет и характерное для Древнего Рима «возведение политического общества до высшего, божественного значения», которое стало со временем устойчивой особенностью западно-европейских стран [13. С. 204]. Этими особенностями Хомяков склонен был объяснять катастрофический ход политического развития Европы. Для Запада, таким образом, главной проблемой оказывается неистинность его исходных религиозных основ, преодолеть которую само европейское общество не в состоянии.

Совершенно иную ситуацию находит Хомяков в России. В Древней Руси он видел изначальное противоречие между двумя типами социальных отношений, двумя способами интеграции общества, воплощениями которых были княжеская дружина и крестьянская община. Здесь «иранская» сущность православия, по его мнению, была бессознательно усвоена общинным крестьянством («земщиной»), но почти не отразилась на ценностях военно-служилой знати – «дружинь» [13. С. 221, 241–242]. Со временем это «раздвоение» общества превратилось в культурный раскол, следствиями которого Хомяков считал и крепостное право, и бюрократизацию управления, и культурную неразвитость русского народа. Но в основе этого раскола он видел проникновение элементов западного образа мышления, т.е. «кушитства», в мировоззрение привилегированной части российского общества. Подчинившись этому влиянию, российская элита повела себя по примеру западной аристократии: как выразился сам Хомяков в письме к К.С. Аксакову, «дружина втихомолку завоевала земщину» [4. С. 150]. Терпимое до определенного периода, это положение приобретало угрожающий для России характер в эпоху революционных потрясений в странах Запада.

Главной проблемой России в описанных условиях Хомяков полагал не вопрос об истинности или неистинности религиозного фундамента русской культуры (хотя сам он потратил немало времени и чернил на дискуссии по этому поводу с российскими и зарубежными корреспондентами). Куда важнее казалось ему поиск путей преодоления культурного раскола, отдалившего от широких слоев трудового населения не только европейски образованную интеллигенцию, но и саму русскую власть. Эти мысли Хомякова удивитель-

ным образом перекликаются с современными политическими дискуссиями не только о «русской идее», но и о возможности консенсуса вокруг базовых ценностей российского общества, и путях его дальнейшего развития.

ПОРЯДОК И РАЗВИТИЕ

Одна из наиболее почитаемых славянофилами ценностей – традиция. Высокая оценка преемственности исторического опыта, устойчивости предания, значимости обычаев и даже бытовых привычек – все это составляло неизменный атрибут как публицистики, так и самого образа жизни славянофилов. Иван Киреевский подчеркивал особую ценность религиозных традиций – православного старчества и древнерусской церковной книжности: постоянно общался с монахами Оптиной пустыни и лично участвовал в переиздании церковной литературы. Его брат Петр посвятил всю свою жизнь изучению и сохранению песенных традиций русского фольклора. Широко известность приобрело демонстративное ношение бороды и древнерусской одежды К.С. Аксаковым, придававшим большое значение этим элементам своей внешности именно в силу их традиционного характера.

Свою дань традиции отдал и Хомяков. Впрочем, его увлечение муромкой и бородой было более кратковременным. Намного серьезнее оказалась попытка обосновать славянофильские идеи с помощью ссылки на религиозную традицию. Характеризуя особенности «иранских» народов, он называет в числе их отличительных черт верность преданию былых времен: «Племена иранские были представителями древнего предания» [11. С. 199]. Относя славян к этой категории, Хомяков указывает, что на ранних этапах своей истории «славяне сохраняли неприкосновенно обычаи и нравы незапамятной старины» [15. Т. 3. С. 134]. Несмотря на все перипетии русской истории, он высоко оценивал устойчивость традиционного быта крестьянской общины и призывал балканских славян следовать общинным традициям и впредь. Подчеркивание ценности традиции и патриархального устройства общества неоднократно давало повод относить Хомякова к консервативному направлению русской политической мысли.

Однако существует и другая точка зрения, согласно которой «славянофилы представляли собой ударную силу, которая стремилась поколебать сложившийся порядок вещей, разнести окаменевшие стереотипы, пробиться к живительным родникам первородной жизни» [16. С. 14]. При этом исследователи обращают внимание на качества, действительно присущие Хомякову и его единомышленникам: критическое отношение к существующему порядку и социальный реформизм.

Нужно заметить, что для Хомякова вообще было характерно неприятие полной неподвижности общества; такое состояние казалось ему предвестием социальной катастрофы [9. С. 200]. Но и хаотическое, бессистемное, судорожное движение (такой виделась ему политическая жизнь Запада) он оценивал ничуть не выше. Это «внешнее» движение скрывает за собой внутреннюю пустоту. И наоборот, неподвижность России – тоже лишь «внешняя». Полемизируя с П.Я. Чаадаевым, Хомяков утверждал, что неподвижной кажется лишь жизнь высших, европейски образованных слоев общества. Это они, а не вся Россия живут заимствованиями из достижений западно-европейской цивили-

зации. Их подражательная псевдокультура неспособна создать ничего нового, поскольку оторвана от своих традиционных корней [17. С. 64]. Но эта видимая неподвижность дополняется незримым «духовным» движением, «внутренней работой» национального самосознания. Явление этого «внутреннего» движения вовне – это вопрос времени, пророчествовал Хомяков.

Подход к анализу социальной реальности с позиции «внешнего – внутреннего» отчасти объясняет известное неприятие мыслителем революционного пути социальных преобразований. Революция как способ изменения внешних параметров общества не вносит перемен в его внутренний, нравственный строй. Вот почему у Хомякова, по его собственным словам, к революциям «ненависть нравственная» [15. Т. 8. С. 211]. В хаосе изменений неминуемым становится возникновение противоречий между духовными основами общества и новыми институциями – противоречий, которые «дух революционных преобразований» стремится преодолеть насильственным путем. Любая революция по этой логике есть насилие над культурой. А в неизбежность насилия славянофилы не верили.

В этой связи характерен глубокий и искренний интерес Хомякова к Англии. Представляется, что этот интерес являлся не прихотью досужего помещика, а следствием явной аналогии, которая напрашивалась у него при сравнении Англии и России. При всех отличиях английского общества от российского, Хомяков отмечал, что в них обоих присутствует сочетание разнонаправленных общественных тенденций. Русский мыслитель обозначил эти тенденции понятиями «торизм» и «вигизм». Несложно заметить очевидное сходство между хомяковской терминологией и традиционными для Англии политическими идеологиями – консерватизмом и либерализмом. Однако российская практика употребления этих терминов была иной, и Хомякову пришлось изобретать свои.

Если Россия, полагал Хомяков, еще вступает на путь политического развития, то в Англии уже давно выработан эффективный баланс торизма и вигизма. И поэтому в ней царят «успех (в буквальном смысле “умение спешить”) и тишина». Впрочем, поскольку Англия – составная часть европейского общества, ее рано или поздно ожидает та же судьба, что и всю угасающую европейскую цивилизацию. Причина в том, что и здесь христианская церковь «прико-

вана к подножью власти суетной, земной» [10. С. 106]. Следовательно, свои надежды на расцвет России он связывал как с освобождением православной церкви от государственного диктата, так и с нахождением в обществе разумного компромисса между торизмом и вигизмом, стабильностью и изменениями. «Отвергайте нравственное зло, но не воображайте, что вы имеете право отвергать какое бы то ни было умственное или вещественное усовершенствование... под тем предлогом, что оно опасно для целостности жизни и что оно вводит в нее новую стихию раздвоения», – требовал Хомяков в своей статье под знаковым заголовком «Письмо в Петербург» (т.е. обращение к высшим кругам русского общества, письмо к «русскому Западу»). И здесь же – осторожное: «Когда дело идет об земле русской, невозможно определить наперед даже приблизительно результатов какого бы то ни было нововведения, как бы оно ни было необходимо» [17. С. 75].

Даже беглый очерк политической философии А.С. Хомякова дает понятие о том, насколько многозначно его творчество, как трудно уместается оно в традиционные категории истории политических учений. Ему не свойственна была привычка давать простые ответы на сложные вопросы социальной действительности. Поэтому в качестве метода конструирования своего политического мировоззрения он избирает некий «бинарный код», мышление оппозициями, ни один из элементов которых не имеет безусловного предпочтения перед другим. Взятые по отдельности «внутренняя» свобода, «иранство», «земщина» и особенно «торизм», в оценке этого мыслителя, слишком утопичны и обретают реальные формы лишь в сопоставлении и взаимодействии с «внешней» свободой, «купитством», «дружиной» и «вигизмом». Возможно, эта неоднозначность и придает сочинениям Хомякова необъяснимую притягательность?

Хомякова нельзя без заметных натяжек назвать только консерватором, либералом и тем более радикалом. Заметим, что сама эта шкала политических пристрастий, разработанная на основе западно-европейской социальной проблематики, не вполне применима к российской действительности. У нас в силу специфики исторической динамики общества сложилась собственная проблематика, но так и не устоялась своя политическая терминология. И если конкретные политические рецепты середины XIX в. во многом устарели, то не могут ли пригодиться плоды поисков адекватных понятий?

ЛИТЕРАТУРА

1. Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. М.: Медимум, 1994.
2. Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: РХГИ, 1997.
3. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
4. Хомяковский сборник. Томск: Водолей, 1998. Т. 1.
5. Кошелев В.А. Алексей Степанович Хомяков. Жизнеописание в документах, рассуждениях и размышлениях. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
6. Литература и история: Сб. статей / Под ред. Ю.В. Стенника. Л.: Наука, 1992.
7. Скобцова Е. Алексей Хомяков. Париж: YMKA-PRESS, 1929.
8. Соколовский И.Ф. Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А.С. Хомякова // Вопросы научного атеизма. 1988. № 37.
9. Cristoff P.K. An introduction to nineteenth century Russian slavophilism: A study in ideas. Mouton, 1961. Vol. 1.
10. Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л.: Сов. писатель, 1969.
11. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1873. Т. 3, ч. 2.
12. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджее Валицкого. М.: ИНИОН, 1991. Вып. 1.
13. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1.
14. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. М.: Высш. шк., 1995.
15. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900.
16. Грозов М.Н. Миссия славянофильства и А.С. Хомяков // А.С. Хомяков. Проблемы биографии и творчества: Хмелитский сборник. Вып. 5. Смоленск, 2002.
17. Хомяков А.С. О старом и новом. М.: Современник, 1988.

Статья предоставлена кафедрой политологии философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 1 марта 2004 г.