

Днепровская Инесса Викторовна, Засухина Виктория Николаевна

**СОБОРНСТЬ КАК ПРИНЦИП ПРАВОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА В ФИЛОСОФИИ
СЛАВЯНОФИЛОВ**

Статья посвящена исследованию философско-правовой концепции славянофилов. Авторы выявляют методологическое значение понятия "соборность" для выявления особенностей российского типа правопонимания. Соборность рассматривается не только как принцип духовно-нравственного единства общества, но и как юридический принцип. Данный подход позволил обосновать соборную концепцию права славянофилов как одну из первых попыток теоретического осмысления российской правовой культуры.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/6-1/22.html

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и
искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 6 (20): в 2-х ч. Ч. I. С. 93-99. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/6-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

PERSONAL INTEGRITY FORMATION PROBLEM UNDER ORPHANAGES CONDITIONS

Maiya Georgievna Dmitrieva

Department of Philosophy

St. Petersburg State University of Economics and Finance

maya_dm@mail.ru

The author reveals the essence of the question of children's orphanages alumni and graduates integration into the system of social relations as the problem of personal integrity formation, and to study the indicated aspect considers the conceptual foundations of Russian organicism and cosmism that rather deeply reflected the principle of person integrity, which should be regarded not only as the ideal, but as the foundation of the social project on social orphanage problem solution.

Key words and phrases: socialization; social orphanhood; personal integrity; organicism; cosmism; subject-subject relations; charity.

УДК 11/13

Статья посвящена исследованию философско-правовой концепции славянофилов. Авторы выявляют методологическое значение понятия «соборность» для выявления особенностей российского типа правопонимания. Соборность рассматривается не только как принцип духовно-нравственного единства общества, но и как юридический принцип. Данный подход позволил обосновать соборную концепцию права славянофилов как одну из первых попыток теоретического осмысления российской правовой культуры.

Ключевые слова и фразы: славянофилы; право; соборность; нравственность; правосознание; правовая культура.

Инесса Викторовна Днепровская, д. филос. н.*Кафедра теории и истории государства и права**Читинский институт (филиал) Байкальского государственного университета экономики и права*

dneprovskajaiv@mail.ru

Виктория Николаевна Засухина, к. филос. н., доцент*Кафедра философии**Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет им. Н. Г. Чернышевского*

zasuha_72@mail.ru

**СОБОРНОСТЬ КАК ПРИНЦИП ПРАВОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА
В ФИЛОСОФИИ СЛАВЯНОФИЛОВ[©]**

Соборность – ключевая категория социального учения славянофилов. Этой проблеме посвящена многочисленная исследовательская литература [10; 20; 31]. Задача настоящей статьи – выявить методологическую значимость принципа соборности при анализе правовых явлений, а также показать правовые идеи славянофилов как основу концепции соборного права. А. С. Хомякову принадлежит заслуга введения этой категории в понятийный аппарат социальной мысли, соборность им понималась как «единство во множестве», основанное на благодатной возможности «свободного единодушия», или единство, основанное на единодушном принятии («по разумению всех в их единстве») общих духовных ценностей [23, с. 279, 280].

Разделяя в целом принципы соборного взгляда на устройство общества и бытие личности, славянофилы исследовали разные стороны этого понятия. Если Хомяковым делался акцент в основном на отражении с помощью этого понятия духовного единства человеческого общества, то И. В. Киреевский был сосредоточен на выявлении качеств соборной личности. К. С. Аксаков уделял внимание в основном выявлению действия соборного принципа в реальной общине как некоего материального аналога соборности. Ю. Ф. Самарин прослеживал действие этого принципа не только внутри общины, но и во взаимодействии общества и власти. Однако все аспекты соборности (духовный, личностный, социальный, политический) рассматриваются славянофилами в диалектической связи двух начал – свободы и единства, противоречие которых примиряется в любви. Отсутствие противостояния свободы и единства, по мнению В. Н. Сагатовского, является стержнем различных определений соборности: «В контексте соборности свобода и единство не просто не противостоят друг другу (точнее, между ними отсутствует абсолютное, взаимоисключающее противостояние) – они взаимопроникают друг в друга, открыты друг другу и гармонизирующей их любви» [16, с. 116, 117].

Действительно, практически любой аспект соборного общения в учении славянофилов можно выразить как общение на основе любви: отношение народа к царской власти основывается в их концепции на любовном доверии; отношения в общине – на братской любви; духовное единство человечества – на благодатной любви лиц Божественной Троицы; соборное мироощущение личности основано на любви к Богу. Это

[©] Днепровская И. В., Засухина В. Н., 2012

обстоятельство дало основание многим исследователям трактовать соборность посредством понятия «любовь». Н. А. Бердяев определяет соборность в учении Хомякова как свободное единство в любви [6, с. 314]. Н. О. Лосский дает сходное определение соборности как сочетания «любви и единства многих на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» [13, с. 44]. Этой же точки зрения придерживаются и современные исследователи. По мнению Н. С. Коваленко, «свобода вместе с любовью для Хомякова – основные условия возможного соборного устройства личности» [12, с. 81]. И. Д. Осипов отмечает, что «сочетание трех моментов: православной веры, личной свободы и любви» является отличительной чертой славянофильской концепции соборности: «Любовь свободно объединяет верующих людей в церкви как в Теле Христовом, и православная церковь, органично сочетая в церковной жизни два начала: свободу и единство, противоположна католической и протестантской церквям» [14, с. 208].

Такое тесное увязывание содержания принципа соборности с любовью ставит под сомнение возможность трактовать соборность в категориях права, поскольку традиционно любовь и право рассматриваются как качественно отличающиеся друг от друга отношения. Действительно, те исследователи, которые основанием соборности видят любовь, склонны усматривать в социальном учении славянофилов противопоставление соборного общения правовому единству. Так, Н. А. Бердяев утверждает, что в соборности нет ничего юридического [6, с. 314]. Н. С. Коваленко приходит к выводу о том, что славянофилы считали необходимым замещение внешних правовых регуляторов внутренними, основанными на любви [12, с. 82-83]. И. Д. Осипов, хотя и пишет о соборном взгляде славянофилов на право, всё же усматривает в их учении противопоставление соборного состояния общества как духовного единства, основанного на нравственном чувстве любви, юридической организации общества [5, с. 22]. Предпосылки для такого противопоставления содержатся не столько в содержании славянофильского определения соборности, сколько в традиционном подходе к соотношению принципов любви и права, основанном на разделении любви и права как внутренней и внешней сторон общежития.

Вместе с тем направленность философии славянофилов на целостное восприятие человека и мира исключает жесткое противостояние внутреннего и внешнего в человеке. «Дух жизни проникает все части великого целого, – пишет А. С. Хомяков, – дух свободы человеческой присутствует при каждом внутреннем движении общества», поэтому бесплодна всякая попытка «разложить существующее на составные части» [27, с. 133]. Духовность, по его мнению, не противостоит внешнему, напротив, «духовность непременно является в образе вещественном», и «все слова, выражающие идею духа, содержат в себе корни, относящиеся к природе видимой и осязаемой» [Там же, с. 172]. Отсутствие конфликта между внутренним и внешним, духовным и мирским и является отличительной чертой соборного мировоззрения. Несостоятельность такого противопоставления усматривается славянофилами в отвлеченно-рассудочной, по их мнению, западноевропейской философии. Данное отличие славянофильского мировоззрения точно подметил Л. Е. Шапошников. Он отмечает, что Хомяков, так же как и Кант, разделяет познаваемую действительность на мир сущностей и мир явлений, «но если у немецкого философа между этими ступенями познания лежит непроходимая граница, то у Хомякова они взаимопроникают друг в друга». При этом «единство сущности и явления обусловлено их единой основой, т.е. “духовной силой”» [30, с. 79].

Установление непроницаемых границ между сущим и явленным приводит к установлению примата формы над жизнью. Западная наука, по мнению Хомякова, имеет «склонность к формальности, замедляющую развитие разума, и безмерную страсть к отвлеченностям, перед которой все сущее, все живое теряет значение и важность и мало-помалу иссушается до мертвого логического закона» [27, с. 60]. Славянофильская мировоззренческая установка на целостное восприятие мира исключает возможность противопоставления любви как духовной основы общежития праву как внешнему социальному порядку. Не согласуется с такой установкой и предположение о замещении правового социального порядка отношениями, основанными исключительно на чувстве любви, понимаемом как наивысшее напряжение всех способностей личности в акте альтруистического служения людям и Богу. Славянофилы различают (хотя это различие не проводится ими четко и последовательно) любовь как согласие и любовь как служение, любовь как социальную связь и как психическое состояние. Конечно, утопично предполагать возможность стабильного социального порядка, основанного на любви как психическом отношении лиц друг к другу. Это было показано Н. Н. Алексеевым: «Социально-этическая связь обычно *обязывает* людей к большему духовному напряжению и требует больших жертв, чем правопорядок. Попробуйте, на самом деле, образовать сколько-нибудь длительное и сложное общение между людьми на почве дружбы или любви, и вы тотчас же почувствуете, сколько нравственной энергии нужно потратить его членам для его поддержания». Жизнь в таком сообществе «для каждого *являлась бы нравственным подвигом*, к которому способны только очень немногие. И можно сказать, что царство совершенной любви люди, не идущие на подвиг, примут только в состоянии святости, а заставить идти на подвиг всех может только чудо. Поэтому для нас, слабых людей, куда доступнее правопорядок, который и ценен тем, что умеет быть незаметным» [3, с. 129].

Однако славянофилы выявляют другие смыслы любви как основы соборного общения. Как замечает В. С. Холодный, «закон нравственной любви присущ не личности, а обществу – Церкви» [21, с. 107]. Славянофилы, говоря о любви как принципе соборного общения, не сводят ее к индивидуальному психическому состоянию. Любовь как отношение людей в церкви выражается единодушием в вере, согласием с общими ценностями, добровольным подчинением принятому и разделяемому всеми порядку. Т.е. любовь как соборное общение выражается в понятиях **единодушие**, **согласие**, **добровольность**, которые вовсе не противостоят содержанию понятия права. Основой соборного общения является общность веры, идеала (предмета веры).

Основной ценностью является правда – народная правда, христова правда. Любовь как *отношение лиц* в обществе в концепции славянофилов понимается не как основа единства, а как способ **бытия** в единстве. Вера – способ **обретения** (познания) правды. В своей идее соборность предполагает единство веры и любви. Но в реальной жизни между ними посредствует право – как способ **приближения** к правде. Таким образом, право оправдывается любовью, а не вытесняется на периферию социального регулирования. Любовь как *основа единства* выражается в понятии **благодати**, т.е. любви, исходящей от Бога к человеку. В этом случае любовь понимается как дар, как возможность спасения. Божественной любовью (благодатью) преодолевается «закон греха» как несоразмерность отношений человека с Богом; человеческой любовью (свободным единодушием веры в христову правду) устанавливается справедливость как соразмерность поступков человека правде. Таким образом, понятие любви в философии соборности славянофилов в зависимости от контекста включается в разные понятийные ряды, хотя между этими рядами нельзя провести четкой границы.

Ю. С. Степанов отметил, что концепты «вера», «любовь», «истина», «правда» в русской культуре «генетически» тесно переплетаются с концептами «право» и «закон». Так, понятие «вера» этимологически предполагает договор (в том числе и с юридическим оттенком), однако в некоторых языках при усвоении этого концепта происходило сближение с понятием «любовь», а в славянском – с дружеским расположением [19, с. 377-380]. Западная традиция словоупотребления развивалась по принципу выявления специфики каждого понятия, русская традиция более ориентирована на выявление общего в этих понятиях. Славянофилы точно уловили специфику русского правопонимания, адекватно выраженную в используемых ими понятиях. Понятием «любовь» в древнерусской литературе обозначался «особый примирительный метод разрешения социальных конфликтов», в котором нашло отражение соборное правосознание как часть правовой культуры древнерусского общества [5, с. 21]. Е. М. Цыганова отмечает, что на Руси наиболее распространенной была форма договорного разрешения споров при посредстве третейского суда, одной из форм которого был суд мирового ряда, где совершалось «полюбовное соглашение» [29]. Самих третей при Иване Грозном называли излюбленными судьями. Стоит отметить, что и в настоящее время также сохранилось такое словоупотребление. Соглашение, достигнутое помимо суда (например, соглашение супругов об алиментных обязательствах), именуется «полюбовным соглашением».

Применяя понятие «соборность» к описанию нормативных отношений, славянофилы апеллируют к тому раннему типу правопонимания, который, по словам Г. Бермана, создавал правовые учреждения не в качестве средства разработки и применения законов с целью установления вины и вынесения приговора. Право в этот период было не средством разъединения людей, но скорее способом коммуникации, инструментом примирения [7, с. 64]. Славянофилы в понятиях «любовь» и «братство» фиксируют именно такой тип отношений. Но в этом случае мы можем говорить, что в понятии «соборность» отражено не сугубо национальное, а универсальное содержание права как способа примирения. Именно с функцией примирения связывает Хомяков деятельность суда в истории России и Западной Европы: «Самый этот мир есть цель; орудие же его суд, а суду нужны правила неизменные». Однако одним внешним согласием мир не установишь, и потому «первым правилом всякого гражданского общества должно быть признание человеческой правды как той цели, к которой оно обязано стремиться». В единстве мира и правды следует, по Хомякову, «искать точки отправления для гражданского судопроизводства» [24, с. 678, 679]. Л. Е. Владимиров полагает, что, несмотря на свою теоретическую неразработанность, обозначенные Хомяковым принципы «имеют большое значение и поистине могут служить заветами для законодательства» [9, с. 196].

Хомяков ставит важную для философии права проблему – определения задачи суда. Какова цель суда: поиск формальной справедливости или установление истины, правды? Для Хомякова нет сомнений в том, что суд должен руководствоваться принципом поиска правды, а не отвлеченной от живой жизни нормы. Обращаясь к институту третейского суда, он ищет способ примирения не столько спорящих людей, сколько правды с правом. Полагая любовь в качестве принципа отношений в социуме, мыслитель не отрицает право, не противопоставляет любовь правовым формам общежития, а ищет те правовые формы, в которых дела решаются не только силой суда, но и силой правды.

Кроме того, посредством понятия «любовь» славянофилы пытаются сместить акценты в познании общества с исследования институциональных форм социального единства на «живые» связи, соединяющие людей в общество. Эти связи они и называют любовью или братством, противопоставляя их формальным юридическим отношениям. Однако тем самым право не отрицается, а восполняется «живыми», а не формальными отношениями, что очень хорошо прослеживается в аргументации Хомякова в пользу третейских судов. Сравнивая факторы, влияющие на процесс принятия решения судами третейским и государственным, Хомяков показывает неустранимость из этого процесса внеинституциональных факторов: «страсть к тяжбе», «наслаждение адвоката от мысли о завтрашнем торжестве или упорном бое с равным противником», с одной стороны, и совесть, религиозные и нравственные убеждения – с другой. Конечно, Хомяков довольно тенденциозно первую группу факторов соотносит с официальным судом, а вторую – с третейским [26, с. 681]. Однако это суждение он основывает на противопоставлении принципов правосудия: «сила правды в суде», искание суда – принцип официального суда; «сила суда в правде», искание правды – принцип третейского суда. А условия реализации этого принципа мыслитель связывает с третейским посредничеством, поскольку полагает, что вне условий публичной состязательности человек более склонен обращаться к совести: «Есть сила, отрезвляющая в тихом, бесформенном и бесшумном посредничестве третей, есть в нем какое-то невольное пробуждение совести и чувства правды, есть что-то враждебное страстям», – пишет Хомяков. Решение тяжбы добровольным примирением, полюбовным соглашением довольно сложно в условиях публичного

состязания, поэтому мир в таком суде достигается формальный, основанный не на добровольности, а на принудительности формальной нормы. Третейский суд, по мнению Хомякова, строится не на состязательности, а на братолюбии, что и создает основу для обнаружения правды: «...тут исчезают истец и ответчик: остаются только люди, ищущие правды. Но личные страсти, присущие человеку, затемняют их разум. Они выбирают третей; а третей – это они сами, но вне влияния их страстей...» [24, с. 680], поскольку не заинтересованы ни в предмете спора, ни в исходе спора.

Понятие «полюбовное» предполагает усмотрение интересов другого, которое облегчается участием посредника. Формально мир (т.е. прекращение тяжбы) можно установить и не по справедливости. Требование отыскания в суде кроме формального мира еще и правды фиксируется понятием «любовь», поскольку именно заповедь любви к ближнему ориентирует человека на признание правоты другого, а не на отстаивание собственного интереса, и в третейском суде эта заповедь имеет больше шансов быть актуализированной. Тем самым создаются условия для усмотрения правды, а не личного интереса. Сходное с Хомяковым отношение к третейскому суду высказывал и И. С. Аксаков: «Нам кажется... пословицы, обличающие народное воззрение на суд, говорят только о суде приказном или воеводском, но не о суде народном, мирских сходок, третейском или даже древнем княжеском. Не следует ли видеть в этом – особенное несочувствие народное к суду *формальному*, основанному на одной формальной, внешней, а не на живой, нравственной правде» [1, с. 654]. Славянофилы указывают на недостаточность принципа формальности в регулировании отношений в обществе. Но, настаивая на расширении практики третейского суда, Хомяков тем самым не противопоставляет любовь как принцип отношений (христианский принцип отношения к ближнему) праву, а ищет способ встроить абсолютную норму любви в относительную форму права.

Впоследствии, развивая эти идеи, И. А. Ильин будет указывать не только на совместимость, а практически неустранимость принципа любви из права без ущерба для правоотношений: «можно представить себе, конечно, правосознание вне религии и вне совести», «правосознание обыденной жизни может не иметь религиозного корня; оно может быть равнодушно к тому, что обычно называется религией», но такое правосознание «будет что-то вроде воли, лишенной неба и земли, это будет дисциплина влечений, а не качественное и не творческое начало жизни, черствая форма, лишенная дара любви и дара созерцания» [11, с. 231]. И. А. Ильин рассматривает любовь как необходимый элемент правосознания, утверждая несостоятельность противопоставления государства как правовой организации общества отношениям братства, основанным на христианской любви к ближнему: «Нормальное правосознание не только не исключает любви к ближнему, но ищет и находит пути для систематической организации ее социального осуществления, ибо принять каждый правый интерес другого как свой собственный значит истинно относиться к ближнему как к самому себе» [Там же, с. 275]. Такое видение отношений в обществе примиряет, по Ильину, учение о государстве с учением Христа о любви.

Как видим, принцип соборности вполне применим к анализу правовых явлений, и, опираясь на него, славянофилам удастся выявить сущность права как средства установления социального мира на основе обнаружения правды. При этом они указывают на то, что любые социальные связи, в том числе и юридические, не могут быть эффективными регуляторами, если не основываются на признании, доверии, добросовестности.

До сих пор мы рассматривали понятие «соборность» только в одном категориальном ряду: любовь, единодушие, согласие, примирение, доверие. Однако если анализ второго категориального ряда, связанного с трактовкой любви как благодати, приведет нас к отрицанию права, к устранению его как необходимого элемента социального мира, то это будет означать наличие неустранимого противоречия в концепции соборного мира как модели социального общения. Это будет означать необязательность, факультативность для идеала соборности выявленных предыдущим анализом соответствий соборного и правового общения. Поэтому требуется рассмотреть и любовь как благодатную основу единства человеческого общества и соотнести ее с необходимостью правового порядка в обществе.

Поскольку право как способ единения людей в обществе для славянофилов имеет своим источником человеческое творчество, а благодатная любовь как основа единства исходит из Божества, постольку анализу подлежит, прежде всего, само качество того единства, которое отражается в понятии «соборность». Если соборное единство задано человечеству Богом, то любые человеческие усилия в изобретении собственных форм единства излишни. В этом случае либо надо признать право божественным установлением, допуская свободу человека лишь в выборе правовых идей и форм (как это делали представители исторической школы права), либо признать право чисто человеческим произволом, не имеющим оправдания со стороны духовных целей социального бытия. А это автоматически приводит этически и религиозно ориентированную философию к отрицанию права. Первую трактовку славянофилы отвергали. Как уже отмечалось, право для них – результат человеческого творчества. Вторую трактовку им нередко приписывали.

Поэтому при анализе категории соборности недостаточно констатировать, что славянофилы указывали на отсутствие в содержании этого принципа противоречия единства и свободы, а требуется показать, что само понимание славянофилами соборного единства не только не исключает, но даже требует признания свободы. Здесь возникают две проблемы. Первая связана с выявлением природы единства, вторая – с возможностью сочетания провиденциализма с активностью человека. Проблема заключена в том, что непреодолимость противоречия между единством и свободой возникает, только если единство воспринимается как заданное и субстанциально нераздельное. Субстанциальность единства делает излишними как свободу, так и любое общение. Эта проблема была актуальной для русской философии права в силу ее ориентированности на идею целостности, и она с особой силой встанет впоследствии в полемике Б. Н. Чичерина и В. С. Соловьева.

Славянофилы преодолевают противоречие единства и свободы не посредством категориального анализа, а используя метафору «хора». «Община представляет, таким образом, нравственный хор, – пишет К. Аксаков, – и как в хоре не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей; как в нравственном созвучии личностей каждая личность слышна, но не одиноко, а согласно, – предстает высокое явление дружного совокупного бытия разумных существ (сознаний); предстает братство, община – торжество духа человеческого» [2, с. 291-292]. Сравнение соборного общения с хором ориентирует на восприятие соборности как единства, достигаемого совместными усилиями людей в общении, а не изначально априори субстанционально существующего феномена. Однако в связи с тем, что славянофилы проясняют содержание понятия соборности как единства во множестве не столько философски, сколько используя метафоры и религиозные понятия: «хор», «организм», «собор», «благодать», «единство лиц Троицы», среди исследователей нет единого мнения в решении вопроса о субстанциальной природе соборности.

Так, В. С. Холодный при анализе трактовки соборности славянофилами опирается на понятие благодати. Он следующим образом выявляет диалектику единства и свободы в их учении: существующая вечно благодать в качестве невидимой соборности предопределяет видимую соборность, поэтому «видимую соборность во всей ее полноте обретает не отдельный человек, а только сообщество людей благодаря объединяющей их вере», но в реальном человеческом бытии вера «нередко отчуждается от своего первоисточника», что и ведет к появлению не соборной, а утилитарной веры [21, с. 32]. Однако в такой трактовке противоречие единства и свободы нисколько не снимается, поскольку свобода связывается не с достижением единства, а с уклонением от него. В этом случае истинное единство должно исключать «своевольную», отклоняющуюся в своем разнообразии от существующего в сознании образца множественность.

В. С. Холодный утверждает, что соборный принцип единства во множестве означает единомыслие на уровне человеческой субстанции, и тем самым в этом принципе фиксируется соборность, неизменность и вечность ценностной природы человека [Там же, с. 41]. Однако такое единомыслие, по сути, исключает множественность. При существующем на уровне субстанции единомыслии непонятен смысл наличия множественности. И если мы согласимся с такой трактовкой соборности, то придется согласиться и с теми критиками, которые усматривают в его содержании идеологическое оправдание коллективизма, обесценивающего ценность и значимость личности, а также тенденции тоталитаризма [8; 15]. В. С. Холодный доказывает, что в соборности снимается противоположность единства и свободы, но, определяя соборность как общечеловеческую субстанцию, сделать это без противоречий не удается.

На наш взгляд, это противоречие относится скорее к трактовке В. С. Холодного соборности, а не к позиции славянофилов по этой проблеме. Действительно, А. С. Хомяков полагает, что «единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» [28, с. 39]. Такое понимание единства и Н. О. Лосскому дало основание предположить, что этими мыслителями (Лосский, правда, говорит о И. В. Киреевском) идея непосредственного внутреннего единства в структуре сотворенного духовного мира связывается с идеей консубстанциальности, выраженной в догмате Троицы, вследствие чего нравственное усилие одного лица сказывается на состоянии всего христианского мира [13, с. 25]. Славянофилы действительно, говоря о единстве человеческого общества, нередко в качестве свойства такого единства указывают на значимость действия и мысли одного лица для всего общества. Однако для обозначения этого свойства они используют метафору организма, а не понятие субстанции. А. С. Хомяков пишет: «...лица, связанные между собою живою органическою цепью, невольно и постоянно действуют друг на друга; но для этого нужно, чтобы между ними была органическая связь. Разружьте ее, и живое целое обратится в прах, и люди-пылинки стали чужды друг другу, и все их стремление к действию на других людей остается без плода, покуда, по законам неисповедимого Промысла, не осядут снова разрозненные стихии, не окрепнут, не смочатся дождями и росами небесными и не дадут начала новой органической жизни. Такова судьба всякого общества» [22, с. 191].

Понятие организма как философская категория специально славянофилами не разрабатывалось. На недостатки этого понятия и условную применимость его к описанию общества впоследствии неоднократно указывалось (например, Б. Н. Чичериным, Н. Н. Алексеевым), поскольку это сравнение можно трактовать и в смысле функциональной подчиненности частей организма целому (личности – обществу). Однако славянофилы использовали понятие органической связи в качестве противопоставления механицизму. Им важно подчеркнуть «живой» характер связи людей в обществе. Общественное единство для них существует не субстанциально (как, например, оно трактовалось впоследствии в философии всеединства В. С. Соловьева), но и не формально (как трактовал его, возражая Соловьеву, Б. Н. Чичерин). Связь людей в обществе для них именно живая, т.е. существующая во всей полноте своих проявлений и пронизанная при этом «духом живым». Воспроизводство этих связей связано с действием благодати. Однако Дух Божий не пребывает в обществе как вечная субстанция, а присутствует в мире как энергия, взаимодействуя с теми, кто добровольно откликается на его воздействие. Принятие благодати требует не просто пассивного согласия лица, но и усилий его воли. Только «перестав служить себе и жить для одного себя, оно становится живым сосудом благодати» [18, с. 398]. Жить в Церкви – «это значит: всецело и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правит Церковью. <...> ...чувствовать себя живою частицею живого целого, называющего себя Церковью, и ставить свое духовное общение с этим целым превыше всего в мире» [17, с. 13].

Таким образом, благодать не дается индивиду, а пронизывает весь род человеческий, но благодать не есть само единство, а лишь сила, которой это единство скрепляется. При этом она действует не как закон необходимости, а посылается человеку как возможность преодоления греха, как дар, и только принятие дара делает единство возможным. Но принятие дара требует от человека усилий. Даже на появление в истории Христа нужна была не только воля Бога, но и человека. «Господь не иначе приводит в исполнение величайшее из своих намерений в отношении к человеку, как получив согласие человеческой свободы», – говорит Хомяков, комментируя библейский сюжет зачатия Христа [25, с. 149]. Но это значит, что любовь как отношения Бога к человеку имеет в своей основе признание права на свободу и самоопределение. Принципиально, что Хомяков говорит не просто о свободе, а о праве на свободу, ибо можно признать лицо способным на свободу, способным к произволу, но при этом отрицать за ним право на эту свободу, т.е. отказаться признать за собой обязанность согласиться с результатом выбора. У Хомякова в основе такого признания лежит любовь Бога – любящего, прощающего, дарующего благодать искупления, но как свободно принимаемую.

Интересно, что впоследствии идея признания права обосновывалась в русской философии права такими же аргументами. Н. Н. Алексеев полагал, что в христианском мировоззрении, опирающемся на идею любви Бога, заложена глубокая интуиция права как признания: «...именно любовь к творению во всем его разнообразии и богатстве в силу внутренней логики своей требует признания за отдельными его положительными проявлениями права на свободу и самоопределение» [4, с. 211]. Поэтому любовь «как интуиция ценности до самозабвения» не только не отрицает «деятельности признания», но, напротив, «требует, чтобы и все имели право свободно любить, предполагает, другими словами, признание права» [Там же, с. 212]. Таким образом, понятие соборности стало методологической основой для теоретической разработки проблемы философии российского правосознания и правовой культуры.

Таким образом, принцип соборности оказался применим к анализу реальных правовых явлений. Опираясь на него, славянофилам удалось выявить сущность права как средства установления социального мира на основе поиска правды-справедливости. Право в их концепции не противопоставляется соборному принципу любви, а оправдывается ею.

Список литературы

1. Аксаков И. С. О судебной реформе // Аксаков И. С. От чего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. 766 с.
2. Аксаков К. С. Краткий очерк Земских соборов // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 291-306.
3. Алексеев Н. Н. Введение в изучение права. М.: Изд-во Моск. просветит. комиссии, 1918. 184 с.
4. Алексеев Н. Н. Основы философия права. СПб.: Лань, 1999. 252 с.
5. Арефьев М. А., Давыденкова А. Г., Козлова Т. И., Осипов И. Д. Культура российского самоуправления: теория, история и нормы права: научно-учебное пособие. СПб. – Пушкин: Институт правоведения и предпринимательства, 2001. 217 с.
6. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерки из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ, 2007. 445 с.
7. Берман Г. Вера и закон: примирение права и религии. М.: Ad Marginem, 1999. 431 с.
8. Бирюков Н. И., Сергеев В. М. Демократия и соборность: представительная власть в традициях российской и советской политической культуры // Общественные науки и современность. 1995. № 6. С. 53-68.
9. Владимиров Л. Е. Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. М.: Тов-во скоропечатников А. А. Левинсон, 1904. 222 с.
10. Засухина В. Н. Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века: дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2000. 187 с.
11. Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10-ти т. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 149-414.
12. Коваленко Н. С. Единство во множестве: личность и народ в философии славянофилов. Мурманск: Изд-во НИЦ «Пазори», 2000. 137 с.
13. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Сварог и К, 2000. 496 с.
14. Осипов И. Д. Категория соборности в политической философии славянофильства // Русская философия: новые исследования и материалы: проблемы методологии и методики / под ред. А. Ф. Замалева. СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад»; Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 208-214.
15. Перов Ю. В. «Русская идея» и «либеральный проект для всего мира» // Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. Вып. 2. С. 91-116.
16. Сагатовский В. Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб.: Центрополис, 1994. 217 с.
17. Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию сочинений А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 5-35.
18. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996. С. 15-408.
19. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2001. 608 с.
20. Холодный В. И. Идея соборности в славянофильстве: проблема соборной феноменологии. М.: Коффи, 1994. 113 с.
21. Холодный В. С. А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспектива соборной феноменологии. М.: Академический проект, 2004. 528 с.
22. Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // Благова Т. И. Родоначалники славянофильства А. Хомяков и И. Киреевский. М.: Высшая школа, 1992. С. 183-195.
23. Хомяков А. С. О значении слов «кафолический» и «соборный» // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 273-280.
24. Хомяков А. С. О юридических вопросах // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова: в 3-х т. М.: Тип. Лебедева, 1878. Т. 1. С. 671-685.
25. Хомяков А. С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 107-162.

26. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова: в 3-х т. М.: Тип. Лебедева, 1878. Т. 1. 768 с.
27. Хомяков А. С. «Семирамида»: исследование истины исторических идей // Русский мир: сборник. М.: Эксмо, 2003. С. 5-596.
28. Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 39-56.
29. Цыганова Е. М. Проблемы правового регулирования организации и деятельности коммерческих третейских судов в Российской Федерации: автореф. дисс. ... канд. юрид. наук. Омск, 1996. 21 с.
30. Шапошников Л. Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель: монография. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2004. 180 с.
31. Шапошников Л. Е. Философия соборности: очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 200 с.

COLLEGIALITY AS SOCIETY LEGAL ORGANIZATION PRINCIPLE IN SLAVOPHILES' PHILOSOPHY

Inessa Viktorovna Dneprovskaya, Doctor in Philosophy

Department of State and Law Theory and History

Chita Institute (Branch) of Baikal State University of Economics and Law

dneprovskajaiv@mail.ru

Viktoriya Nikolaevna Zasukhina, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor

Department of Philosophy

Trans-Baikal State Classical-Pedagogical University named after N. G. Chernyshevskii

zasuha_72@mail.ru

The authors study the philosophical-legal conception of Slavophiles, reveal the methodological meaning of the notion "collegiality" to identify the features of the Russian type of law understanding, consider collegiality not only as the principle of society spiritual and moral unity, but also as legal principle, and show that this approach allows substantiating the collegiate conception of Slavophiles' law as one of the first attempts of Russian legal culture theoretical understanding.

Key words and phrases: Slavophiles; law; collegiality; morality; legal consciousness; legal culture.

УДК 94(470)

В статье представлены результаты исследования демографических процессов в Белгородской и Курской областях в 1980-1990-х гг., выявлено влияние социально-экономических факторов на изменение общественной среды. Дана сравнительная характеристика основным составляющим демографических процессов по регионам. Проведен анализ источников, на основе которых получены данные об ухудшении демографической ситуации по областям.

Ключевые слова и фразы: демографические процессы; естественный прирост; естественная убыль населения; смертность населения; возрастная структура населения.

Екатерина Сергеевна Золотухина

Кафедра российской и всеобщей истории

Белгородский государственный университет

zolotychina_kat@mail.ru

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО КРИЗИСА В БЕЛГОРОДСКОЙ И КУРСКОЙ ОБЛАСТЯХ В 1980-1990 ГГ. ©

Население – основное богатство страны, региона, каждого отдельного города, без которого жизнь государства и области невозможна. Оно выступает как элемент производительных сил, фактор формирования материальных и духовных потребностей общества, потребитель благ и услуг. Вместе с тем общеизвестно, что в настоящее время человечество столкнулось с демографической проблемой, а точнее демографическим кризисом, который охватил весь мир, Россию, и в частности Белгородскую и Курскую области. Будучи одной из самых злободневных социально-экономических проблем современности, кризис назревал еще с советских времен. В своей работе мы исследуем причины возникновения демографических проблем на примере Белгородской и Курской областей, которые, несмотря на соседство территорий, подошли к началу 1990-х гг. с разными демографическими показателями.

С середины XX века и вплоть до 1990-х гг. главным фактором роста численности населения Белгородской и Курской областей являлся его естественной прирост. Так, в 1979 г. население Белгородской области составляло 1 308,2 тыс. человек [2, д. 1022, л. 20], а Курской области – 1 398,9 тыс. человек [5, д. 1031, л. 48]. Но уже по результатам переписи 1989 г. мы видим, что в Белгородской области численность населения увеличилась до 1 378,2 тыс. человек [2, д. 1022, л. 21], а в Курской области уменьшилась до 1 339,2 тыс. человек [5, д. 1031, л. 192]. Таким образом, в 1980-е гг. численность населения Белгородской области увеличивалась быстрыми темпами. Это обуславливалось как естественным приростом населения, так и миграционными потоками людей, прибывающих на строительство объектов металлургического комплекса, а также