Тульская и Ефремовская епархия

Тульская духовная семинария

Хомяковские чтения

Издание Тульской духовной семинарии

Тула

Аквариус

2018

По благословению Митрополита Тульского и Ефремовского АЛЕКСИЯ

Редактор: Михалёва М.А. (ТулДС)

Хомяковские чтения: Сборник статей / Составители: Белькинд Георгий, иерей, Михалёва М.А. – Тула: Аквариус, 2018. – 94 с.

Сборник содержит материалы, представленные на Хомяковских чтениях, которые состоялись в мае 2018 в музее А.С. Хомякова в пос. Богучарово (муниципальный округ Тула). Чтения инициированы и организованы Тульской духовной семинарией при научном кураторстве кафедры русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и при поддержке Образовательного фонда им. братьев Трубецких.

ISBN

С Тульская духовная семинария, 2018

С Авторы статей, 2018

СЛОВО МИТРОПОЛИТА ТУЛЬСКОГО И ЕФРЕМОВСКОГО АЛЕКСИЯ НА ТВОРЧЕСКОЙ ВСТРЕЧЕ В УСАДЬБЕ А. С. ХОМЯКОВА°

Алексей Степанович, ближайшие его соратники и сподвижники, друзья-славянофилы очень глубоко чувствовали и не только чувствовали, а дорожили и выявляли в своей жизни опытно то, что через слух в жизни Церкви за каждой божественной Литургией провозглашается священническим возгласом «Возлюбим друг друга и единомыслием исповедуем Отца и Сына и Святого Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную». Живя этим, Алексей Степанович и все его соратники сумели выразить своё исповедание и литературно, и поэтически, и философски, и историософски и даже на языке инженерной мысли, и геологическими исследованиями, и медицинским служением, - жертвенным самозабвенным служением. Жизнь свою, как мы с вами хорошо знаем, Алексей Степанович закончил именно в этом раскрытии глубины жертвенности служения, служа как врач: во время эпидемии спасал жителей, помогал им бороться с болезнью, преодолевать её, а сам о себе забыл и уже не смог победить болезни в себе. Но он знал, к Кому он отходит. Знал уже в опыте своём не просто красивые слова и формулы, оставленные в Писании апостолом Павлом; это был его лично пережитый опыт: «И уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2, 20). Алексей Степанович знал это изнутри и поэтому спокойно открывал слово Христово для себя и через себя для тех, кто захочет, подобно ему, услышать и принять это слово: «Если хочешь идти за Мною, отвергни самого себя, возьми свой крест и следуй за Мною» (Мф. 16, 24). И на этот призыв он ответил так, чтобы и мы могли без излишнего сомнения, уповая на милость и благость Божию, в опыте своей жизни обретать, что свойства Божественной природы становятся собственными для человеческой природы в единстве конкретной личности, осуществляя христоподобие (1Кор. 4, 16).

° Вечер, посвящённый памяти А.С. Хомякова, состоялся в музее А.С. Хомякова в пос. Богучарово 6 октября 2016 г. Творческую встречу открыл и далее принимал в неё участие митрополит Тульский и Ефремовский Алексий. В этой встрече участвовали представители творческой интеллигенции и министерства культуры и туризма Тульской области, заведующие областных и муниципальных музеев и библиотек, музыканты Тульского колледжа искусств. Творческая встреча положила начало далее проводимым Хомяковским чтениям, лекториям, литературно-музыкальным вечерам, выездным заседаниям Хомяковского общества..

Михаил Александрович МАСЛИН,
доктор философских наук,
заслуженный профессор МГУ,
заведующий кафедрой истории русской философии
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

ВЕСТНИК РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО ПРОБУЖДЕНИЯ

Возрождение общественного интереса к русской философской мысли в наши дни немыслимо без обращения к идеям и личности Алексея Степановича Хомякова. Примером такого духовного обращения являются хомяковские чтения, утвердившиеся на тульской земле. Проводимые в родовом имении великого мыслителя Богучарово научные встречи собирают туляков и москвичей, занимающихся изучением и популяризацией богатейшего наследия Хомякова – философа, богослова, поэта, боевого офицера, образцового сельского помещика, страстного охотника, изобретателя, врача. При всем многообразии, даже разноликости проявлений многих талантов этой гениальной русской натуры, Хомяков как личность отличался исключительной цельностью. В отличие от многих религиозных мыслителей, таких, например, как Владимир Соловьев, Хомяков никогда не переживал период неверия или религиозных сомнений. На этот счет о. Георгий Флоровский утверждал, что как мыслитель он «родился», а не «стал», ибо всегда был в церкви и вместе со своим народом, и уже родился «церковно твердым», по выражению Николая Бердяева. Разумеется, как лидер славянофильского учения Хомяков стал таковым не вдруг и не сразу. Его славянофильские воззрения были продуктом интенсивных кружковых философских дискуссий, да и само рождение славянофильство появилось на свет как результат дискуссии между А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским. Первому принадлежит статья «О старом и новом», второму «В ответ А.С. Хомякову». По мысли о. Георгия Флоровского Хомяков явился одной из ключевых фигур периода философского пробуждения, в который вступила Россия в 30-40-е годы 19 столетия. Это время образования идейных течений, определивших в дальнейшем судьбу всей русской философской мысли. Хомяков явился главным систематиком и волевым лидером одного из этих течений, славянофильства, ставшего основой для последующего развития оригинальной русской религиозной философии. Метафору философского пробуждения не следует понимать буквально, как противоположность предшествующему периоду якобы долгого бездеятельного сна. Тысячелетняя русская духовная традиция, восходящая к византийскому богословско-

философскому наследию и великой письменной кирилло-мефодиевской традиции вовсе не была тем, что по латыни именуется tabula rasa, т.е. чистая доска. Явление философского пробуждения, вестником которого выступил Хомяков, означает начало активизации философской жизни, появление того, что Флоровский назвал «новым модусом или новой ступенью народного существования», или, иными словами, началом национальной, существенно своеобразной русской философии, имеющей влияние на общество и культуру.

Аналог нового философского пробуждения переживает русская мысль и в наши дни. Былому игнорированию богатства русской религиозной философии, имевшему место в советский период пришел конец. Меняется язык отечественной философской культуры, на смену господства терминологии догматизированного марксизма приходят термины, концепты и образы, имеющие русское философское происхождение. Такие хомяковские термины как соборность и живознание оказали влияние на последующее развитие русской гносеологии и философско-богословской мысли, а термины кушитство и иранство имели дальнейшее развитие в отечественной историософии. В постсоветский период сложилась значительная исследовательская, в том числе монографическая литература, посвященная русской философии. Богатство русской религиозной мысли достаточно подробно изучается ныне в российских и зарубежных университетах. За рубежом возникают новые мировые центры по изучению русской культуры и философии. Так, на прошедшем летом 2018 года Всемирном философском конгрессе в Пекине работала секция истории русской философии, на которой рассматривалась, в том числе, проблематика русской религиозной философии. Хомяковские чтения в Богучарове являются частью этого живого патриотического стремления к освоению идей и учений, составляющих национальное философское достояние.

На состоявшихся в Богучарове Хомяковских чтениях была высказана мысль, поддержанная всеми участниками конференции, туляками и москвичами. Это мысль о необходимости возвращения исторического названия поселению Богучарово, ныне входящего в территорию большой Тулы. Вместо безликого названия Октябрьский это поселение должно быть переименовано в Богучарово. Мой сербский друг Владимир Меденица, философ, переводчик и издатель многих сочинений русских философов на сербском языке присоединяется к этой мысли. Он считает, что топоним Богучарово имеет общеславянское происхождение, поскольку в Сербии тоже есть место с таким же красивым названием. Богу – Чарово, то есть очарование Богом. Как красиво!

АЛЯЕВ Геннадий Евгеньевич,
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии и социально-политических
дисциплин Полтавского национального технического университета

«ЖИЗНЕННОЕ СОЗНАНИЕ» А. ХОМЯКОВА И «ЖИВОЕ ЗНАНИЕ» С. ФРАНКА: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И РАЗВИТИЕ*

Отношение Семёна Людвиговича Франка к русской философской традиции было неоднозначным, к тому же оно менялось в ходе его творческой эволюции. Это касается как его оценок тех или иных русских философов – в частности, славянофилов[1], – так и его рефлексии относительно истоков собственной мысли. Показательно в этом смысле откровенное признание Франка в итоговой книге «Реальность и человек» относительно близости, и даже родственности его взглядов с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьёва: «Я должен – к стыду моему – признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным. Но я охотно и с благодарностью признаю себя в этом смысле его последователем»[2]. Впрочем, уже в своих ранних статьях, оппонируя «славянофильским идеям» Н. Бердяева, Франк поддерживал критику Соловьёвым «славянофильского взгляда на русскую философию»[3], а предупреждая Д. Философова против повторения «моральной ошибки славянофилов», опять-таки апеллировал к Соловьёву, который «изобличал славянофилов в том, что у них всечеловеческое начало религии *подчинено* условным национальным и политическим ценностям»[4].

Однако, если отвлечься от историко-философского и мировоззренческого контекста этих оценок, – нельзя ли найти какие-либо линии влияния собственно философских идей славянофилов на Франка? По

---

* Основу данной статьи составляет доклад, произнесённый на международной научной конференции Краковские встречи – 2017 «Алексей Хомяков: мы – *соборность*» 30 мая 2017 г. Статья подготовлена в рамках гранта Фонда развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «С. Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия».

[1] Подробнее см.: *Аляев Г. Е.* С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3 (39). С. 78–99.

[2] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // *Франк С. Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 208.

[3] *Франк С. Л.* Знание и вера // Слово. 1908. 4 (17) окт. № 579. С. 2.

[4] *Франк С. Л.* О задачах религиозно-философского общества (По поводу статьи Д. В. Философова) // Слово. 1908. 21 окт. (3 нояб.). № 596. С. 2.

крайней мере, в одном пункте мы имеем практически полное терминологическое совпадение, а именно – «живое знание» у С. Франка и «живознание» у И. Киреевского и А. Хомякова (есть, впрочем, ещё одно совпадение – «соборность» у Хомякова и у Франка, но его мы здесь касаться не будем). Понятно, однако, что терминологические аналогии поверхностны – необходимо понять и сравнить состав соответствующих понятий и концепций. Задача данной статьи – проследить сходства и различия понятий «жизненное сознание» (или «жизненное знание») А. Хомякова и «живое знание» С. Франка, показать, насколько франковская концепция определена преемственностью, а насколько она отличается от понятий, употреблявшихся славянофилами.

1. С. Франк и А. Хомяков (С. Франк и славянофилы)

Известно, что С. Франк в первый период становления своей философской системы ориентировался преимущественно на немецкую (и вообще западную) философию. Первоначально это было неокантианство, Г. Зиммель и Ф. Ницше; поворот к метафизике, наметившийся в 1908–1912 годах, связан с именами В. Штерна и Й. Гёте; своими главными философскими учителями уже в «Предмете знания» он называет Плотина и Николая Кузанского. К славянофильско-соловьёвской философской традиции ранний Франк относился достаточно критично, что спровоцировало, в частности, его известную дискуссию с В. Эрном в 1910 году («С. Франк – не соловьёвец», – констатировал В. Эрн как факт[5]). Однако, как уже было отмечено, это отношение не сводилось к огульной критике; кроме того, Франк никогда не стремился к искусственному историко-философскому первенству, а, наоборот, всегда подчёркивал свою принадлежность к определённой традиции и признавал связь своих идей с идеями предшественников.

Вот и в 12-й главе «Предмета знания», приступая к формулированию своей концепции «живого знания», Франк замечает: «Понятие знания-мышления, как “воспроизведения” (Nachkonstruktion), мы заимствуем у *Фихте* (Wissenschaftslehre 1804 г.). – Учение о живом знании в противоположность знанию, как чистой мысли, составляет основную мысль философии *Якоби* и позднейшей философии *Шеллинга*; оно было развиваемо и целым рядом русских мыслителей-славянофилов. См. о них “Исторические записки” *М. О. Гершензона*, М. 1908»[6]. Таким образом, Франк прямо признаёт преемственность своей мысли с идеями раннего Фихте, Якоби и

[5] *Эрн В. Ф.* Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 117, прим.

[6] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. Пг.: Тип. Р. Г. Шредера, 1915. С. 419, прим.

позднего Шеллинга, и – со славянофилами, однако о них он упоминает только в общих словах и без отсылки к первоисточникам.

Можно отметить, что и в дальнейшем в основных произведениях С. Франка, представляющих его философскую систему, прямых ссылок на А. Хомякова или И. Киреевского практически нет. Исключение составляют его статьи о русском мировоззрении и русской философии, написанные уже в 20–30-е годы, где он называет их «значительнейшими и оригинальнейшими мыслителями»[7].

Между тем, уже «Дневник» Франка 1902 года свидетельствует о его знакомстве с поэзией Хомякова. Франк, в частности, цитирует (без комментариев) стихотворения «По поводу картины Иванова» и «Элегия»[8]. Очевидно, эти произведения оказались экзистенциально близкими Франку в этот период – в обоих главным переживанием является духовное одиночество, противопоставляемое «смутному быту людей»; в этом можно увидеть и аналогию с идеями Ницшевого «Заратустры», с которым Франк работал как раз в это время. Позднее, уже в «Русском мировоззрении», Франк цитирует другие стихи Хомякова – про Европу как страну святых чудес[9].

Киреевский и Хомяков занимали своё место в лекциях Франка об истории русской мысли в Берлинском университете в начале 30-х годов. Так, 4 ноября 1930 г. в рамках курса «Russische Denker des 19. Jahrhunderts» Франк читал там вторую лекцию под названием «Die Slawophilen – Kirejewsky und Chomjakow»[10] – в фонде Франка в Бахметевском архиве сохранился её конспект[11].

В нечастых упоминаниях Франком «старых» славянофилов можно отметить традиционное распределение «ролей» между И. Киреевским и А. Хомяковым. Понятие «живознания» или «живого знания» он обычно связывает с именем Ивана Киреевского[12]. Описывая понятие «живознания» у Киреевского, Франк обращает внимание, прежде всего, на гносеологическую составляющую – это основа истинного, полного познания в противоположность абстрактному познанию (схватывание «конкретной

---

[7] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 163.

[8] *Франк С. Л.* Дневник / Публ. Е. П. Никитиной. Подготовка текста: Ю. Н. Борисов, А. А. Гапоненков. Комм. А. А. Гапоненкова (при участ. Е. В. Кузьменковой и Н. В. Новиковой). Пер. с нем. Е. В. Власовой // *Франк С. Л.* Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 48 (запись 10 января 1902 г.).

[9] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. С. 195.

[10] Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / Hrgb. von Karl Schlögel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. – Berlin: Akad. Verl., 1999. S. 418.

[11] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers, Box 12. Die Slawophilen – Kirejewsky und Chomjakow.

[12] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. С. 167, 188.

целостности»); а также – на его смысложизненное значение, как основы индивидуального мировоззрения и образа жизни, и как основу общественного строя – «идеал целостности жизни»[13]. В свою очередь, Алексей Хомяков упоминается в связи с его «известным учением о природе единства церкви», – например, когда Франк развивает собственное учение о соборности в контексте отношения личности к целому как отношения любви (и здесь Хомяков – «гениальный русский богослов»)[14]. При этом Франк выделяет Хомякова среди других славянофилов, которые «в большинстве своем только обещали»[15]. И всё-таки, в поздних воспоминаниях Франка о Струве Хомяков – в одном ряду с Герценом и Соловьёвым – «типично русский ум», но «гениальный дилетант»[16].

2. «Жизненное сознание» («живознание») у А. Хомякова

А. Хомяков в своей гносеологии, в частности, в идеях цельного и живого знания, во многом повторяет И. Киреевского, однако его позиция всё-таки отличается рядом особенностей. Кроме того, схожие – возможно даже не понятия, а словосочетания, идущие от какой-то внутренней интуиции, – он высказывает и независимо от И. Киреевского.

Так, ещё в статье 1845 года «Мнение иностранцев об России» находим рассуждение о «жизненном сознании», понимаемом как некий внутренний стержень общественного согласия, как истина общественного бытия: «Общество, так же, как человек, сознаёт себя не по логическим путям. Его сознание есть самая его жизнь; оно лежит в единстве обычаев, в тождестве нравственных или умственных побуждений, в живом и беспрерывном размене мысли, во всем том беспрестанном волнении, которым зиждутся народ и его внутренняя история. Оно принадлежит только личности народа, как внутреннее, жизненное сознание человека принадлежит только собственной его личности. Оно недоступно ни для иностранца, ни для тех членов общества, которые волею или неволею от него уединились. Это жизненное сознание, также как его отсутствие, выражается во всем»[17]. Далее это общее положение «прикладывается» к российским реалиям, в том числе – к неудачным попыткам народного просвещения. «И эта неудача происходит

---

[13] Там же. С. 167.

[14] *Франк С. Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 61; *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. С. 180. Кстати, отметим оценку В. Зеньковского, согласно которому именно Франк «более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2-х т. Т. II. Часть 2. Л.: Эго, 1991. С. 169).

[15] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. С. 191.

[16] *Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л.* Непрочитанное… Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 550.

[17] *Хомяков А. С.* Мнение иностранцев об России // Полн. собр. соч. Изд. 3-е, доп. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 20.

также от отсутствия живого сочувствия и живого сознания. <…> В высших сословиях проявлялось знание, но знание вполне отрешенное от жизни; в низших – жизнь, никогда не восходящая до сознания»[18].

Таким образом, конструкт «жизненное сознание» совместим у Хомякова с конструктом «живая личность народа»[19] и представляет из себя «образ самопознающейся жизни»[20] – именно в социальном её раскрытии.

В более поздней гносеологии Хомякова понятие «живое знание» («живознание») приобретает два значения – взаимосвязанных, однако различающихся и даже несколько противоречивых. С одной стороны, следуя за И. Киреевским, Хомяков подходит к понятию непосредственного знания, рассматривая в качестве его основного проявления волю как «до-предметную силу мысли», которая «никогда не может перейти в предмет познаваемый диалектическим рассудком»[21]. Между тем, сомневаться в *наличии* воли не приходится – на неё указывает «вся сфера нравственных сознаний».

В этом контексте «живое знание» противопоставляется Хомяковым рассудочному познанию, которое «*не обнимает действительности познаваемого; познаваемое не содержит первоначала в полноте его сил, и следовательно тем менее может оно передать его знанию даже в отвлеченности*; а между тем мы говорим про эту действительность, про эти непроявляемые силы и следовательно знаем их». Это внерассудочное познание «не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности познаваемого, но зато оно проникнуто всею его действительностью и разумеет саму связь этой действительности с действительностью еще непроявленного первоначала; оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно самого себя и своих законов не доказывает; оно в себе не сомневается и сомневаться не может; в непроявленном оно чувствует возможность проявления; а в проявленном узнаёт верность и законность проявления в отношении к первоначалу; оно не похищает области рассудка, но оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством; наконец – оно знание живое и в высшей степени неотразимое»[22].

---

[18] Там же. С. 22.

[19] *Хомяков А. С.* О возможности русской художественной школы // Полн. собр. соч. Изд. 3-е, доп. Т. 1. С. 77.

[20] *Хомяков А. С.* Мнение иностранцев об России. С. 23.

[21] *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полн. собр. соч. Изд. 3-е, доп. Т. 1. С. 278.

[22] Там же. С. 278–279. З. Каменский по поводу этого описания замечал, что все это – характеристики, аналогичные соответствующим характеристикам Киреевского. По существу же, такое «внерассудочное знание», лежит «за пределами реальной теории». «Едва ли не единственной реальной характеристикой этой формы познания является восклицание о том, что оно “самого себя

Далее Хомяков добавляет, что «это еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет сверх того всю область рассудка; это то, что́ в Германской философии является иногда под весьма неопределенным выражением непосредственного знания (das unmittelbare Wissen), то, что́ можно назвать знанием внутренним, но что́ по преобладающему характеру всей области следует назвать верою. Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, воздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов – в диалектике рассудка»[23].

Таким образом, речь идёт о знании, которое не есть знание рассудка, о знании допредметном и безо́бразном. Это знание внутреннее, знание-вера. Его «необходимость» как бы обосновывается невозможностью отразить в логике рассудка всю полноту реальности, и в то же время его наличие доказывается наличием воли, как безо́бразной духовной силы.

Но тут же неожиданно возникает второе значение – известным сопоставлением слепого ученого и зрячего дворника Хомяков как бы, наоборот, сводит это непосредственное знание к чувственному восприятию, лишь возвышая его до «зрячести разума». «То же самое, что́ мы видим в сопоставлении двух лиц, происходит в каждом человеке в сопоставлении знания непосредственного от веры с знанием отвлеченным от рассудка. Это непосредственное, живое и безусловное знание, эта вера есть, так сказать, зрячесть разума»[24].

И далее уже у Хомякова возникает «ступенчатость», иерархичность форм знания, где за верой закрепляется высший статус «зрячести разума», а вот «живознание» отнесено к низшим ступеням. Внутренне знание, или разумная зрячесть, имеет ступени, высшая из которых – его полнейшее развитие – названа верой, для нижних ступеней оставляется название внутреннего знания, или «*живознания*» – «помня, однакоже, что вся лестница получает свою характеристику от высшей степени – веры; помня также, что она не похищает области рассудка, но своею самостоятельностью охраняет его свободу и в то же время обогащает его анализ бесконечным богатством данных, приобретаемых ее ясновидением»[25].

Таким образом, следуя Киреевскому, Хомяков различает в «цельном разуме» три духовные силы, важные и как познавательные потенции, – веру,

---

и своих законов не доказывает”, но именно эта характеристика, вполне отрицательная, выводит, собственно говоря, все это рассуждение за рамки философии: то, что не может быть доказано и понято в своих закономерностях, относится не к сфере философии, а разве что к сфере поэзии, здесь нас не интересующей» (*Каменский З. А.* Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003). Понятно, что таким же образом, скорее всего, Захар Абрамович мог бы оценить и концепцию «живого знания» Франка.

[23] *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского. С. 279.

[24] Там же. С. 280.

[25] Там же. С. 282.

волю и рассудок. «Живое знание», с одной стороны, как бы отождествляется с верой – в гносеологическом смысле со способностью разума «воспринимать действительные, реальные данные, передавая их далее на разбор рассудка». Это, опять же, «жизненное сознание», не нуждающееся в доказательствах, которое, с другой стороны, одновременно затрагивает (или охватывает) и сферу воли, в которой выступает своеобразным «пробирным камнем» (метафора Л. Габриловича), отличающим реальность («мир внешний») от самого разума («умственного мира»). Воля при этом оказывается «творческой деятельностью», а вера – «отражательной восприимчивостью»: «… Разум точно *также не может сомневаться в своей творческой деятельности – воле, как и в своей отражательной восприимчивости – вере, или окончательном сознании – рассудке*»[26]. С другой стороны, в иерархии внутреннего знания живознание (непосредственное, чувственное восприятие) оказывается иерархически низшей ступенью по сравнению с собственно верой.

Э. Радлов в этой связи замечал, что у Хомякова верой, по сути, называется не только элемент разума, но и весь цельный разум в его совершенном развитии. Определение же (во втором письме Самарину) веры как «способности восприимчивой» отличается от позиции Киреевского[27]. «Живознание» (вера), направленное на субъект, проявляется в существовании воли как его творческой способности, и направленное на объект – постигает подлинную сущность бытия. Нельзя, впрочем, не сказать и о том, что в целом гносеология Хомякова остаётся, конечно, недостаточно разработанной, и поэтому понятийные характеристики отдельных категорий – в том числе, «живознания» – чаще заменяются образными, метафорическими описаниями.

3. «Живое знание» у С. Франка

Переходя к характеристике концепции «живого знания» С. Франка[28], можно сразу отметить – забегая вперёд, – что при сходстве или даже совпадении терминологии, при близости ряда характеристик понятийной конструкции, теория С. Франка, безусловно, не происходит прямо из соответствующих славянофильских идей, а скорее оказывается изначально близкой им, но всё-таки отличной.

---

[26] *Хомяков А. С.* Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину // Полн. собр. соч. Изд. 3-е, доп. Т. 1. С. 343.

[27] *Радлов Э. Л.* Теория знания славянофилов // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1916. № 2. С. 156–157.

[28] Подробнее об этом см.: *Аляев Г. Е.* «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 16. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2014. С. 19–32.

Во-первых, «живое знание» у Франка выстраивается в триаде с предметным знанием и интуицией – как высшая форма интуиции, отличающаяся, однако, от «интуиции всеединства» отсутствием разделения на субъект и объект. Не удовлетворяясь традиционным различением отвлечённого (понятийного) знания и интуиции, Франк говорит о необходимости дополнительного уяснения соотношения между знанием и бытием, и, соответственно, об уяснении бытия как «*конкретно-сверхвременного* всеединства» и соответствующей ему «высшей ступени интуиции», которая есть «*знание-жизнь,* где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же»[29]. Позднее, в заметках «Первая философия», Франк выстраивает несколько иную «триаду» форм, или этапов знания, где, однако, «живое знание» также оказывается самостоятельным и высшим в иерархии: «*Первый* шаг – научное знание (достижение путем абстракции, схемы). *Второй* шаг – предметная (объективная) философия = путь ведет в идеальное бытие [истина и благо (образец, идея!)], но теряется эмпирия и субъект. *Третий* шаг – философия как самопознание, живое знание, самораскрытие духовной жизни. Этот третий шаг или этап достигает уже сферы последнего бытия, но в нем тоже ряд моментов на этом пути: а) чисто теоретически-созерцательное знание – *картина* духовной жизни, в) соучастие *самой жизни* – работа *сердца* = или, что то же – благодатное озарение»[30]. Этот последний этап Франк также именует «*гнозисом*», или «познанием подобного подобным».

Во-вторых, живое знание соотносится с жизнью как Абсолютом – это жизнь, сама себя переживающая, а в измерении субъекта – непосредственное самобытие. «Абсолютное бытие есть, следовательно, не бытие для другого, а чистое бытие-для-себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для-себя-бытие, жизнь, непосредственно сама себя переживающая»[31]. Это реальность – онтологическую природу которой С. Франк раскрывает через категории абсолютного бытия, всеединства, непостижимого, – которая открывается нам, т. е. – ***самой себе*** – в форме ***живого знания***, и это самораскрытие («***самопрозрачность***») именуется внутренним, или «*метафизическим*

---

[29] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. IV. Подробнее об этом см.: *Аляев Г. Е.* Гносеология С. Франка: три вида знания // Философское наследие С. Л. Франка и современность. Материалы междунар. конференции. Сборник науч. статей. Саратов: Изд. центр «Наука», 2008. С. 22–35.

[30] *Франк С. Л.* <Размышления. Первая философия>. Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 69.

[31] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 156.

опытом»[32]. *Абсолютное, – добавляет Франк в заметках «Первая философия», – есть «самораскрытие* жизни в ее последнем существе в нас», и «это живое (подлинное) абсолютное, раскрывающееся в живом знании, ближайшим образом противостоит всему предметному, как “земному” – есть *иное* бытие»[33]. Конструкция «живого знания» является у Франка, фактически, гносеологической формой обоснования возможности и реальности мистического опыта – в том числе, и своего собственного.

В-третьих, живое знание в онтологическом измерении означает бытийность сознания, принадлежность сознанию бытию – не предметному миру, а абсолютному бытию, в котором укоренен, собственно, и предметный мир. «Самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта, – знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо. Мысль, в форме предметного познания, может только задним числом, производно накладываться на фундамент этого живого знания»[34].

В-четвертых, живое знание соотносится с «ученым неведением» («docta ignorantia» Николая Кузанского), хотя и не совпадает с ним. «Живое знание» *высказывается* с помощью «учёного незнания», но *не есть* «учёное незнание» – это различные модусы онтологически-эпистемологического воплощения абсолютного бытия. Металогическая природа познания как «учёного незнания», основой которого выступает принцип «антиномистического монодуализма», обеспечивает достижение, «через посредство знания, области “неведения”, т. е. области, предшествующей понятиям»[35]. Путём последовательного разворачивания этапов «умудрённого неведения», о которых Франк подробно пишет в «Непостижимом»[36], достигается «живое знание», *данное изначально* в форме *бытийственности сознания*, в форме самобытия как самораскрытия абсолютной реальности. При этом живое знание, выступая внешне как бы гносеологически ущербной категорией – т. е. не позволяя остановиться на какой-либо понятийной определённости, – на деле выступает единственно возможной формой постижения непостижимой реальности, ибо «конкретность реальности заключается в ее *жизненности,* в ее характере целого, которое не может быть *завершенным* и *объятым,* а выходит всегда за пределы всего определенного и в этом смысле застывшего, закостеневшего. <…> В этом живом обладании

---

[32] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 222, 297.
[33] *Франк С. Л.* <Размышления. Первая философия>. С. 46.
[34] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 221.
[35] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 336.
[36] См.: *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж: Дом книги и Современные записки, 1939. С. 99–108.

реальностью как безусловно необозримой, неопределенной бесконечностью трансфинитного, как чем-то, что всегда переливается через свои собственные края, мы имеем подлинную *непостижимость по существу* реальности»[37].

В-пятых, ближайшим образом живое знание осознаётся как собственная душевная жизнь – в этом отношении ход мысли С. Франка аналогичен ходу мысли М. Хайдеггера, ищущего скрытое сущим бытие, прежде всего, в собственном бытии, в Dasein. Метод «философской психологии» как науки, представленной Франком в «Душе человека», «есть самонаблюдение в подлинном смысле, *как живое знание,* т. е. как имманентное уяснение самосознающейся *внутренней жизни субъекта* в ее родовой, “эйдетической” сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой “эмпирической психологии”»[38]. Живое знание раскрывается через самонаблюдение, как самораскрытие сущего бытия в собственном бытии человека; одновременно Франк настаивает и показывает, что на самом деле живое знание выходит за пределы внутреннего душевного мира человека – мы можем переживать реальность предметов, не являющихся в узком смысле моим «я».

В-шестых, живое знание есть основа и источник изначального осмысления жизни и измерения ее ценности – духовная установка, как основание первичной конструкции «я-ты». «Истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия, чуждой всякому “сыску” и несовместимой с ним; и лишь так мы достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности»[39]. В этом смысле «живое знание» – аксиологический ориентир человеческой экзистенции. Речь при этом идёт, конечно, не только об отношении человека к человеку, но и об отношении человека к Богу, или – Бога к человеку: «Так что Бог есть и *я* в отношении к *ты* (человеку и міру) (или, с точки зрения человека – “ты” в отношении его “я”), но одновременно есть и единство “я-ты”, неизреченное единство Творца и творения»[40], – подчёркивает Франк, ссылаясь при этом на Николая Кузанского.

В-седьмых, аксиологическая природа живого знания раскрывается в его телеологичности. Живое знание, или истинное бытие как непосредственная жизнь, является предпосылкой самой постановки задачи познания – задачи «иметь в *мысли* то, что есть в основе *жизни*»; а это означает, что, во-первых, «бытие само в себе есть *единство жизни и мысли*»,

---

[37] Там же. С. 59.
[38] *Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М.: Издание Г. А. Лемана и С. М. Сахарова, 1917. С. 29.
[39] *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 113.
[40] *Франк С. Л.* <Размышления. Первая философия>. С. 99.

а, во-вторых – «в нас, в человеч<еской> душе, мысль и жизнь разъединены и что мы должны *достигать* истинного бытия, осуществляя в себе это единство»[41].

4. Выводы

Концепция «живого знания» С. Франка, безусловно, является более разработанной, чем соответствующий концепт славянофилов, – как, собственно, и вся его философская система. У А. Хомякова (как и у И. Киреевского) «живознание» остаётся, в значительной степени, красивым мыслеобразом – очень точным и глубоким, но скорее схваченным интуитивно, а не системно обоснованным. У Франка «живое знание» выступает одной из основных онтологически-гносеологических категорий, позволяющих преодолеть извечную проблему субъект-объектного дуализма, – прежде всего, в «Предмете знания». В разрезе его более поздней религиозной метафизики «живое знание» сближается с понятием мистического («метафизического») опыта, или самораскрытия истинного бытия.

В этом отношении концепция Франка близка понятию живознания Хомякова как веры, постигающей подлинную сущность бытия. Коррелятами «живознания» у Хомякова выступают воля и вера, однако при этом «живознание» иногда оказывается отличной в веры и более низкой по сравнению с ней гносеологической ступенью, что подчёркивает некоторую неопределённость и образность этой категории. У Франка «живое знание» чётко выписано как высшая ступень в гносеологически-онтологической структуре бытия, – правда, мы встречаем у него два варианта такой структуры: 1) предметное знание – интуиция всеединства – живое знание; 2) научное знание – философия как путь к идеальному бытию – философия как самораскрытие духовной жизни, живое знание. Именно в этой «форме познания» Франк усматривает точку соприкосновения философии и религии, ибо «внутреннее живое знание – граничит с откровением»[42]. «Живое знание» у Франка – это мыслящее переживание, как откровение абсолютной реальности.

Очевидно, что предикат «живое», «жизненное» в устах славянофилов означает, в первую очередь, конкретность живого человека и полноту его отношения к конкретному окружающему миру; у С. Франка «живое» (знание) означает глубину онтологического статуса, укоренённость сознания в бытии, самосознающее себя бытие.

---

[41] Там же. С. 48.
[42] Там же. С. 86.

Следует отметить также, что у Хомякова «живое знание (сознание)» в некоторых случаях приобретает социальное измерение – превращаясь в понятие «живой личности народа», и приобретая тем самым оттенок исторического романтизма. У Франка мы не встретим таких значений – соответствующие социальные контексты выражаются у него другим понятием, которое, впрочем, тоже отсылает к Хомякову – понятием «соборность» в сочетании с внешней «общественностью». В то же время, можно говорить об этико-антропологическом измерении живого знания у Франка.

Хотя Франк и упоминает славянофилов как своих предшественников в развитии учения о живом знании, вполне очевидно, что сам он опирался не на них, а на немецкие источники – раннего Фихте, позднего Шеллинга и Якоби; большую роль в дальнейшей разработке этой концепции сыграли теория художественного познания Гёте и учение о ведающем неведении Николая Кузанского. Впрочем, и у славянофилов эта понятийная конструкция появилась, очевидно, не без влияния немцев – не зря в одной из приведённых выше цитат у Хомякова появляется термин из «германской философии» – «das unmittelbare Wissen», – встречающийся, в частности, у Якоби и у Гегеля.

Нельзя сказать, что русская мысль вовсе не использовалась Франком, хотя более влияло на него философское содержание русской литературы – например, «космическое чувство» Тютчева. Естественно, он находился внутри «общей атмосферы» русской философии, и хотя, как уже отмечалось, признавал в конце жизни, что влияние Вл. Соловьёва на него было скорее бессознательным, теоретические работы Вл. Соловьёва он оценивал достаточно высоко уже в 1908 г., а произведения А. Хомякова, И. Киреевского, И. Аксакова были, конечно, ему известны. По аналогии с отношением к Соловьёву можно сказать, что философские идеи славянофилов позитивнее оценивались Франком уже в зрелый период его творчества. Но при этом его концепция живого знания (как, кстати, и концепция соборности), хотя и перекликается с идеями А. Хомякова и И. Киреевского, имеет всё же гораздо большее самостоятельное содержание.

АНТОНОВ Константин Михайлович,
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры
богословского факультета ПСТГУ

ИДЕЯ ДОГМАТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ПОЛЕМИКЕ СЛАВЯНОФИЛОВ НАЧАЛА 1840-Х ГОДОВ*

Несмотря на то, что сама по себе проблема догмата как особого рода формы церковного знания должна считаться богословской проблемой, ее обсуждение, поскольку речь идет все же о форме знания, не может избежать обращения к философской проблематике. Дополнительным фактором, усугубившим присутствие в этой дискуссии философских элементов, стал тот факт, что проблематизация центральной богословской дисциплины — догматики — осуществлялась в России, начиная с XIX в., прежде всего философами, представителями светской религиозной мысли. Неудивительно, что данная дискуссия разворачивалась, прежде всего, как критика предшествующей богословской традиции, господствовавшей в отечественных богословских учебных заведениях начиная с XVIII в.

Для этой традиции характерно восходящее еще к средневековым богословским дискуссиям понимание догмата как «истины веры», т. е. как положения, основанного на Откровении, «преподаваемого Церковью» в качестве «непререкаемого и неизменного правила спасительной веры», истинность которого в принципе не может быть дана в опыте и подтверждена рационально[1]. Отсюда «неприкосновенность и неизменяемость христианских догматов основывается на том, что все они открыты самим Богом и преподаются нам Церковью, учительницей богоучрежденной и непогрешимой»[2.] В русском академическом богословии это представление находит свое концентрированное выражение в концепции митр. Макария.

Нетрудно заметить, что подобное понимание практически исключает из догматики момент человеческого творчества и вообще какой бы то ни было активности, а, значит, и возможность «догматического развития». Вопрос о природе догмата как формы знания, тем самым, также выпадает из рассмотрения. Вместе с тем, в первой половине XIX в. наряду с традиционной догматикой формируются альтернативные по отношению к

---

* Текст подготовлен в рамках проекта «Философия религии и философская теология в русской религиозной мысли XIX-XX веков» при грантовой поддержке фонда св. Григория Богослова, договор № 28.

[1] См. напр.: *Макарий (Булгаков), митр*. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. М., 1899. С. 5; *он же*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 11-13.

[32] *Макарий (Булгаков), митр*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 13.

ней богословские проекты, в основе которых лежат глубоко продуманные и обоснованные философско-религиозные концепции: «Христианская вера» Шлейермахера, «Философия религии» Гегеля, «Философия откровения» Шеллинга – все они ставят вопрос об активной роли человека в богопознании и методе догматического богословия. Все они так или иначе воспринимаются русскими мыслителями и вовлекаются ими в их дискуссию с отечественной богословской школой. Ниже я обращу внимание на первый существенный эпизод этой дискуссии, не очень заметный на общем фоне истории русской мысли и, однако, давший толчок всему дальнейшему обсуждению.

Итак, проблема роли человека в богочеловеческом отношении как проблема «догматического развития» (как частного момента развития Церкви в целом) была впервые в русской мысли поставлена Ю. Ф. Самариным, причем в самый начальный период его мыслительной активности. Ее обсуждение, ставшее источником разногласий между представителями старшего (Киреевский, Хомяков) и младшего (Самарин, К. Аксаков) славянофильского поколения в самом начале становления кружка, едва не стало причиной его распада[3]. Очевидно, что в итоге «старшие» нашли аргументы, убедившие «младших», и заставившие последних пересмотреть первоначальную позицию, слишком тесно связанную с прямым перенесением гегельянских мыслительных схем на богословскую почву. Следы этой полемики, ведшейся, по всей видимости, в основном в форме устных диспутов, мы находим в переписке Ю. Ф. Самарина с А. Н. Поповым — еще одним представителем «младшего» поколения, впрочем, с самого начала стоявшего на позиции «старших», — относящейся к зиме 1841/42 годов[434]. Ниже я представлю основные моменты этой дискуссии, во многом ставшей отправной точкой всего последующего развития этого направления мысли не только хронологически, но и в ряде содержательных моментов[5].

---

[3] О кризисе в отношениях говорит письмо Самарина к К. Аксакову. См.: *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. XII. Письма 1840–1853 годов. Москва, 1911. С. 28–29.

[4] Она, таким образом, предшествует публикации первого издания «Эссе о развитии» Ньюмана. Любопытно, что именно неподвижность католицизма, его неспособность к действительному развитию ставится в упрек западной Церкви обоими авторами.

[5] Анализ данной дискуссии как момента становления славянофильской экклезиологии см.: *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX в. М., 2016. С. 211-215 Мы увидим, однако, что идеи, высказанные здесь Самариным и Поповым, имели и более общее, выходящее за рамки исключительно «хомяковского» богословия, значение. В частности, следует упомянуть, что эти письма Самарина были впервые опубликованы его братом Д. Ф. Самариным в 1880-м году в «Русском архиве», несомненно, они сразу стали известны Соловьеву, и, с большой вероятностью, придали импульс его собственной разработке идеи развития. Несмотря на это, в основном данная дискуссия до сих пор становилась предметом анализа лишь мимоходом.

Итак, исходно Самарин различает в структуре Церкви ее непосредственную жизнь и ее сознание. Иными словами, развитие осуществляется как рефлексия относительно жизни, сама же жизнь Церкви мыслится как всегда уже осуществленная. Церковь, по Самарину, «не развивалась до Церкви, а явилась полным, живым организмом»[6]. В этом организме жизнь выступает как «совершенно готовая, не развивающаяся» сторона, определенная «замкнутой сферой церковного года» и таинствами, «обнимающими всю жизнь человека», притом каждого человека. В противоположность этому, именно сознание в описываемом организме предстает «как возможность постоянно проявляющаяся, как развитие»[7]. Субъектом развития в организме, таким образом, выступает его сознание, и само развитие мыслится тем самым по аналогии с интеллектуальным развитием человека. Впрочем, эта аналогия имеет довольно явный изъян, на который и обратил внимание в дальнейшем Попов.

Понимание развития у Самарина явным образом строится на основании гегельянской схематики. Догмат первоначально представляет собой «зародыш», развитие которого происходит в церковной «почве», т. е. «в сознании людей», составляющих Церковь. В этом сознании догмат «преломляется», что в итоге ведет к «раздвоению Церкви, исповедающей догмат». Это раздвоение проявляется как борьба мнений, в итоге которой «Церковь совокупляется (курсив мой — К. А., момент гегельянского синтеза присутствует у Самарина даже на уровне лексики) во Вселенский собор»[8]. Собор становится здесь как бы знаком перехода сознания Церкви в новое качество: «Ее верные члены вследствие собора стали во столько выше, во сколько разумное убеждение выше мнения»[9].

Аналогично гегельянски мыслится молодым автором и соотношение основных христианских конфессий, где тезисом выступает католицизм, осуществляющий «неподвижную Церковь», антитезисом — протестантизм, вынужденный «отрицать Церковь», чтобы признать «начало развития», и постулируется необходимость синтеза, «Церкви развивающейся», в качестве которой Самарин, вероятно, хотел бы видеть православие. Он, однако, достаточно реалистичен, чтобы признать, что пока такую Церковь исповедуют только два человека: «Аксаков и я»[10]. Тем не менее, общий контекст рассуждения говорит о том, что здесь заявляется как раз такое мнение о природе Церкви, которое претендует стать элементом всецерковной

[6] *Самарин.* Письма к Александру Николаевичу Попову // *Он же*. Ук. соч. С. 86.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 83–84.
[9] Там же. С. 84.
[10] Там же. С. 85.

дискуссии, завершающейся соборным догматическим определением, принятием «догмата о Церкви», в котором Церковь приходит к своему высшему самосознанию, выясняя свою собственную природу.

Общее основание, на котором Самарин вообще апеллирует к идее развития, также имеет, очень похоже, гегельянские корни. В воплощении божественная и человеческая природа соединяются во Христе как Богочеловеке. Проблема заключается в том, как можно мыслить их дальнейшее соединение в Церкви. Самарин демонстрирует невозможность мыслить божественное (Дух) и человеческое начало в Церкви раздельно: «Дух, как вечная истина, в своей полноте и неподвижности, а человечество под своим определением постоянного развития» — не поддаются механическому сложению, но скорее должны мыслиться как «снятые» в единстве синтеза элементы целого. Только допущение «тесного, неразрывного сочетания двух элементов» может дать адекватное представление о природе Церкви, но оно неизбежно ведет к перенесению чисто человеческой способности к развитию на весь организм[11]. Самарин фактически вплотную подходит здесь к идее Богочеловечества. Мы увидим, что Вл. Соловьев в своей полемике о догматическом развитии будет апеллировать именно к этой аргументации.

Возражая Самарину, Попов не отрицает саму идею развития, но интерпретирует ее принципиально иначе. С его точки зрения, в отношении Церкви следует говорить не столько о развитии, сколько о божественном творчестве, создающем нового человека. В этом творчестве человек принимает участие, отрекаясь от собственных мнений и собственной воли в единстве общины, и в этом-то и заключается развитие, относящееся, очевидно, лишь к частным лицам, «подчиняющим свою свободную волю свободному творчеству Церкви, но не к Церкви как таковой. Какое бы то ни было рациональное развитие, отдельное от непосредственной жизни в Церкви, немыслимо, поскольку само раздвоение на жизнь и сознание в ней отсутствует.

В дальнейшем Попов модифицирует свою позицию и, признавая развитие Церкви, признает его именно и только в области «жизни», как «живое развитие Церкви в таинстве… в беспрерывном подчинении Церкви частных лиц, в творении из них новых созданий»[12]. Продолжая самаринскую аналогию с развитием отдельного человека, можно сказать, что Попов обращает внимание на тот факт, что развитие не может исчерпываться

---

[11] См.: там же. С. 82–83.

[12] *Попов А. Н.* Письма к Ю. Ф. Самарину по вопросу о развитии Церкви // *Самарин*. Ук. соч. С. 458–471. С. 467.

исключительно интеллектом. Очевидно, что развитие мыслится здесь ровно противоположным Самарину образом.

Развитие догмата здесь оказывается уже невозможным, ибо последний оказывается не чем иным, как частью «общего откровения Церкви», которое является «полным». Интересно, что Попов специально останавливается на запрете прибавлений к символу веры, как свидетельстве этой невозможности развития[13]. Вместо этого, он допускает возможность развития «церковного учения», как «способа понимания частными лицами общего церковного откровения»[14]. В целом, его мысль развивается, конечно, в хомяковском ключе, вплоть до отдельных формулировок[15].

Во втором письме Самарин, полемизируя с Поповым, придает своему подходу большую богословскую конкретность. Смысл искупления (он говорит, — видимо, уже в тот момент избегая ассоциаций с «юридической теорией», — о «Воплощении») Самарин видит в победе над грехом, как «даровании свободы разума и воли». В результате: «Новый человек может осуществить Божественное в действительной жизни, может постигать его мысленно»[16], и это преображение человека является условием возможности развития Церкви. Полное совпадение догмы и жизни возможно, по Самарину, лишь в «идеальной», торжествующей Церкви, мыслимо только эсхатологически. А до тех пор «развивающееся сознание» Церкви выступает как «стремление к этому идеалу»[17].

Возражая своему оппоненту относительно запрета на изменение символа[18], Самарин объясняет его как меру, направленную на «исключение личного произвола», а не как запрет в собственном смысле. Здесь опять его аргументация предваряет аргументацию Соловьева, как аргументация Попова — аргументацию оппонентов последнего.

Любопытным, хотя и дошедшим до нас лишь частично, аспектом дискуссии был вопрос о возможности богословской системы. Попов, судя по всему, допускал такую возможность именно в качестве развития «церковного учения», как дела «частных лиц», но не догматического развития самой Церкви. В свою очередь, Самарин же, предвосхищая свою позднейшую

---

[13] Там же. С. 465.
[14] Там же. С. 467.
[15] Как справедливо замечает о. Павел, в его письмах «проступают черты будущей хомяковской Церкви». Хондзинский. «Церковь не есть…» С. 214.
[16] *Самарин*. Ук. соч. С. 85.
[17] Там же. С. 86.
[18] Авторы приписывают введение этого запрета различным соборам, однако для понимания смысла дискуссии их историко-церковная осведомленность не является чем-то принципиальным. Современные авторы указывают на убедительность самаринской аргументации «с исторической точки зрения». См.: *Хондзинский*. «Церковь не есть…» С. 215.

критику схоластики, полагал, что такая система неизбежно обречена на догматизацию своего содержания. Тем самым, Церковь, «допуская в свою сферу требования науки, необходимо разрешается в философию»[19]. Движение индивидуальной мысли, поскольку оно остается в рамках Церкви, всегда служит прояснению конкретных догматов и, тем самым, является моментом развития самой Церкви. Движение мысли, не имеющее непосредственного догматического интереса, представляется ему в этом момент «суетным», и тем самым выходящим за церковные рамки.

Подводя итог, отметим еще раз общую противоположность обоих мыслителей: развитие Церкви мыслится Самариным в сфере сознания, т. е. догмата, Поповым — в сфере сакраментальной и аскетической жизни. При этом Попов признает значение индивидуального мышления для развития церковного учения, Самарин же — либо вводит его в развитие Церкви, либо признает суетным. В целом, Самарин подчеркивает скорее интеллектуалистические, а Попов — иррационалистические мотивы в формирующейся славянофильской концепции.

Обратим внимание, что в обоих случаях подчеркиваются, хотя и по-разному, как творческий, так и аскетический моменты в церковной жизни, а догматика ставится в прямую связь с жизнью, с тем, что впоследствии стало называться непосредственным опытом.

В дальнейшем мы увидим, как эти две линии славянофильской мысли получат свое развитие. Линия Самарина — у Вл. Соловьева и следовавших за ним мыслителей, утверждавших «догматическое развитие» и связывавших с ним творческое начало в Церкви. Линия Попова-Хомякова — у более консервативных авторов, не перестававших, тем не менее, подчеркивать значение «опыта» и «творчества» в Церкви, но привязывавших эти моменты не к интеллектуальной, но к аскетической, либо сакраментальной основе (или обоим вместе и здесь можно указать на точки пересечения этих идей с мыслью свт. Феофана Затворника).

[19] *Самарин*. Ук. соч. С. 94.

ИВАНОВА Елена Игоревна,
старший преподаватель кафедры истории и археологии факультета истории и права ТГПУ им. Л.Н. Толстого

ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ: И.А.МЁЛЕР, А.С.ХОМЯКОВ, ПРЕПОДОБНЫЙ СИЛУАН АФОНСКИЙ

В современном мире понятия «духовности» и «церковности» часто предстают оторванными друг от друга. Появилось даже так называемое «культурное христианство», подразумевающее веру без принадлежности какой-либо религиозной общине. В обиходе часто можно слышать словосочетание о «Боге в душе», наиболее ярко выражающейся в уже ставшей привычной фразе: «Я в Бога верю, но в церковь не хожу». Поэтому так важно проследить связь между понятиями Дух и Церковь у тех авторов, для которых эта связь является ярчайшей чертой их богословия, так как в своем учении они решали схожую теологическую проблему. Одним из таких авторов является Алексей Степанович Хомяков. Если обратится к истокам этого аспекта славянофильской теологии, то зависимость учения о единстве Церкви А. С. Хомякова от И. А. Мёлера отмечалась уже протоиереем Георгием Флоровским в «Путях русского богословия», но в наибольшей степени у С.Н.Большакова[1]. Священник Павел Ходзинский в своей монографии «Церковь не есть академия» указывает на факт чтения трудов Мёлера в славянофильском кружке по свидетельству самого Алексея Степановича[2].

В XX в. на Афоне тема церковной пневматологии нашла отражение в учении преподобного Силуана Афонского. Основные аспекты экклезиологии первых двух богословов осмысливаются им через личный духовный опыт восхождения к Богу. В своей статье я коснусь только базовых общих положений учения трех авторов.

Иоганн Адам Мёлер (1796-1838) был немецким католическим богословом, профессором церковной истории, патристики и канонического права в Тюбингене. В центре его исследований – единство Церкви. Как справедливо замечает П.Рига в своей статье «Экклезиология Иоганна Адама Мёлера» учение тюбингенского богослова можно разделить на три периода: время преподавания канонического права (юридическая и каноническая

---

[1] См.: *Bolshakoff S.* The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomiakov and Moehler. L., 1946.

[2] *Ходзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С.163.

концепция Церкви), богословие изданной в 1825 г. работы «Единство Церкви, или принцип соборности, представленный в духе Отцов Церкви первых трех столетий» и учение, изложенное в работе 1832 г. под названием «Символика»[3]. Наибольший интерес в плане дальнейшего влияния представляет работа 1825 г., именно в ней автор обращается к святоотеческим истокам учения о Церкви.

Как справедливо отмечал С.Н.Большаков, если к достоинству И.А.Мёлера относится то, что он в большей степени опирается на Священное Писание и отцов, то А.С. Хомяков (1804-1860), продолживший пневматологическую традицию в экклезиологии, подробнее касается сущности Церкви невидимой, прежде всего, в работе «Церковь одна».

Изложение различных аспектов учения афонского подвижника преподобного Силуана (1866-1938), в том числе его взглядов на экклезиологию, содержится в знаменитой книге архимандрита Софрония (Сахарова) «Преподобный Силуан Афонский».

1. К первой объединяющей всех авторов черте следует отнести фундаментальное значение *пневматологии* в Церкви.

Согласно Иоганну Адаму Мёлеру Дух Святой пребывает в Церкви всегда со дня Пятидесятницы, и является основой её единства. Церковь одна, потому что божественный Дух, обитающий в ней, один. Именно Он создает Церковь и является принципом Её единства: «Мы говорим, что активная сила, переданная верующим Святым Духом ... создает видимое тело Церкви»[4]. И еще: «Святой Дух созидает Церковь»[5]. Он действует в Церкви и хранит её непрерывно.

С ним согласно и знаменитое определение Алексея Степановича Хомякова: «Единство Церкви следует необходимо из единства Божьего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»[6]. Следует отметить и существенное отличие в работе «Церковь одна» знаменитого славянофила от предшественника: указание в самом определении на триадологию, как образ единства Церкви.

У преподобного Силуана Афонского, который «жизнь Церкви… сознавал, как жизнь в Духе Святом...»[7], прослеживается тесная связь

---

[3] *Riga P. J.* The Ecclesiology of Johann Adam Möhler // Theological Studies 22. No. 4. 1961. P. 577.
[4] *Möhler J. A.* Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Cologne, 1957. S. 178-179.
[5] Ibid. S. 237.
[6] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд, Изд-во «Медиум», 1994. С. 5.
[7] *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. СТСЛ, 2005.С.93.

христологии и пневматологии. После Вознесения Спаситель ниспослал Святого Духа на апостолов, и Им утвердилась Церковь. Фундаментальное значение Святого Духа в Церкви заключается в том, что именно Он открывает Господа Иисуса. Так было в знаменитом явлении Христа старцу: он видел живого Господа и ощутимо чувствовал действие Святого Духа. Не только духовная жизнь, любое богопознание невозможно без действия благодати, только благодаря ей даже во дни земной жизни люди видели во Христе Бога во плоти: «Так Святой Симеон Богоприимец Духом Святым в маленьком младенце познал Господа; и Святой Иоанн Креститель также Духом Святым познал Господа и указал на Него народу»[8].

2. Единство Церкви является единством *органическим*.

У Мёлера единство Церкви образуется через движимую Духом Святым благодаря любовному общению верных себя поддерживающую и распространяющуюся жизнь[9].

Как пишет Алексей Степанович*:* «Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в живом теле»[10]. Также автор использует традиционное определение из Священного Писания «Тело Христово», подчеркивая, что именно Господь Иисус является главой этого Тела[11].

Согласно преподобному Силуану Дух Святой объединяет членов Церкви земной и небесной в единое тело Христово в любви: «На небе все живет Духом Святым, и нам на землю Господь дал того же Духа Святого. И в храмах Божиих службы совершаются Духом Святым; и в пустынях, и в горах, и в пещерах, и всюду подвижники Христовы живут Духом Святым; и если будем хранить Его, то будем свободны от всякой тьмы, и жизнь вечная будет в душах наших»[12]. Единство это не только органическое, но по образу Святой Троицы. Оно дано в благодати, но задано для каждой личности. И хотя благодать находится только в Церкви, но причастие к ней – причастность всему человеческому роду.

3. Единство Церкви есть единство *в любви*.

Адам Мёлер утверждает, что благодаря любви христианин распространяет себя, свое единичное бытие в целое[13].

Алексей Степанович также подчеркивает, что единство Церкви – в любви: «Видимое ее проявление содержится в таинствах: внутренняя же

---

[8] Там же. С.289.
[9] *Ходзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». С.130.
[10] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 5.
[11] Там же. Т. 2. С.5.
[12] *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. С.335.
[13] *Ходзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». С.131.

жизнь ее в дарах Духа Святого, в вере, надежде и любви»[14]. Полнота Церкви будет достигнута в конце времен: «Полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения»[15].

Преподобный Силуан говорит, что Дух Святой – и есть сама любовь в душах членов Церкви земной и небесной, любовь к Богу и всем людям, позволяющая душам святых видеть землю, «слышать наши молитвы и приносить их к Богу»[16]. Тайна Божия, которую разумеет Церковь Духом Святым, есть – любовь Христова. Заповедь Господа не есть этическая норма, но она сама в себе есть вечная божественная жизнь.

4. Богопознание может быть только *церковным*.

Мёлер замечает, что только через «божественную жизнь» Церкви можно воспринять Христа, поэтому только в Ней возможно подлинное богопознание, ведь если других людей можно узнать с помощью мысли и путем изучения, то с Церковью все иначе: Её можно понять, только живя в ней и выращивая церковность в себе. Только тогда у исследователя будет необходимая компетенция для изучения Церкви[17]. Таким образом, подлинное богопознание может быть только церковным: «В исторической точке зрения мы ничего не знаем о Христе, кроме Церкви ... Мы не можем научиться познавать Его, кроме как в Церкви и через нее»[18].

Для Хомякова, как и для Мёлера, по меткому слову отца Георгия Флоровского, церковность является методом богословского исследования и познания: «Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви...»[19].

Как уже отмечалось выше, богопознание у преподобного Силуана возможно только Духом Святым. Более того, отсутствие физической возможности видеть Бога путем чувственного восприятия восполняется благодаря духовному зрению: «Живем мы на земле, и Бога не видим, и видеть не можем. Но если Дух Святой придет в душу, то мы увидим Бога, как увидел Его святой архидиакон Стефан»[20].

5. Только Церковь обладает полнотой истины.

Адам Мёлер отмечает, что Дух Божий в Церкви является Духом истины. Каждый христианин в отдельности может заблуждаться, но вся Церковь обладает истиной. С чрезвычайной силой Мёлер подчеркивает

---

[14] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 16.
[15] Там же. Т. 2. С.5.
[16] *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Преподобный Силуан Афонский. С.271.
[17] *Riga P. J.* The Ecclesiology of Johann Adam Möhler. P. 574
[18] *Möhler J. A.* Die Einheit in der Kirche… S. 17.
[19] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 275.
[20] *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Преподобный Силуан Афонский. С.289.

неразрывность любви-истины, догмата и жизни. Истина открывается лишь «кафолическому единству», скрепленному любовью. Источник всех заблуждений-ересей в противлении любви, в эгоизме обособленной личности[21]

Согласно Хомякову источник церковного ведения – Дух истины, и «церковь знает истину без примеси лжи»[22]. Полнота ведения и святости не у отдельных поместных Церквей, а у всей вселенской. Истина заключена в Символе веры, а жизнь – в Таинствах.

Преподобный Силуан говорил, что истина в Церкви познается Духом Святым: «Духом Святым познается Божество Иисуса Христа. Познавший, таким образом, Божество Христа, чрез духовный опыт постигает в Нем неслиянное соединение двух естеств и двух воль. Также Духом Святым, в духовном опыте, познается несозданная природа Божественного Света и другие догматы веры»[23]. Таким образом, истина в Церкви – это обличение духовного опыта в слова, и само догматическое сознание – дар Божий[24].

Как и Мёлер афонский старец подчеркивает, что полнота истины дана всей Церкви: «Отдельные члены Церкви, не исключая и Ее лучших сынов и учителей, не достигают совмещения в себе всей полноты дарований Святого Духа, и потому в своих учениях и писаниях имеют те или иные несовершенства и даже иногда ошибки, но в целом учение Церкви, обладающей полнотою дарований и познания, пребывает во веки истинным»[25].

Если для Хомякова новое учение проходит через рецепцию церковного народа, то для старца Силуана – через суд Церкви, «которая медлительно, но все проверяет и испытывает со всех сторон, и прежде всего со стороны влияния учения на жизнь. Этот критерий, т. е. влияние учения на жизнь, имеет чрезвычайно важное значение в силу теснейшей связи догматического сознания и жизни, и все, что окажется противоречащим или несоответствующим духу Христовой любви, которою живет Церковь, Она отвергнет»[26]. Последним же и достовернейшим критерием истины в Церкви является «Христова любовь к врагам и смирение Христово»[27].

6. Тесная взаимосвязь Писания и Предания.

---

[21] *Ходзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». С.130.
[22] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 6.
[23] *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Преподобный Силуан Афонский. С.196.
[24] Одним из ярких примеров связи догматики и духовного опыта на примере вероучтельной истины грехопадения первых людей является один из разделов писаний старца Силуана под названием «Адамов плач». См.: Там же. С.417.
[25] Там же. С.94.
[26] Там же. С.95.
[27] Там же. С.95.

Адам Мёлер отмечает, что Писание можно понять только Духом Святым в Церкви. Единство сегодняшних христиан ощущается непосредственно, а с прошлым – через Предание. Писание и Предание перетекают друг в друга и «живут друг в друге»[28].

Алексей Степанович подчеркивает: «Дух Божий, живущий в Церкви, правящей ею и умудряющий ее, действует в ней многообразно: в Писании, Предании и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит Предание и писала Писание. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной»[29]. Ересь – следствие отпадения от любви и потери благодати, так как вера утрачивается, то появляется филиокве, говорящее только о внешнем ниспослании Духа в мир, а не о внутрибожественной жизни.

Именно у старца Силуана содержится ясное и гармоничное учение о Писании и Предании, внесшее существенный вклад в православное богословие: «Предание, как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви,– есть наиболее глубокая основа Ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его»[30] При этом Предание может восстановить Библию, если последняя будет утрачена: «Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением все той же «единожды преданной Святым веры» (Иуд. 1, 3), выявлением все того же Единого Духа, неизменно действующего в Церкви, являющегося Ее основой, Ее сущностью»[31].

7. Единство Церкви видимой и невидимой.

Видимая и невидимая Церковь у Мёлера – два аспекта одной и той же реальности. Организм Церкви видимый и имеет видимого главу – епископа – персонифицированную любовь общины. Как католик Иоганн Адам рассуждает и о примате римского епископа, который в своем полном развитии для Мёлера, не есть абсолютная власть, но лишь «живой образ» церковного единства, завершение того органического строя, который уже дан в единоличном епископате[32].

Алексей Степанович утверждает, что любое деление Церкви относительно, а единство абсолютно. Глава её не римский папа, а Сам Христос. Полнота Церкви в пространстве и времени реализуется через

---

[28] *Ходзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». С.131.
[29] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 8.
[30] *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Преподобный Силуан Афонский. С.93.
[31] Там же. С.93.
[32] *Ходзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». С.131.

причастность Богу во вневременной благодати Святого Духа: «Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую, единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), – все соединены в одной Церкви – в одной благодати Божией; ибо еще не явленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван им из небытия к бытию»[33].

Церковь, по мысли св. Силуана, есть не что иное, как продолжение любви Господа ко всем, “чтобы всем спастись”. В словах афонского подвижника содержится замечательное выражение «дух свидетельствует спасение». По объяснению архимандрита Софрония, старец здесь указывает на пребывание в божественной благодати как реальное причастие вечности, а значит вневеременности и всеведению: «Дух Святой в Церкви открывает святым, что есть на Небесах и что есть во аде»[34].

Следует отметить, что в работах первых двух авторов можно увидеть излишнее преобладание пневматологии, «харизматического общества над Телом Христовым», и этот перекос напоминает, по слову П. Риги, экллезиологическое монофизитство[35]. В течение последующей жизни и Мёлер и Хомяков старались корректировать свою позицию в сторону увеличения значения христологии в учении о Церкви. При всем акценте на действие Святого Духа, опытное богословие афонского старца Силуана, включает в себя не только христологический и триадологический аспекты, впоследствии достаточно подробно разработанные уже его учеником архимандритом Софронием, но и евхаристическую экклезиологию, ярко выражающуюся в молитве за всех, за живых и усопших, молитве любви, которой и стоит мир.

У всех авторов можно отметить неразделимое единство Духа и Церкви, эфемерность «духовности» вне реальной церковной общины. Как справедливо отмечает архимандрит Софроний: «…Сии три: Церковь, догмат и аскетика (то есть христианский подвиг) — для меня единая жизнь…»[36]. Именно эта единая реальность и носит у отца Софрония, как и у его учителя преподобного Силуана наименование «духовной жизни».

---

[33] *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 5.
[34] *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. С. 287.
[35] *Riga P. J.* The Ecclesiology of Johann Adam Möhler. P. 576.
[36] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания (Письма с Афона к Д. Бальфуру). Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломникъ, 2002. С. 264.

ЛЕСУР Франсуаза,
профессор факультета языков
университета Лион-3 им. Жана Мулена (Франция).

ХОМЯКОВ И КАРСАВИН°

Моё сообщение будет касаться возможной преемственности между Хомяковым и русским религиозным философом, который работал в первой половине XX века, - Львом Карсавиным. Может быть, не лишне напомнить о главных этапах деятельности Карсавина.

Он родился в 1882 году в Петербурге, в артистической среде: его отец был балетмейстером в Мариинском оперном театре, и его сестра, Тамара Карсавина, стала впоследствии знаменитой балериной. Он пошёл по академической линии и стал одним из самых блестящих историков петербургской школы, специалистом по западной духовности позднего средневековья. Его главные труды этого времени - это диссертации «Очерки религиозной жизни Италии XII - XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности XII- XIII веков» (1915).

Несмотря на его решительное неприятие большевистской революции, он попытался лояльно сотрудничать с новыми властями (он тогда был ректором филологического факультета). Однако он оказался в числе тех, кого выслали по приказу Ленина на «философском пароходе» в Берлин. Там он и поселился. Через некоторое время с ним вступили в контакт евразийцы – представители нового идейно-политического движения в эмиграции, которое ставило себе целью восстановить связь с реальной, коммунистической Россией.

Карсавин был убеждён, что рано или поздно советский режим обречён на неудачу. Но стоял вопрос: как долго он продержится? И довольно скоро ему пришлось с горечью сознаться: «Мы наверное никогда не вернёмся в Россию». Это было особенно болезненно, потому что он никогда не смирился со своим статусом хоть и невольного, но эмигранта.

Евразийцы попросили его стать идеологом их нового движения, и он разработал новую идеологию в нескольких брошюрах: «Основы политики», «Феноменология революции». Но если присмотреться к его «евразийским статьям», видно, что они навеяны идеями скорее славянофильскими, чем евразийскими – в том смысле, что для него Евразия не существует, а существует одна Россия. Он даже писал в 1923 году: «Что же они думают,

° Статья написана автором по-русски.

будто погибнет и «европейское» и «русское», и на смену придёт какое-то «евразийское», некая неведомая ещё «образина»? Тогда мне, русскому человеку, их евразийства не надобно, и я предпочту погибнуть со своим русским православным народом. И в минуту тяжких испытаний мне не пристало отказаться от родного языка и родного имени. Для того же, чтобы отличить себя от европейца и азиата, никаких мне особенных слов не нужно». Но он принял евразийство как попытку восстановить связь с Россией.

В 1926 году Карсавин переехал в Париж, где находился центр движения, но очень быстро отошёл от этого направления по разным причинам: у него имелись расхождения с «правыми» евразийцами, которые всё-таки не признавали советской власти; кроме того, ГПУ их явно финансировало. Но главное: тогда его пригласили в Каунас заведовать кафедрой всемирной истории. С 1928 года его судьба связана с новой, независимой Литвой, скоро он будет преподавать по-литовски и издавать работы по-литовски, особенно свою монументальную «Историю европейской культуры».

Когда Литва стала советской в конце войны, ему предлагали уехать, поскольку было опасно для бывшего ссыльного 1922 года снова оказаться на советской территории. Он не согласился, считая, что можно пойти на компромисс с новыми властями, но его вскоре уволили со всех должностей, арестовали, продержали год в Вильнюсской тюрьме и отправили в лагерь для инвалидов (у него открылся туберкулёз) в Абезь, за полярным кругом. Там он умер летом 1952 года.

***

Философская деятельность Карсавина после революции обнаруживает глубокую связь с Хомяковым, показывает жизненность славянофильских идей и особое значение учения Хомякова для осмысления исторической судьбы России. Уже в молодости, когда Карсавин больше всего интересовался Бернардом Клервосским, Абеляром, Ангелой из Фолиньо, у него уже чувствовалась какая-то пристрастность к славянофилам, а именно к Хомякову. Это было вполне осознано: он даже объявил себя родственником Хомякова по матери (на самом деле по всей вероятности это его выдумка).

И ещё: в 1910 году, будучи студентом, он написал статью для Журнала Министерства Народного Просвещения на излюбленную славянофильскую тему - о зарождении папства как института и о специфичности римской церкви. Это академическая работа без полемического пафоса. Но очень хорошо видно, что она написана в духе Хомякова: в ней подчёркивается «демократический» принцип первых веков христианской церкви, когда все

верующие одинаково обладали так называемыми «харизмами», которые потом стали достоянием лишь духовных лиц. Ведущая роль этих особых лиц объясняется исключительным значением Евхаристии. То, что они стали пользоваться особым авторитетом, вполне оправдано. В этой статье привлекает внимание слово «пресвитер»: оно означает «священник» в первые века христианской церкви, и показывает первоначальное отношение между священниками и паствой.

Любопытно, что в этой статье влияние Хомякова сочетается с влиянием Владимира Соловьёва. В трактате «Великий спор и христианская политика» Соловьёв допускает: авторитет пап оправдывается тем, что они играли решающую роль в борьбе с ересью и оберегали чистоту церковного учения против гностиков. Присутствие сильного центрального авторитета, конечно, отводит от первобытного «демократизма». Но в некоторой мере оно оправдывается особым положением церкви в первые века.

После революции, преемственность между Карсавиным и Хомяковым уже приобретает новую силу, и Хомяков уже выступает по-настоящему как пророк русской катастрофы.

Брошюра «Восток, Запад и русская идея», написанная в 1921 году, предоставляет истолкование революции как «второй период острой европеизации». Тут многое, воспринятое от Хомякова, сочетается со специфическими историческими воззрениями, приобретёнными при изучении средневековой духовности – с идеей так называемого «дуализма религиозного сознания» (с одной стороны, установка на добрые дела ради спасения, с другой – установка на созерцание и молитву; идея полного разрыва между Богом и миром или возможности какого-то доступа к божеству). В какой-то мере совпадает с двумя типами религиозности, названными Хомяковым «иранством» и «кушитством», но у Хомякова это становится принципом разделения культур. Постепенно Карсавин приходит к выводу, что каждая культура определяется своим типом религиозности. Вера понимается так широко, что оно практически совпадает с тем, что мы называем «ментальность».

Как видно из брошюры «Восток, запад…», Карсавин занимает промежуточное положение: он относит Россию к восточному типу религиозности, однако её видит внутри европейского целого. Но Хомяков осуждал филиокве как преступление по отношению к восточным братьям. Карсавин устанавливает связь между западным миропониманием и этим ложным догматом. Он был специалистом по западной теологии, он свыкся с духом схоластических прений. В плане разоблачения филиокве, он идёт дальше Хомякова. Он утверждает, что филиокве разрушает триединство,

выделяет особое двуединство Отца и Сына, умаляет значение Святого Духа и тем самым делает невозможным «явление Божества в тварном»: «Мы видим, как в связи с филиокве … западная религиозная мысль устанавливает разрыв между абсолютным и относительным, проходящий даже чрез само Триединство». Русская катастрофа произошла именно оттого, что при совершенно ином религиозном сознании (восточном, созерцательном и пассивном), ему навязывался чужой западный идеал земного счастья, связанный с этим разрывом: «…отказ от мечты о непостижимой небесной жизни и абсолютирование земной в идеале эмпирического общечеловеческого благополучия…». Но Россия должна изжить этот образ европейской культуры, чтобы реализовать все свои потенциалы и таким образом осуществить себя через умирание старого строя (тут сказывается специфичная онтология Карсавина).

Но близость с Хомяковым вполне раскрывается чуть позже, в эмиграции, когда евразийское издательство в Берлине переиздаёт трактат «Церковь одна» с предисловием Карсавина, озаглавленным «О церкви».

Я скажу несколько слов о самом трактате Хомякова: судя по заглавию, можно подумать, что он направлен против западных еретических церквей, которые отделились от вселенской церкви. На самом деле, сперва это предположение не оправдывается: Церковь одна, несмотря на разделение между Церковью видимой и невидимой – благодать распространяется на всех, во все времена.

Полный заголовок гласит: «опыт катехизического изложения учения о церкви». На первом уровне, это простой катехизис. Нам может показаться странным, что писатель, светский человек, пишет катехизис (и зачем?). Но как раз тут большое новаторство именно в России. И я очень признательна нашей итальянской коллеге А. К., что она особенно чётко показала это новаторство. Традиция светского богословия в России может нас удивлять – не ведь другого не было.

Как известно, православная церковь придерживается текстов Священного Писания и семи первых соборов. Истолкований этих текстов не было. Самый первый катехизис, Петра Могилы, имел мало распространения. Катехизис митрополита Филарета появился незадолго до трактата Хомякова.

В нём, Хомяков излагает первые истины веры самыми простыми, но современными словами. И если судить по отзывам современников, они чувствовали в этом потребность. Но как мы знаем, это было воспринято неоднозначно церковными властями, которые даже на такое простое изложение (сделанное вне церкви) смотрели с некоторым опасением. А сам Хомяков считал, но он восполняет известный пробел, и что он идёт на

помощь русской церкви. Ведь, не допуская никакого современного изложения истин веры, она лишит себя возможностей бороться против влияния западных церквей.

Но на первый взгляд, это простое систематическое изложение основных религиозных истин: основа церковной жизни, это писание, дела, предание; истинность исходит от полноты учения, которое исходит от Христа; для церковных истин нет рационального доказательства; символ веры, который занимает центральное место, излагает тайны, недоступные «пытливому разуму». Дальше идёт перечисление и объяснение главных добродетелей, всех таинств. Потом идёт речь о страшном суде, о воскресении, действительно как в простом обычном катехизисе. Оно также отвечает на постоянный вопрос о недостойных священниках: поскольку обряды всегда совершаются всей Церковью, они не теряют свою силу, даже если их совершает недостойный иерей.

Но на самом деле, за каждым пунктом кроется полемическая установка. Церковь как одно целое обладает истиной, тогда как частное лицо может впасть в заблуждение. Никто не «охранён от заблуждений какой-нибудь особой благодатью» Тут на прицеле папская непогрешимость.

«Церковь принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности». Слово «Рим» стало символом вселенскости – но ведь Рим – незначительная территория на земле. То, что Церковь признаёт, объявляется «общим собором и общим согласием», а не авторитетом одного человека (папы). В западных культурах очень распространено стремление доказать существование Бога, но это показывает лишь «гордость разума» и его «незаконную власть».

Самый тяжкий грех – прибавить что-то новое в законные тексты. И конечно тут речь идёт о Филиокве, который вносит какой-то мнимый догмат в церковное учение. По поводу евхаристии затрагивается вопрос о разнице между «пресуществлением» (принятым в католичестве, и опасным каким-то уклоном в магию) и православным «преложением». Обряд – одна из основ церковной жизни, но если ему придавать чрезмерное значение, он начинает отделять человека от Бога: ритуализм римской Церкви. Таким образом, то, что с первого взгляда может показаться простым катехизисом, оборачивается полемическим трактатом.

В этом плане - Карсавин наследник Хомякова, он сознательно продолжает традицию светского богословия, но прибавляет ей новые измерения. Не только из-за особой исторической ситуации. Для него (это уже чувствовалось в начале его деятельности, и будет ещё яснее выражено в

конце его жизни, в его диалогах с Ванеевым: в ответ на современную секуляризацию, догмат должен стать предметом интеллектуальной работы).

Это предисловие – настоящая апология Хомякова. Она показывает его актуальность именно в то время, когда, по мнению К., большевистская революция оправдала его взгляды на развитие русской культуры, на тупик, куда её завлекло одностороннее западничество (он говорит о его странной весёлости во время севастопольской осады). Карсавин напоминает, что Хомяков фактически не имел аудитории в России, и, может быть, из-за этого он писал свои трактаты на разных европейских языках.

Карсавин подчёркивает, что он не отрицал идею прогресса, не отвергал вклад Петра Первого, не был «ура-националистом» (наоборот, не раз подчёркивал пороки русской жизни). Заслуга Хомякова в том, что он открыл «русскую стихию». Герцен говорил о славянофилах: «Важность их воззрения, их истина и существенная часть вовсе не в православии и не в исключительной народности, а в тех стихиях русской жизни, которые они открыли под удобрением искусственной цивилизации». Эта стихия мало имеет общего с «народом», который выдумала интеллигенция («правящий слой», утративший свой «органический характер» - *Феноменология революции*). Карсавин подчёркивал, что Хомяков не отвергал идею прогресса.

Придаёт особую актуальность идеям Хомякова то, что конец первой мировой войны показал крах европейских ценностей, по всей Европе («Закат Европы»), но и в России больше всего. Революционной катастрофой, она участвует в общей судьбе. Некоторые русские мыслители отворачиваются от Европы и становятся «лицом к востоку». Карсавин подчёркивает, что Россия всё равно не мыслима вне европейского целого.

Предисловие Карсавина показывает не только общность идей с Хомяковым, но и родственность их восприимчивости: Хомяков предостерегает против отвлечённого понимания христианства («не без тела воскреснем»). Сущность христианской истины – что она воплощена. Вред абстракции очень часто подчёркивается Карсавин, и даже в эти же годы он пишет статью «Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства». Но более того, его отношение к эмиграции во многом объясняется одновременно и неприятием абстрактности и показывает европеизацию России в новом ракурсе: «чужое конкретно лишь у себя на родине и осваивается только в абстрактной форме».

Идея церкви неотделима от идеи соборности, но соборность отводит далеко за пределы церковной жизни в узком смысле. Она очень близка к идее «симфонической личности» у Карсавина, но связана с особой онтологией

последнего, которая также исходит от Николая Кузанского (с его разделением est/possest) и Гегеля. Я постараюсь в нескольких словах дать представление об этой онтологии. Для Карсавина вся действительность состоит из бесконечного множества коллективных (симфонических) личностей. Они представляют собой сумму потенциальностей, в стяженном виде. Из них одна в какой-то момент выделяется, осуществляется, становится реальной (приобретает определённые конкретные качества: это у него называется «качествование»). Потом через некоторое время она как бы погибает, но не исчезает; она возвращается в стадию потенциальности, и когда-нибудь может снова осуществиться как новое качествование высшей симфонической личности. Это как бы метафизика круга: центр – соединение всех потенциальностей, окружность – бесконечное количество возможных качествований. Это напоминает известное представление времени Ренессанса – божества как сфера, центр которого всюду, а окружность нигде.

То, что личность рано или поздно возвращается к центру, это у него называется «онтологически необходимая смерть». Но данная личность может и добровольно отречься от себя в пользу других: самопожертвование находится в центре этого сугубо христианского миропонимания. Полное осуществление своего «я» предполагает добровольное приятие смерти, во имя другого (ближнего, или во имя высшей симфонической личности).

Соборность Хомякова тут приобретает новые черты, более суровые, но она становится органической чертой целого миропонимания, всего существования человека. Она дополняется философией самоотречения, которая распространяется на общую политическую концепцию. Тот тип общества, к которому стремится Карсавин в своих евразийских трудах, предполагает от каждой личности «постоянного и живого взаимообщения с другими такими же личностями». Взаимообщение включает самоотречение, это даже главная его сторона (как особенно ясно показано в Поэме о смерти). Как сказано в Основах политики: «В основе же взаимообщения лежит любовь, ещё выраженная, эмпирически выражаемая ещё идею служения другим и целому, онтологически тожественная самоотдаче».

Православие лучше всего выражает христианскую идею самоотречения, потому что оно не затронуто ересью филиокве, оно сохранило чистым изначальное предание. В нём прошлое и будущее России. Но к его размышлениям над сущностью православия прибавляется реальное переживание опасного положения русской православной церкви в советское время.

Православие – прошлое и будущее России. По мере того, как растёт угроза над русской православной церковью, и как перспектива вернуться в

Россию удаляется, полемический характер его статей обостряется. Тут может быть чувствуется дух Хомякова, но всё-таки у них обоих полемика странным образом сочеталась с желанием общения.

Когда-то сын Хомякова Дмитрий писал А. Грасьё: «В конце концов самое вредное для желаемого объединения, это когда обе стороны не дают себе отчёт о том, что их разделяет; из-за этого мне всегда казалось, что богословские труды моего отца гораздо более иренейческие (примирительные) чем полемические, потому что на уме у автора главное было уяснить обоюдную позицию, а не бить противников».

И ещё больше можно это сказать по отношению к Карсавину: очень трудно определить его религиозные позиции. Он слыл ярым поборником православия, противником католичества (как его приняли в Литве – на штыках), но православные авторитеты к нему относились с подозрением (письмо С. Франка: «в нём сидит какой-то мелкий бес, он сеятель ереси…») Может-быть самое характерное в этом плане, это его переписка с о. Веттером. О. Веттер, это был молодой иезуит, который хотел писать диссертацию о понимании триединства в православии. Это уникальный пример интенсивного межконфессионального общения на темы христианской метафизики. Вначале Карсавин заявляет, что он всегда «враждовал» с католичеством – что очень удивительно, если подумать о том, как он издавал Анжелу из Фолиньо или как он писал трактат «Католичество». Но примерно в то же время он писал о. Веттеру: «Католичество отличается от православия как раз тем, что является строго и точно выраженною системою, которая ставит грани индивидуальному философствованию. Мною же защищаемая метафизика, боюсь, не вполне умещается и в рамках традиционного православия».

В заключение можно сказать что, так же как общество – не простая сумма личностей, так же настоящее общение - не компромисс, а усугубление собственных позиций каждого.

ПОПОВ Андрей Алексеевич,
кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры истории русской философии МГУ.

НАЧАЛО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Славянофильство – одно из наиболее значительных течений русской мысли XIX века. Несмотря на длительный период времени, который был в нашем распоряжении для осмысления этого феномена в истории отечественной культуры, уровень наших знаний оставляет желать лучшего. Одна из причин этого состояния заключается в том, что начальный этап формирования славянофильства известен нам на уровне самых общих представлений, многие из которых, возможно, в ближайшее время претерпят изменения[1].

Началом формирования славянофильского учения стало появление зимой 1839 года двух рукописных статей: А. С. Хомякова «О старом и новом» (далее в тексте будет использоваться слово Статья - прим.П.А.) и И. В. Киреевского «В ответ А. С. Хомякову». Этот тезис повторяется в большинстве известных нам современных трудов о славянофильстве, включая такие издания как «Новая философская энциклопедия»[2] или монография В. А. Кошелева о Хомякове[3]. Его долговременному существованию способствуют следующие свидетельства:

1. Воспоминания М. И. Жихарева, в которых их автор писал, что Хомяков сразу после прочтения «Философического письма» Чаадаева (далее в тексте будет использоваться слово Письмо – прим. П. А.) готовил «уничтожающее громовое опровержение», но узнав о наказании их автора «не дал никакого хода» своему намерению[4].

2. «Материалы для биографии И. В. Киреевского», подготовленные его сводным братом по материнской линии - Н. А. Елагиным. В них он писал: «Зимою 1839 года у него (И. В. Киреевского – прим. П. А.) бывали еженедельные вечера для небольшого круга друзей. По условию каждый из посетителей должен был по очереди прочесть что-нибудь вновь

[1] Н. И. Цимбаев рассмотрел вопрос о начале славянофильства в своей книге «Славянофильство (из истории русской общественно – политической мысли XIX века). М., 1986.
[2] Новая философская энциклопедия в четыре томах. М., 2010. Т. 3. С. 565.
[3] *Кошелев В.* Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С.478.
[4] *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве// Русское общество 30-х годов XIX века. М.,1989. С. 104.

написанное… А. С. Хомяков написал статью «О старом и новом»[5]. Эти материалы вышли в свет в 1861 году. Не вызывает сомнения, что их автор знал многое из того, что происходило в доме его брата в конце 30-х годов XIX века, но вряд ли он был настолько хорошо осведомлен о деятельности Хомякова в тот период времени[6].

Приведенные выше свидетельства не означают, что указанная дата начала славянофильства - зима 1838/1839 годов является бесспорной. Она оставляет для нашей рефлексии ряд «неудобных вопросов»:

I. Как можно соотнести между собой последовательность двух важных событий в жизни Хомякова: начало работы над Статьей и начало работы над «Семирамидой»[7]. А. Н. Попов и А. Ф. Гильфердинг, хорошо знавшие основателя славянофильства, оставили нам свидетельство о том, что к написанию «Семирамиды» он приступил в период 1837 - 1838 годов[8]. Таким образом возникает вопрос, что могло заставить Хомякова прервать этот процесс работы над главным трудом своей жизни, чтобы зимой 1838/1839 годов приступить к написанию рукописной Статьи?

II. Каким образом Киреевский зимой 1839 года за один или два месяца после знакомства со Статьей Хомякова сумел столь оперативно подготовить свою статью «В ответ А. С. Хомякову»? Известно, что он очень долго работал над своими трудами.

III. В ноябре 1838 года в семье Хомяковых произошла трагедия: скоропостижно умерли два его первых сына. Насколько возможно, что отец семейства после таких событий в своей жизни зимой 1838 - 1839 годов пишет Статью, которая дала начало новому течению мысли?

Актуальность вопроса о времени написания первой работы Хомякова объясняется тем, что это событие может рассматриваться как начало славянофильства. Г. В. Флоровский писал об этом периоде в жизни Хомякова, что мы не знаем образ мыслей этого человека. Это вынуждает нас довольствоваться представлением, согласно которому как мыслитель славянофильского направления он «родился», а не «стал». По мнению Флоровского, он был прирожденным диалектиком, в котором мысль «…развивается и даже впервые становится всегда именно в разговоре, в

---

[5] *Елагин Н. А.* Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. в 4 томах. Калуга, 2006. Т. 4. С. 219-220.

[6] Н. А. Елагину в 1839 году было 17 лет. Он был на восемнадцать лет моложе Хомякова.

[7] Семирамида» - название незавершенного труда А. С. Хомякова, на первой странице которого были написаны буквы «И. и. и. и.». Общий объем работы - 21 рукописных тетрадей. Первое издательское название: «Записки о всемирной истории» (1872 г.). В собрании сочинений А. С. Хомякова в 2 томах (1994 г.) работе было возвращено название «Семирамида».

[8] А. Н. Попов писал, что работа началась «…в 1838 году или около того». Хомяков А. С. (Полн. собр. соч. Т.5. М., 1900. С. 12); А. Ф. Гильфердинг считал, что это произошло в 1836 – 1837 годы. (Там же. С. 33).

споре ли, или в наставлении, но всегда в каком-то обмене и размене мнений»[9]. Данное высказывание заслуживает самого пристального внимания в связи с тем, что большая часть дореформенной истории славянофильства сопровождалась полемикой между Чаадаевым и Хомяковым (1835 – 1856 гг.), а также между Хомяковым и И. В. Киреевским (1837 – 1856 гг.).

Основные вехи его интеллектуальной деятельности были связаны с дискуссиями, которые происходили в кругу славянофилов. Так, появлению его главного богословского труда «Церковь одна» в 1846 году предшествовал период его длительной полемики с Ю. Ф. Самариным по религиозным и философским вопросам, когда последний работал над своей магистерской диссертацией. Формирование социального идеала славянофилов стало результатом споров между Хомяковым и А. И. Кошелевым по вопросам об общине во второй половине 40-х годов XIX века.

Следует сказать, что Статья никогда не пользовалась особым вниманием исследователей[10]. Одной из причин этого невнимания является то, что ее рассматривали как первый труд Хомякова, который сравнивали с содержанием работы Киреевского «В ответ А. С. Хомякову». Это сравнение во многих случаях было в пользу последнего. Известный польский исследователь А. Валицкий писал, что статья Киреевского положила начало формированию философии славянофилов[11]. Советский исследователь Н.С. Носов в конце 70-х годов прошлого века попытался определить роли основателей славянофильства в формировании нового учения. Хомяков, по мнению этого автора, в своей Статье провозгласил социально-политическую программу, а Киреевский «…впервые систематически изложил основные теоретические положения славянофильства»[12].

Среди зарубежных специалистов, которые занимались вопросом о начальном этапе формирования славянофильства, особое место занимает американский исследователь Р. Темпест. В 1986 году он подготовил к изданию в парижском журнале «Символ» статью «Несколько слов о «Философическом письме»[13]. Авторство этой работы еще задолго до ее публикации было приписано Хомякову[14]. По мнению американского

---

[9] *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С.271.

[10] Одним из немногих исключений является книга: Литературные взгляды и творчество славянофилов. М., 1978.

[11] См: *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М., 2013. С. 107.

[12] *Носов С. Н.* Два источника по истории раннего славянофильства. (Записка А. С. Хомякова «О старом и новом» и ответ И. В. Киреевского) // Вспомогательные исторические дисциплины. Выпуск 10. Л., 1978. С.252.

[13] Символ. Париж, 1986. № 16. С.121 – 134.

[14] Экземпляр этой статьи был обнаружен в 1938 году в библиотеке А. И. Тургенева. В 1950 году советским исследователем Н.Мордовченко она была атрибутирована Хомякову.

исследователя, она «…представляет собой конкретный пример генезиса славянофильской системы воззрений именно как реакции на мысль Чаадаева»[15]. Данная статья была введена в научный оборот и получила широкое распространение среди специалистов. В 1994 году она была включена в состав собрания сочинений Хомякова в двух томах. Ее публикация не потребовала внесения каких-либо изменений в периодизацию славянофильства в связи с тем, что в ней отсутствовало всякое славянофильское содержание. Недоразумение с авторством указанной статьи разрешилось сравнительно быстро. В 1998 году, в результате активной исследовательской деятельности М. И. Медового, в архиве А. Ф. Вельтмана был найден ее автограф[16]. После этого казалось, что «почти детективная история» с ответом Хомякова на Письмо завершилась, и не будет иметь продолжения. В. Кошелев в книге о Хомякове, вышедшей в свет в 2000 году, констатировал: «Не дошедшее до нас его «уничтожающее опровержение «Философического письма» Чаадаева стало началом его вступления на настоящее жизненное поприще…»[17]. Все вернулось на круги своя, но это возвращение было недолгим.

В 2000 году в Московском университете имени М. В. Ломоносова состоялась защита диссертационной работы Н. Н. Мазур, посвященная исследованию дославянофильского периода в жизни Хомякова. В ней было использовано найденное диссертантом в архиве неизвестное письмо Е. М. Хомяковой (жена А. С. Хомякова – прим. П.А.) от 28 февраля 1837 года, в котором она писала своей сестре: «Алексей поехал к Киреевским читать статью о России, он теперь принялся писать и прозой и стихами»[18]. В своей диссертации Н. П. Мазур предположила, что речь в этом письме Е. М. Хомяковой, «с большой долей вероятности», идет о Статье[19]. В тоже время, по мнению диссертанта, нельзя исключить вероятность существования другой неизвестной нам работы, написанной Хомяковым в начале 1837 года. Все эти вопросы сохраняют свою актуальность для исследователей русской мысли.

Для рассмотрения Статьи выделим три группы вопросов. Во-первых: это исторические взгляды ее автора. Во-вторых: это влияние Чаадаева на

---

[15] Символ. Париж, 1986. № 16. С.123

[16] А. С. Хомяков? А. Ф. Вельтман – автор статьи «Несколько слов о «Философическом письме». – Публикация и комментарии М. И. Медового // Хомяковский сборник. Том 1. Томск, 1998. С. 23.

[17] *Кошелев В.* Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С.187.

[18] *Мазур Н. Н.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук «Жизнь и мировоззрение А. С. Хомякова в «дославянофильский период (1804-1837)». Филологический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова. 2000. С.185. (ГИМ, д. 39, л. 25 об.).

[19] См: Там же. С. 185.

взгляды Хомякова. В-третьих: основные положения славянофильского учения, изложенные в Статье.

В начале Статьи автор излагает распространенные в обществе положительные представления о русской истории, а затем на основе фактических данных решительно опровергает их. Для всякого, кто знаком со взглядами славянофилов, склонных идеализировать наше прошлое, такое начало может показаться странным. Именно такое впечатление это начало произвело на первого исследователя Статьи В. А. Елагина, который объяснил его тем, что философия истории славянофилов в тот период времени еще не сформировалась. Елагиным была предложена еще и другая гипотеза, которая заключалась в том, что своими критическими замечаниями Хомяков намеренно стремился вызвать дискуссию у своих будущих слушателей. В своих сомнениях Елагин не был одинок. С ними, в той или иной степени, столкнулись многие исследователи славянофильства.

В настоящее время большинство из них согласны с тем, что между Письмом и содержанием Статьи существует идейная связь[20]. Этих исследователей не смущает то, что между публикацией Письма в сентябре 1836 года и существующим представлением о времени написания Статьи зимой 1839 года существует весьма длительный промежуток времени: три года. Если мы согласимся с тем, что Статья была написана в феврале 1837 года, этот временной разрыв исчезает. В этом случае существование идейной связи между Письмом и содержанием Статьи становится очевидным. Трудно представить автора, пишущего на историческую тему, который в конце 1836 - начале 1837 годов мог уклониться от того, чтобы не высказать свое мнение об этой работе Чаадаева.

Статья Хомякова, будучи написанной в начале 1837 года, приобретает для нас дополнительный интерес с учетом того, что ее и неотправленное письмо А. С. Пушкина к Чаадаеву от 19 октября 1836 года разделяет всего несколько месяцев. К ним можно прибавить еще и указанную выше статью Вельтмана. Все эти работы можно рассматривать как интеллектуальную реакцию современников на Письмо Чаадаева.

То, что Статья была интеллектуальной реакцией на Письмо следует из ее содержания. Нас не должно смущать то, что все ссылки на работу Чаадаева были сделаны в завуалированной форме. Никакого «разгрома» Письма в Статье не было. В ее начале Хомяков, по существу, повторил одно из положений Письма, в котором Чаадаев дал негативную оценку всей

[20] К числу этих исследователей можно отнести: Н. И. Цимбаева, Т. И. Благову, А. Д. Каплина и др. Б. Ф. Егоров в своей вступительной статье и в комментариях к сборнику работ Хомякова «О старом и новом» не указал на существование этой связи.

русской истории. «…Ничего доброго, - писал Хомяков, - ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России…»[21]. Взгляд не останавливается ни на одной светлой минуте в жизни народа. Здесь он умышленно утрировал критический настрой Чаадаева, не соглашаясь с таким категорическим отрицанием всей русской истории. Его отношение к ней можно назвать амбивалентным. В прошлом, по его мнению, было много неприглядного, но в нем можно обнаружить и положительные начала: мирские приговоры, суд присяжных, предпосылки социального равенства, богатство народной культуры и т. д.[22]. Все это не было осознано в должной мере, поэтому осталось в виде «прекрасных инстинктов». Хомяков фактически соглашается с Чаадаевым в том, что мы не знаем своей истории.

Неожиданным в Статье можно считать объяснение подобного развития событий в русской истории, которое было предложено Хомяковым: «…Все лучшие начала, не только не были развиты, но еще были совершенно затемнены и испорчены в жизни народной, прежде чем закон коснулся их мнимой жизни»[23]. Эта мысль была настолько важной для автора, что в рамках одной работы он еще раз повторяет: «Они (лучшие начала – прим. П. А.) прежде были убиты народом, потом уже схоронены государством»[24]. Согласимся с тем, что эти слова автора не соответствуют нашему представлению о славянофилах, которые чаще всего возвышали положительные черты русского народа. В чем причина такого критического отношения Хомякова к русской истории и к русскому народу? Ответ на этот вопрос заключается в том, что это была рукописная статья, которая не предназначалась для публикации. Смысл написания рукописной статьи заключался в том, что в ней предполагалось обсуждение самых сложных вопросов в кругу своих единомышленников. В спорах с Чаадаевым предлагалась другая интерпретация русской истории и другие оценки русского народа, которые рассматривались как «апофеоз русского народа»[25].

В Статье Хомяков стремился донести до сознания своих единомышленников главную мысль, которая волновала его, а именно: естественный процесс развития истории не избавит Россию от тех проблем, которые стоят перед ней. Ни власть государства, ни простой народ не могут решить их. Необходимо осознать положение, в котором находится Россия, и

---

[21] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 457.

[22] С. Л. Франк после семи лет своей жизни во Франции писал в 1949 году Г. П. Федотову о том, что в отечественной истории «… русский суд и местное самоуправление было несомненно выше европейских (кроме английских)». Письмо Г. П. Федотову.// *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 100.

[23] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томахТ. 1. С. 460.

[24] Там же. С.462.

[25] Письмо Чаадаева к Ф. В. Й. Шеллингу от 20 мая 1842 г.// *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 2. С. 145.

внести в сознание народа моральное содержание, основанное на христианском мировоззрении. Первоначально необходимо воспитать мыслящее общество, которое станет носителем христианского мировоззрения. Непонимание сущности христианства не позволило человечеству осознать основы веры и распространить их. Общество будет блуждать в поисках истины до тех пор, пока не найдет для себя ответ на вопрос о сущности православия.

Один из авторитетных исследователей богословского наследия Хомякова протоиерей А.Иванцов-Платонов рассматривал его подход к вере как попытку построения христианства на новых началах, сущность которых заключается в том, чтобы не довольствоваться существующим верованием, а перевести его на уровень сознательного убеждения[26]. Вера определяет моральное состояние общества. Все попытки решить общественные вопросы в России политическими методами не могут иметь успех. «Вопросы политические, - писал Хомяков, - не имеют для меня никакого интереса; одно только важно, это вопросы общественные. Напр. у нас правительство самодержавно, это прекрасно; но у нас общество деспотическое: это уже никуда не годится»[27].

В целом историческая тема является доминирующей в содержании Статьи, хотя автор так и не ответил на вопрос: какая Россия лучше старая или новая? Объективное историческое исследование, по его мнению, невозможно: «Никакая система, никакое воссоздание древности не соответствует памятникам и не объясняет в полноте их всестороннего смысла»[28]. «…Старую Русь, надобно – угадать»[29]. Этот, во многом антиисторический, подход получит в «Семирамиде» свое теоретическое обоснование, когда Хомяков предложит свою классификацию знания, в которой истории будет отведено место догадочной науки[30]. Объективное исследование прошлого, основанного на принципах рационализма, по его мнению, невозможно. «Общественный дух» истории доступен лишь для цельного разума под «особым настроением».

Особенностью России, по мнению Хомякова, является «…постоянное несогласие между законом и жизнью». Примером такого несогласия для него являлась ситуация с законом о запрете пыток в России. Несмотря на его существование, пытки применяются не только в процессе следствия, но и во

---

[26] *Иванцов-Платонов А*. Предисловие // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т.5. М., 1889. С.XXXIII.
[27] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 390.
[28] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 458.
[29] Там же. С. 459.
[30] Антиисторические высказывания Хомякова стали причиной негативного отношения к нему Т. Н. Грановского, В. О. Ключевского и многих других историков.

всех судах. На них не обращают внимания даже государственные сановники. Проблемой России, по мнению Хомякова, является не содержание наших законов, которые во многих случаях не хуже европейских, а то, что мы не соблюдаем их.

Критика современных исторических исследований, основанных на принципах рационализма, сопровождалась в работах Хомякова тем, что он постоянно искал новые методы для них. В «Семирамиде» активно использовался метод сравнительного языкознания. В Статье автор использовал циклический подход. В русской истории Хомяков выделял периоды, когда значительную роль в жизни государства играли олигархи. Они, по его мнению, «…вертели делами и судьбою России и растягивали или обрезали права сословий для своих личных выгод»[31]. Обратим внимание, что эти слова об олигархических периодах в русской истории были написаны Хомяковым в 30-е годы XIX века.

Даже в своих частных разговорах Хомяков использовал циклический подход к пониманию русской истории. С. М. Соловьев в «Записках» писал о том, как после смерти Николая I он обсуждал с Хомяковым перспективы правления Александра II. Основатель славянофильства отстаивал свою точку зрения в соответствии с которой, по словам Соловьева, начиная с Петра I «..за хорошим царствованием идет дурное, а за дурным – непременно хорошее…»[32].

Цикличность исторических взглядов Хомякова можно увидеть в том, как он подходил к оценке определенных периодов отечественной истории. Наиболее благоприятными он считал периоды правления Алексея Михайловича и Елизаветы Петровны, когда активность государства была минимальной. В это время народ чувствовал себя свободным от административного гнета. По словам Хомякова, над изучением этих периодов засыпают школьники, но задумываются зрелые мужи. К рассмотрению вопроса о связи между активностью государства и положением народа Хомяков обратился раньше В. О. Ключевского, который считал, что внешняя политика России занимала неестественное положение к естественному росту народа. «..Народные силы, - писал Ключевский, - отставали в своем развитии от задач, становившихся перед государством вследствие его ускоренного внешнего роста, духовная работа народа не поспевала за материальной деятельностью государства. Государство пухло, а народ хирел»[33].

---

[31] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. Т. 1. С. 456-457.
[32] *Соловьев С. М.* Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 335.
[33] *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций. М., 2005. С. 359.

Исторические взгляды Хомякова, изложенные им в Статье, нельзя рассматривать как результат его скоропалительных выводов. В конце 40-х годов XIX века он продолжил искать идейное обоснование для них: «…правильное и успешное движение разумного общества состоит из двух разнородных, но стройных и согласных сил»[34]. Одна из двух сил – это самобытные начала, которые принадлежат нашему прошлому. Именно они есть главная сила жизни. Другая - это разумная сила личностей, основанная на «силе общественной», которая ничего не создает и не стремится создать что-то новое. Ее главная задача заключается в том, чтобы развивать исторические традиции своего народа, не давая им возможность впасть в «слепоту бездушного инстинкта»[35]. Сила «…вторая, созидательная и рассудочная, должна быть связана живою и любящею верою с первою, силой жизни и творчества»[36]. В том случае, если между ними отсутствует связь, основанная на вере и любви, то в обществе наступит раздор.

Сила личностей должна быть проникнута «органическим развитием истории» и не отступать от этого требования. Здесь мы видим, что Хомяков достаточно определенно формулирует свое представление о том, каким должно быть общество: относиться с любовью к своей истории и своему народу. Идеологическое «народолюбие» славянофилов часто ставило их в двойственное положение. Этой двойственностью можно объяснить: с одной стороны - критические замечания Хомякова о роли русского народа в отечественной истории и с другой – «апофеоз русского народа», который он декларировал в своих спорах с Чаадаевым.

Двойственность во взглядах Хомякова по вопросу о русском народе обнаруживала себя в ходе его бесед с близкими для себя людьми, к которым относился В. Ф. Одоевский. В бумагах последнего сохранилась его рукопись «тезисов Хомякова»[37]. В них он разграничил его высказывания и сопровождавшие их поправки, сделанные Хомяковым в ходе этих бесед:

Поправки Хомякова	Тезисы Хомякова
Живое целое в Русском народе имеет лишь хорошие стороны, а дурные	[В русском народе есть хорошие и дурные стороны. Те и другие произошли от исторического развития, а потому те и другие составляют живое целое.]

[34] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С.127.Обратим внимание на термин автора «разумное общество», содержание которого существенно отличается от «высшего общества».
[35] Там же.
[36] Там же.
[37] Цит. по; Меморандум В. Ф. Одоевского. – Публикации и комментарии М. И. Медового // Хомяковский сборник. Том 1. Томск, 1998. С. 45 – 67.

суть напрасны.	Под русским народом надобно разуметь простой народ, но не так называемое просвещенное общество, ибо оно образовалось по западному направлению и, как все извне образованное мертво, не имеет жизни и соединение его равно соединению зерен песка[38].

Вопрос о русском народе являлся одним из самых актуальных в истории отечественной мысли в 40 – 50-е годы XIX века. Славянофильское понимание русского крестьянства как основы русского народа послужило предпосылкой к их идейному размежеванию с почвенниками. Этот вопрос имел для них не только социологическое, но и моральное содержание. Отношение славянофилов к крестьянству сформировалось под влиянием осознаваемого ими чувства «кающегося дворянства». У почвенников этого чувства не было: в своем большинстве они были разночинцами.

В статье Хомякова «Разговор в Подмосковной» один из ее героев по фамилии Тульнев (имение Хомякова Богучарово находилось рядом с Тулой – прим. П. А.) высказывает точку зрения автора: «Если бы сын мой был погружен в какой-нибудь великий порок и сказано бы мне свыше, что он к вечеру покается, я все-таки уж с утра начну его уговаривать и умолять: ведь это действо любви»[39].

«Народолюбие» являлось составной частью славянофильского учения. Насколько принципиальным это было для них можно понять из содержания «Записок Александра Ивановича Кошелева», в которых их автор писал, что в отечественной периодике В. А. Черкасский «..часто считался так называемым славянофилом, а иногда даже становили его и во главу этой партии, но он никогда таковым не был и расходился с нами в самых существенных убеждениях. Он вовсе не считал православного Христова учения основою нашего мировоззрения, высказывался беспрестанно против сельской общины и любил насмехаться над народом-кумиром, коему, по его мнению, будто поклонялись Хомяков и К. Аксаков»[40]. Данное высказывание А. И. Кошелева, по нашему мнению, соответствует основным положениям славянофильского мировоззрения.

Точка зрения Чаадаева по вопросу о допустимости своих критических высказываний о русском народе или русской истории радикально отличала

[38] Своей важнейшей задачей Хомяков считал преодоление раскола между «русским народом» и «высшим обществом». Характерной особенностью последнего является то, что в нем отсутствуют ценности, которые могут объединить его. Это общество является «рассыпанным», поэтому Хомяков сравнивал его с зернами песка.

[39] *Хомяков А. С.* Разговор в Подмосковной // Хомяков А. С. О старом и новом. С.259.

[40] Записки Александра Ивановича Кошелева (1812 – 1883 годы). М., 2002. С.60.

его от Хомякова. Он считал, что в любых ситуациях необходимо руководствоваться главным принципом – стремлением к истине. Для ее достижения, по его мнению, надо говорить правду, какой бы горькой она ни казалась: « Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, со склоненной головой, с запертыми устами»[41].

После посещения Англии Хомяков постоянно сравнивал ее с Россией. Английское общество, по его мнению, дорожит своими традициями, поэтому Англия является лучшей из всех существующих стран. В свою очередь, Россия является лучшей - из всех возможных. С грустной иронией Хомяков, по словам А. А. Григорьева, заканчивал свою мысль словами, что она может так и остаться лучшей из возможных[42]. Объяснялось такое положение тем, что англичане знают, почему они англичане, а русские не знают, почему они русские. «…Ни в Англии, ни во Франции не думают о народности, потому что там нет чужих стихий; а у нас думают, потому что они есть»[43].

Одно из главных идеологических положений славянофильского учения – это обоснование особого исторического пути России. В Статье Хомяков рассматривает этот вопрос. По его мнению, в русской истории не было «пятна завоеваний», поэтому чувство ненависти и мщения чуждо нашему народу. В свою очередь, западные государства образовались в результате завоеваний, которые были следствием вражды между народами[44]. В дальнейшем славянофилы будут использовать в своих работах следующую дихотомию: Западная Европа (вражда и завоевания) - Россия (согласие и цельность).

Вопрос о влиянии взглядов Чаадаева на содержание Статьи является исключительно важным для нашего исследования. Это – часть большой темы, включающей в себя историю и содержание отношений между Чаадаевым и Хомяковым. Трудно поверить, но в нашей литературе нет специального исследования по этой теме[45]. Как это ни парадоксально, но до настоящего времени лучшим специалистом по данному вопросу остается А. И. Герцен, который имел возможность лично общаться с ними, но многие тексты ему было недоступны. Детальное рассмотрение истории и содержания взаимоотношений Чаадаева и Хомякова дает возможно понять,

---

[41] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 533.

[42] См: *Григорьев А*. Сочинения. СПБ., 1876. Т. 1. С. 486.

[43] *Хомяков А. С. О* старом и новом. М., 1988. С.257. Это слова Тульнева - героя статьи Хомякова «Разговор в Подмосковной» выражают идейную позицию автора. Фамилия героя - Тульнев объясняется тем, что одно из подмосковных имений Хомякова в Богучарово находилось рядом с городом Тулой.

[44] В «Семирамиде» Хомяков писал, что главным препятствием на пути к объединению всех народов является вражда между ними.

[45] Наиболее подробно этот вопрос был рассмотрен в книге З. А. Каменского «Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков», СПб., 2003. В четвертой главе книги «П. Я. Чаадаев как критик славянофильства» автор дает детальный анализ текстов Чаадаева о славянофилах.

каким образом происходило становление Хомякова-мыслителя, как развивался процесс формирования славянофильского учения.

Чем вызвано такое внимание к Чаадаеву? Этот мыслитель был не только наиболее информированным свидетелем эпохи 30-50-х годов XIX века, но и самым значительным деятелем «философского пробуждения» в России. Его интересовали самые разные идеи, которые появлялись в среде московских интеллектуалов. Благодаря этому интересу в середине 30–х годов XIX века Чаадаев стал первым историографом славянофильского учения[46]. Данное событие оригинально тем, что историография славянофильства появилась раньше, чем были написаны первые работы основателей этого учения. Хомяков был для Чаадаева главным источником информации обо всем, что касалось славянофильства[47]. Герцен писал, что Чаадаев в его присутствии и присутствии Хомякова говорил, что «славяне» «…хвастаются даром слова, а во всем племени говорит один Хомяков»[48].

Эпистолярное наследие Чаадаева 30-50-х годов XIX века, его неопубликованные работы, написанные в период 1837 - 1856 годов являются ценным источником для исследователей славянофильства. После публикации одного из его писем в журнале «Русский вестник» в 1862 году в журнале Ф. М. Достоевского «Эпоха» появилась заметка анонимного автора (по всей видимости, это был Н. И. Страхов – прим. П. А.) следующего содержания: «Такое свидетельство о происхождении славянофильского учения очень важно, потому что Чаадаев был конечно один из самых компетентных судей в этом деле, да и само дело, т.е. зарождение славянофильства совершалось у него на глазах. Как видно оно очень его затрагивало и занимало»[49].

Дискуссия между Чаадаевым и Хомяковым началась в январе 1835 года и продолжалась вплоть до смерти первого - весной 1856 года. Поводом к ее началу послужила издательская деятельность журнала «Московский наблюдатель»[50]. Для исследования Статьи наиболее важен именно ее начальный этап, который продолжался в 1835 – 1837 годы. Полемика на

---

[46] Чаадаев в своем письме к Тургеневу от 1 мая 1835 года писал: «В настоящую минуту у нас происходит какой-то странный процесс в умах. Вырабатывается какая-то национальность..» *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 91.

[47] Чаадаев включал достаточно широкий круг людей в сообщество «славян», к которым он относил М. П. Погодина, С. П. Шевырева, Н. В. Кукольника, А. Ф. Вельтмана и др. Хомяков, по его мнению, был идеологом этого направления.

[48] *Герцен А. И.* Соч. в двух томах. М., 1986. Т. 2. С.226.

[49] Заметки летописца. «Славянофилы и Гегель» // Эпоха. 1864. № 3. С.329.

[50] Свидетельством этого события является запись А. И. Тургенев в своем дневнике от 4 января 1835 года: «Кончил вечер у Свербеев<а> с Хомяков<ым>, Чадаев<ым>, Андросов<ым>, Мельгунов<ым>, Шевырев<ым>, т.е. с большею частию издателей нового журнала: я, а потом Хомяков рассуждали с Чадаевым о католицизме» // *Тургенев А. И.* Хроника русского. Дневники (1825 – 1826). М.-Л., 1964. С. 476.

интересующую нас тему нашла свое отражение в письмах Чаадаева к А. И. Тургеневу, его незаконченной статье «Апология сумасшедшего» и в Статье Хомякова.

Эти споры играли важную роль для Хомякова. Чаадаев в ходе этих дискуссий, фактически, выступал в роли его наставника, который постоянно указывал своему оппоненту на недостаток его философских знаний. Доказывал, что «…история всякого народа представляет собой не только вереницу следующих друг за другом фактов, но и цепь, связанную друг с другом идей. Каждый факт должен выражаться идеей»[51]. Эти уроки Чаадаева не пропали даром. В 40 – 50–е годы XIX века современники Хомякова, включая Герцена, будут удивляться широте его кругозора. В его сознании, по словам А. А. Григорьева, «…органические приемы суть нечто до того врожденное, что о чем бы ни заговорил он – хоть даже о псовой охоте, - он свяжет предмет с глубочайшими задачами жизни и выведет его из самой глубины природы и истории»[52].

Один из главных вопросов, который обсуждался Чаадаевым и Хомяковым, касался будущего России. «Чаадаев и славяне, - писал Герцен, - равно стояли перед неразгаданным сфинксом русской жизни…; они равно спрашивали: «Что же из этого будет? Так жить невозможно: тягость и нелепость настоящего очевидны, невыносимы – где же выход?»[53]. Тема будущего была задана Чаадаевым, который решительно возражал против обсуждения прошлого. Бессмысленно обсуждать то, что, по его мнению, уже нельзя изменить. Все, что можно было сказать о нем, он изложил в своем Письме. Настоящее было неинтересно обоим собеседникам, которые называли его «переходным периодом».

Чаадаев считал, что наше будущее и весь наш прогресс заключаются в том, что «..мы представляем огромную непосредственность без тесной связи с прошлым мира, без какого – либо соотношения его к настоящему…»[54]. У России нет никакой предопределенности в ее будущем развитии. Она свободна в своем выборе. В свою очередь, Хомяков в Статье отстаивал свою точку зрения: «…направление будущего почти вполне зависит от понятия нашего о прошедшем»[55], но концепции социального идеала у него в это время еще не было.

Стремление славянофилов найти обоснование своим взглядам в прошлом вызывало критику их многочисленных оппонентов. Чаадаев

---

[51] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т.1..С.527.
[52] *Григорьев А* Эстетика и критика. – М., 1980. С.154-165.
[53] *Герцен А. И.* Соч. в двух томах. М., 1986. Т. 2. С.226.
[54] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 2. С. 96.
[55] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 458.

называл результаты их исторических «угадываний» термином «ретроспективная утопия». С ним был согласен Герцен, который также критиковал их пристрастие к прошлому. Сравнивая взгляды славянофилов с учением польских миссионистов, он писал, что для А. Мицкевича разгадка судеб славянского мира лежит в будущем: «Это говорят все славянофилы, но они не имеют геройства последовательности, они все же хотят отыскать отгадки в прошедшем»[56]. Даже Ф. И. Тютчев не был союзником Хомякова по данному вопросу, хотя они были солидарны в оценке современных европейских событий.

Чаадаев и Хомяков по-разному видели процесс развития России. Первый – считал, что это должен быть «прорыв» в будущее, своеобразный «скачок» в истории. Примером такого «прорыва» для Чаадаева была деятельность Петра I. Хомяков, в свою очередь, единственно возможным путем развития считал православное воспитание. «Человечество, - писал он в Статье, --воспитывается религиею, но оно воспитывается медленно»[57].

Кто может повлиять на будущее развитие России? В 1835 - 1836 годы Чаадаев считал, что эта роль принадлежит тем личностям, которые сумеют объединиться и создать цепь «единомысленных людей». Они будут носителями новых идей в вере и в философии, идей сравнимых с «флюидами несжимаемыми». Их распространению не сможет помешать никакая сила, даже самое строгое правительство. Объединяет этих людей вера в то, что все народы двигаются по пути к царству Божьему[58].

Хомяков отстаивал роль общества в формировании будущего России. Всю свою жизнь он оставался последовательным защитником общественных интересов, которые во многих случаях противопоставлялись им интересам государства. Это противостояние часто носило антагонистический характер: государство отстаивает внешнюю правду, а общество – внутреннюю. «Теперь, - писал он в Статье, - когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое,… настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому»[59]. Хомяков отрицал роль «теории общественного договора» в современную эпоху. Этот договор устарел в связи с тем, что государство уже выполнило свою историческую роль.

---

[56] *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30-ти томах. М., 1954. Т. 2. С.334.
[57] *Хомяков А.* С. Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 43.
[58] См: *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 94.
[59] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. Т. 1. С. 470.

Приведенные выше слова Хомякова об обществе можно рассматривать, как один из первых «манифестов» русской интеллигенции, формирование которой происходило в середине 30-х годов XIX века. В нем можно увидеть истоки той антигосударственности, которая была характерна для интеллигенции. Свои надежды на будущее России Хомяков связывал с деятельностью общественных сил на основе принципов самоуправления.

Не смотря на все разногласия по данному вопросу, Хомяков очень высоко оценивал роль своего оппонента в становлении и развитии российского общества. Весной 1860 года на заседании Общества любителей российской словесности его председатель - Хомяков говорил, что Чаадаев был одним из тех, кто поддерживал всякую живую мысль в условиях, когда любое новое слово в России воспринималось настороженно. Он жил и «умственно действовал» в Москве. Благодаря его деятельности, «… где бы ни был центр государственности, Москва не перестала и никогда не перестанет быть общественною столицею русской земли»[60].

Сравнивая взгляды Чаадаева и Хомякова нельзя говорить, что они во всем противоречили друг другу. Было главное из того, что сближало их – это христианская вера. Они были христианскими мыслителями. В их биографии было много общего. Они имели боевой опыт, хотя и приобрели его в разных сражениях. Формирование их мировоззрений произошло в эпоху Александра I, в самом конце которой они стали идеологическими противниками идей декабризма. Оба они считали, что Россия – это не Европа. Чаадаев полагал, что причиной их различий является католицизм, сумевший в Европе объединить все западные народы. Хомяков считал, что главное отличие России от Запада заключается в православной вере, которая сохранила чистоту первоначального христианства.

Хомяков в Статье повторил тезис Чаадаева о том, что отставание России от Западной Европы может рассматриваться как ее потенциальное преимущество, которым необходимо воспользоваться. Благодаря знанию европейского опыта, Россия может избежать повторения чужих ошибок. Наше движение вперед, по словам Хомякова, будет смелым и безошибочным. Для этого надо использовать случайные открытия Запада, которым следует придать более глубокий смысл. Особенно тем из них, в которых есть человеческие начала. Эти слова Хомякова – свидетельство того пристального внимания, какое он уделял значению европейских идей для будущего развития России. Такое развитие позволит ей воскреснуть и

[60] *Хомяков А. С.* О старом и новом. М., 1988. С. 341.

предстать в новом обличье, когда она станет, сознающая себя, «…а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью»[61].

На последних страницах Статьи автор обращается к одному из самых сложных вопросов русской истории: роль Петра I. В рассуждениях о нем Хомяков впервые использовал термин – сила, выделив две ее разновидности: вещественную и духовную. Петру I «…остается честь пробуждения ее (России – прим. П.А.) к силе и сознанию силы», но он заблуждался, когда пытался изменить Россию, используя вещественную силу. Иного не могло быть с человеком, который был воплощением государственного начала, подчинив ему свою личность и личности своих подданных. Он не сознавал, по мнению Хомякова, что для преобразования России нужны силы духовные, которые принадлежат только **народу и церкви**[62] (выделено мной – прим. П. А.).

Что такое духовная сила в его понимании? Об этом Хомяков писал К. С. Аксакову, что никакой частной силы быть не может. Она является принадлежностью Идеи, которая свободно творит силу. «Итак, сила сама есть только иное название воли..»[63]. Воля Божия включает в себя свободную волю человека. Последняя свободна сама по себе, но подчинена высшей воле в любых из ее проявлений или их последствий. Высшая воля проявляется не только для себя самой, а, в первую очередь, для разумного творения, человека. Когда воля человека, по своим чистым и святым побуждениям (любви), совпадает с характером воли Божией (любви и святости), то происходит явление, чуждое вещественному порядку вещей. «В этом, для меня, - писал Хомяков, - проявляется **нравственный** (выделено мной – прим. П. А.) характер того, что мы вообще называем силою»[64]. Всякое явления мира физического есть только непонятное нам проявление воли святой, Божией.

Петр I, пишет Хомяков в Статье, не понимал, **«…что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»**[65] (выделено мной – прим. П. А.). Это высказывание заслуживает краткого комментария. Свобода есть необходимое условие для любви. Любовь, согласно богословским взглядам Хомякова, есть сущность христианской веры. Таким образом: христианство и свобода неразделимы. И далее**: «там только сила, где**

---

[61] Хомяков А. С. Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 470. Этими словами Хомяков завершает свою Статью. Они показывают, насколько автор был далек от всякой идеализации того положения, в котором находилась Россия.
[62] Там же. С.469
[63] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 354.
[64] Там же. С. 355.
[65] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 469.

любовь»[66] (выделено мой – прим. П. А.). Осознание христианской веры (любви) - это возможность, как уже говорилось выше, достижения единства воли человека и воли Божией. Это единство является предпосылкой возникновения явления, которое Хомяков называет силой. Только она в состоянии преобразовать Россию.

Приведенные выше рассуждения Хомякова можно рассматривать как начало формирования традиции светского богословия в истории русской мысли. В рамках этой традиции осознание духовной силы как единство воли человека и воли Божией послужило Хомякову основанием для формирования понятия соборности.

В рассуждениях Хомякова можно увидеть последовательность тех мер, которые необходимо предпринять для преобразования России:

Первый этап – это достижение личной свободы. Хомяков понимал, что данная цель предполагает отмену крепостного права. Свой первый проект решения крестьянского вопроса он создал еще в начале 40-х годов XIX века. В дневнике В. А. Жуковского от 30 января 1841 года есть запись о его «замечательном разговоре» с Хомяковым. «Его практически ясная мысль о средстве освободить крестьян…»[67], по словам Жуковского, была направлена на то, чтобы «…исподволь приучить мужиков к свободе»[68]. В 1842 году для журнала «Москвитянин» он пишет две статьи об общине, в которых он публично начал обсуждение вопроса о роли общины в будущей крестьянской реформе.

Второй этап – это богословская деятельность. В 1846 году Хомяков закончил свою работу над богословским трудом: «Церковь одна».

Третий этап – это социальный идеал славянофилов, основные положения которого Хомяков обосновал в конце 40-х годов XIX века, как одной из разновидности христианского социализма.

Начало 1837 года – это время, когда Хомяков и Чаадаев одновременно работали над своими трудами. Первый - над Статьей, а второй – над «Апологией…». Они не забывали друг о друге. В письме к Веневитинову от 10 января 1837 года Хомяков пишет о себе, «…что я бескорыстный последователь поклонников Европы, Чаадаева, Тургенева…»[69]. Чаадаев в «Апологии….» иронизировал над «славянами», которые «…в наши дни посредственные писатели, неумелые антиквары и несколько неудавшихся

---

[66] Там же.
[67] В. А. Жуковский и А. С. Хомяков в 1840-е годы (к дневнику Жуковского) // Хомяковский сборник Том 1. Томск, 1998. С. 35.
[68] Там же. С. 36.
[69] Письмо А. С. Хомякова к Веневитинову от 10 января 1837 года // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т.8. С. 38.

поэтов…»[70]. Хомяков в этом перечне, по всей видимости, проходит по разряду «неудавшихся поэтов». Не смотря на свою иронию, Чаадаев с вниманием начинает относиться к поискам «славянами» своей роли во всемирной истории. Именно в этом поиске, - пишет Чаадаев, - «…теперь все дело; именно эти результаты составляют в настоящее время весь интерес исторических изысканий»[71]. Необходимо сосредоточиться на исследовании тех исторических «…моментов, когда жизнь обнаружилась у данного народа с большей или меньшей глубиной, когда его социальный принцип проявлялся во всей его чистоте, ибо в этом – будущее, в этом элементы его возможного прогресса»[72]. Если из этой цитаты вычеркнуть слово «прогресс», то ее авторство, вполне, можно приписать Хомякову.

Чаадаев в «Апологии…» приходит к выводу об инертности русской истории. С этим Хомяков согласиться не мог, поэтому его обращение в Статье к личности Петра I и к вопросу роли верховной власти в переустройстве России, являлось реакцией на «новые» взгляды его оппонента. Эти взгляды были следствием тех «воплей общества»[73], которые раздались после публикации Письма и были крайне оскорбительны для ее автора. Единственный шанс для будущего России, по мнению Чаадаева, это появление нового правителя, сравнимого по своему масштабу с Петром I. «…Нам нужен, - пишет он, - только один властный акт той верховной воли, которая вмещает в себя все воли нации, которая выражает все ее стремления…»[74]. Исторической закономерностью развития России является отсутствие свободного выбора, когда каждый шаг в прошлом был ей навязан, а каждая новая идея была заимствована. В признании этого факта, по его мнению, нет ничего оскорбительного для нашего национального чувства. Мы должны принять этот приговор истории. Только «новый Петр I» может изменить Россию, отказавшись от ее прошлого. Общество на это неспособно.

Последняя тема, к которой Хомяков обратился в своей Статье это начало его нового спора с Чаадаевым. Содержанием этого спора являлось противостояние двух точек зрений. Для Чаадаева будущее России связано с появлением нового Петра I, а для Хомякова – это будящее зависит от Церкви и народа.

Из всего многообразия тем, которые обсуждались Чаадаевым и Хомяковым, главной все-таки была христианская. Вспомним запись в дневнике А. Тургенева в январе 1835 года о начале их спора: «…я (А.

---

[70] *Чаадаев П. А*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 532.
[71] Там же.
[72] Там же.
[73] Там же. С.523.
[74] Там же. С. 536

Тургенев – прим. П. А.), а потом Хомяков рассуждали с Чадаевым о католицизме»[75]. Анджей Валицкий в 2016 году на конференции по русской философии «Краковские встречи» высказал свою точку зрения: главная мысль Чаадаева, которую он стремился донести до Хомякова – это значение свободы. Свобода является достоянием католицизма, но она отсутствует в православии[76]. Этот взгляд на христианство Чаадаев отстаивал даже в самый сложный период своей жизни: осенью 1836 года. В письме к С. Г. Строганову от 8 ноября 1836 года он писал: «..готов подписать кровью»[77], что «…народы Запада, отыскивая истину, нашли благополучие и свободу»[78].

Свою позицию Чаадаев по вопросу о христианстве отстаивал в спорах с самыми разными людьми, включая Хомякова и И. С. Гагарина. Именно эти мыслители под влиянием своих разговоров с Чаадаевым в 1835 – 1836 годы впоследствии стали основоположниками двух течений русской мысли: славянофильства и русских католиков. Отношение к взглядам Чаадаева по вопросу о христианской вере у них существенно отличалось. Гагарин после долгих сомнений в 1842 году обратился в католичество[79]. В свою очередь, Хомяков всю жизнь отстаивал правоту православной веры.

Через двадцать лет после общения Хомякова и Гагарина с Чаадаевым исторические пути славянофилов и русских католиков пересекутся. Это приведет к идейному конфликту между ними, который продолжался более десяти лет. Началом к нему послужил выход в свет первых религиозных брошюр Хомякова во Франции. Ответом Гагарина стала его книга «Будет ли Россия католической?». Закончилось это противостояние в 1867 году после выхода в свет книги Ю. Ф. Самарина «Иезуиты и их отношение к России».

Религиозные тезисы Чаадаева не остались без ответа. Хомяков писал в Статье, что церковь на Западе была «деятельною», она «...развила его силы (Запада – прим. П. А.), вещественные и умственные и создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и протестантизма»[80]. Самое интересное – это слова Хомякова о России, которые заставляют нас задуматься: «…когда–нибудь придется нам

---

[75] *Тургенев А. И.* Хроника русского. Дневники (1825 – 1826). М.-Л.,1964.С.476.

[76] А. Валицкий высказал эту мысль в своем докладе 6 июня 2016 года на конференции «Петр Чаадаев: между любовью к Родине и любовью к истине», которая проходила в Бенедиктинском аббатстве в Тынце с 5 по 8 июня 2016 года.

[77] Письмо Чаадаева к С. Г. Строганову от 8 ноября 1836 года // *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. и избр. письма. соч. Т. 2. С. 113.

[78] Там же.

[79] Гагарин в письме к Ю. Ф. Самарину писал: «Меня не иезуиты обратили. Начало положил Петр Яковлевич Чаадаев, на Бассманной, в 1835 или 1836 году». Письмо о. Гагарина Ю. Ф. Самарину // Символ. 1982. № 7. С. 188.

[80] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. Т. 1. С. 464.

поплатиться за то, что мы попрали святые истины равенства, свободы и чистоты церковной»[81].

В своих работах 40-50-х годов XIX века Хомяков продолжит рассмотрение темы свободы в христианстве. Свое понимание сущности христианства он сформулировал в статье «По поводу Гумбольта»: «…христианство, в полноте своего Божественного учения, представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви»[82]. Прошедшее время глагола «представляло» означало, что автор говорит о первоначальном христианстве.

Религиозная философия Хомякова оказала большое влияние на развитие русской мысли в XIX – начале XX веков. Автор наиболее известного в России труда о Хомякове - Н. А. Бердяев в своей работе «Самопознание» писал, что долгое время он был равнодушен к славянофильству. Перелом в отношении к нему произошел в период его работы над книгой о Хомякове. «Особенно, - писал Бердяев, - мне была близка хомяковская идея свободы как основа христианства и церкви»[83].

Что из содержания славянофильского учения Хомяков сумел изложить в Статье? В ней он в самом первом приближении сформулировал основные положения будущего славянофильства. Впоследствии они составили содержание их мировоззрения, включающего в себя: богословское учение, учение о сельской общине и учение о народности.

- Богословие. Все истины, как и все начала добра и любви сохраняются, по мнению Хомякова, в Церкви, но «… в Церкви возможной, в церкви просвещенной и торжествующей над мирскими началами»[84]. Такой Церкви не было ни в какое время и ни в какой земле. Что помешало христианству воплотить свои начала на русской земле? «Грубость России, - писал он, - когда она приняла христианство, не позволила ей проникнуть в сокровенную глубину этого святого учения, а ее наставники утратили уже чувство первоначальной красоты его»[85]. Народ следовал за князьями, которые своими междоусобицами губили землю Русскую. Духовенство старалось удалить народ от преступлений частных, но ничего не предпринимало в отношении преступлений общественных. Такой взгляд Хомякова на православие в дальнейшем послужил основой для начала его полемики с Киреевским. Последний считал, что христианское учение воплотилось во всей своей чистоте в русской истории в период, предшествовавший правлению Ивана

[81] Там же. С. 460.
[82] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С.148.
[83] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 160.
[84] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. Т. 1. С.469.
[85] Там же.С.469.

IV, когда общественный и частный быт русского народа в полной мере соответствовали основам христианской веры.

По мнению Хомякова, нам еще предстоит осознать сущность православных начал. На эту особенность религиозных взглядов основателя славянофильства обратил внимание П. Н. Милюков, по мнению которого, для Хомякова древняя Русь не была истинно христианской. Она восприняла «…только внешнюю форму, обряд, а не дух и сущность христианской религии»[86]. Этот взгляд, по мнению известного историка, в начале XX века «…сделался общепринятым: его можно встретить в любом учебнике церковной истории»[87]. Милюков полагал, что Чаадаев и славянофилы ошибались, когда первый указывал на задерживающее, а последний - на благодетельное влияние христианской веры на развитие русской народности.

- Община – это «краеугольный камень» в учении славянофилов. Статья Хомякова дала начало ее «победоносному шествию» в истории русской мысли, которое продолжалось не только весь XIX век, но и в начале XX века. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к трудам таких отечественных мыслителей как А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Н. Г. Чернышевский, Н. Ф. Федоров и др. К рассмотрению этой темы Хомяков приступил очень осторожно. Достаточно сказать, что слово «община» в тексте отсутствует. Один раз автор использовал термин «общинный быт». Чаще всего он применяет термин «организация в селах». Объяснить такое осторожное использование слова община можно тем, что до 40-х годов XIX века оно практически не использовалось ни в письменной, ни в устной речи. Крестьяне в общении между собой использовали слова: «мир» и «обчество».

Доказательством созидательной деятельности этих «организаций в селах», по мнению Хомякова, являются сельские протоколы, в которых сохранилась информация о сельских сходах и мирских приговорах. Долговременный характер их деятельности аргументировался автором тем, что ни власть помещиков, ни власть казенных начальников не смогли уничтожить эти сообщества. Очень важно отметить, что Хомяков в Статье не указывает на существование связи между общинами и христианством. Но - в процессе дальнейшего развития славянофильского учения, община станет рассматриваться как сохранившаяся форма организации жизни первых христиан, поэтому близость слов христианин и крестьянин для него не была случайной. Русский крестьянин ближе к Богу, чем все остальные народы, потому что в России сохранилась община.

---

[86] *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 2010. Т. 1.С. 334.
[87] Там же.

Содержание Статьи свидетельствует, что еще до 1837 года Хомяков обсуждал тему общины с Н. М. Языковым[88] и П. М. Строевым[89]. Достаточно вспомнить, что его первая работа, написанная в 1835 году, была посвящена чересполосному владению. Внимание славянофилов к общине объясняется тем, что они рассматривали ее не просто как организационную форму сельскохозяйственного производства, но как важнейший фактор воспитания русского народа в общественном духе. Социальный идеал, основанный на сельской общине, мыслился ими как альтернатива европейской модели атомизированного общества и возвращение к первоначальному христианству.

- Народность трактовалась славянофилами как совокупность тех особенностей, которые отличают русский народ от других народов. Главные черты русской народности, по мнению Хомякова, основаны на православии и крестьянском быте. В Статье он пишет, что «наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собой…»[90]. Наша задача заключается в том, что «…нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь»[91].

Содержание Статьи дает основание считать, что она была написана в промежутке времени между сентябрем 1836 года (публикация «Письма» в журнале «Телескоп» - прим. П. А.) и февралем 1837 года. Двадцать восьмого февраля (12 марта) 1837 года (дата указана в письме Е. М. Хомяковой – прим. П. А.) Хомяков познакомил Киреевского с ее содержанием. Это событие можно считать началом нового этапа в истории славянофильства.

Аргументом в пользу того, что работа над Статьей была завершена в начале 1837 года, является ее соответствие определенному идейному и культурному контексту, Этим контекстом являлись споры Чаадаева и Хомякова в 1835 – в начале 1837 годов. Позднее этого срока во взглядах первого из них произошли существенные изменения.

Другим аргументом, который позволяет нам считать, что работа над Статьей была закончена в начале 1837, года является сравнительный анализ ее содержания с содержанием Семирамиды. Этот сопоставление позволяет нам сделать вывод, что работа над Статьей была закончена раньше, чем Хомяков приступил к написанию Семирамиды в конце 1837 – начале 1838 годов. В пользу этого мнения можно привести следующие аргументы:

---

[88] Н. М. Языков (1803 – 1847 гг.) – русский поэт, родной брат жены Хомякова – Е. М. Языковой.
[89] Строев Павел Михайлович (1796 – 1876) – русский историк и археограф.
[90] *Хомяков А. С.* Соч. в двух томах. Т. 1. С. 463.
[91] Там же.

1. В Статье автор не рассматривает тему Востока, которая в содержании Семирамиды являлась одной из главных. К. А. Коссович в своих воспоминаниях указывал, что к изучению этой темы Хомяков приступил в конце 30-х годов XIX века. В эти годы он уже знал содержание «Ригведы»[92] и, .познакомил Коссовича с трудами немецких и английских санкритологов[93].

2. В Статье отсутствует проблематика немецкой философии. Наиболее известный исследователь истории гегельянства в России Д. И. Чижевский считал, что мировоззрение Хомякова сформировалось до того, как он познакомился с этой философией[94]. В Семирамиде ее автор постоянно полемизирует с гегельянской концепцией философии истории.

Во время поездки Хомякова к Киреевскому 28 февраля 1837 года для чтения Статьи, по всей видимости, хозяин дома был единственным ее слушателем. Этот день по календарю был вторник, который оставался одним свободным днем в недельном расписании московских интеллектуалов. Все остальные дни были заняты посещением различных литературных салонов[95]. Решение Хомякова прочитать свою работу во вторник можно объяснить тем, что он был заинтересован в сохранении конфиденциального характера любой информации о Статье. Если бы он стремился вынести содержание Статьи на суд широкой публики, то мог поехать к Киреевскому на следующий день, у которого по средам собирались гости. Объяснить эту конфиденциальность можно тем, что все описываемые события происходили в начале 1837 года. Это было время, когда «выстрел, раздавшийся в темную ночь»[96], осенью 1836 года привел к тому, что не только в периодике, но и в литературных салонах строжайшим образом было запрещено обсуждать любые темы, связанные с содержанием Письма. Даже его критика была под запретом.

«Историческое» значение Статьи Хомякова заключалось в том, что ее автору удалось привлечь внимание Киреевского к содержанию своей работы. Через два года он напишет статью «В ответ А. С. Хомякову». Таким образом, в 1839 году сформировался интеллектуальный тандем двух мыслителей, ставших теоретиками славянофильского учения. Обратите внимание, что именно это время – 1839 год, рассматривается в настоящее время большинством исследователей как начало славянофильства.

---

[92] Гильфердинг А. Ф. О филологической деятельности покойного А. С. Хомякова // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. М., 2015. С. 150.

[93] Коссович К. А. Несколько слов в память А. С. Хомякова // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. М., 2015. С. 185.

[94] *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб. 2007., С. 214.

[95] Утром, по понедельникам собирались у Чаадаева (утренники), а вечером у Ф. Глинки; в среду - у Киреевских; в четверг – у Павловых; в пятницу – у Свербеевых; в субботу – у Аксаковых; в воскресенье – у Елагиных.

[96] Это слова Герцена о Письме. *Герцен А. И.* Соч. в двух томах. С. 249.

Хомякову удалось сделать то, что в течении тринадцати лет безуспешно пытался сделать Чаадаев, который также стремился привлечь внимание И. В. Киреевского к своим идеям. Никому, кроме Пушкина, он не уделил так много внимания, как Киреевскому. Достаточно сказать, что в 1833 году Чаадаев от его имени написал письмо к Бенкендорфу. Только в 1845 году он расстанется со своими надеждами, когда И. В. Киреевский станет редактором «Москвитянина». Этому событию Чаадаев посвятит свою статью «Письмо из Ардатова в Париж». В оправдание Чаадаева следует сказать, что достижению его цели препятствовали «семейные обстоятельства» Киреевских. Дело в том, что П. В. Киреевский, который приходился родным братом И. В. Киреевскому, крайне негативно относился к автору Письма, с содержанием которого он познакомился еще в начале 30-х годов XIX века. П. В. Киреевский первым использовал слова «проклятая чаадаевщина».

В период работы И. В. Киреевского над своей статьей ее адресат - Хомяков интересовался ходом работы. Летом 1838 года он писал одному из своих друзей: «И. В. Киреевский написал много и прекрасного…. Много надеюсь я на Киреевского. В его голове сокровище мысли и поэзии»[97].

Влияние Хомякова на Киреевского заключалось еще и в том, что последний изменил свое отношение к православной вере. Именно Хомяков, а не Наталья Петровна Киреевская - жена И. В. Киреевского, способствовал его интересу к чтению христианской литературы. То же самое происходило с другими соратниками Хомякова, многие из которых, по его словам, до встречи с ним были равнодушны к православию. Все они в начальный период своей славянофильской деятельности вели активную переписку между собой по религиозным вопросам.

Другое направление «воспитательной» работы Хомякова заключалось в том, что он стремился пробудить у своих друзей чувство «кающегося дворянства». Его эмоциональный призыв к осознанию своей вины перед народом часто встречал непонимание у многих из них. «Я хотел, - писал он, - я должен был высказать заветную мысль, которую носил в себе от самого детства и **которая долго казалась странною и дикою даже моим близким приятелям** (выделено мной – прим. П. А.). Эта мысль состоит в том, что, как бы каждый из нас не любил Россию, мы все, как общество, постоянные враги ее, разумеется, бессознательно. Мы враги ее, потому что мы иностранцы, потому что мы господа крепостных соотечественников, потому что одуряем

[97] *Хомяков А. С* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 44. В.Кошелев в своей книге о Хомякове указал, что это письмо было написано летом 1838 года. *Кошелев В.* Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. С.205

народ и в то же время себя лишаем возможности истинного просвещения….»[98].

Братья Киреевские были первыми, кто присоединился к Хомякову и другим «славянофилам по родству»: Д. А. Валуеву, А. Н. Попову и Н. М. Языкову. Принимая во внимание, что мать А. С. Хомякова - М. А. Хомякова, в девичестве носила фамилию Киреевская можно сказать, что все они были «по родству».

«Кадровая» проблема была одной из самых актуальных для славянофилов, поэтому приобщение К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина к их сообществу стало важным событием. Недавние выпускники Московского университета, по словам Герцена, стали первыми «всходами поля», «засеянного» Хомяковым и Киреевским. Если основатели славянофильства пришли к созданию своего учения через собственный труд, то приобщение К. С. Аксакова и Самарина происходило в форме передачи уже готового идейного наследия[99].

Не все из тех, кого Хомяков хотел видеть своими единомышленниками, станут ими. Не станет славянофилом В. Ф. Одоевский. Самым значительным разочарованием для Хомякова был Т. Н. Грановский, который окажется в стане его противников - западников. Основанием для его ожиданий являлось то, что этот профессор Московского университета был верующим человеком. Хомяков и Грановский были прихожанами церкви Николы – на – Песках на Арбате[100]

В будущем любители альтернативной истории, возможно, увлекутся каким-нибудь «несбывшимся» сюжетом из истории русской мысли, например: И. В. Киреевский становится единомышленником Чаадаева, и вместе они создают новый цикл «Философических писем»; в свою очередь, Грановский и «примкнувший» к нему его ученик – К. Д. Кавелин вместе с Хомяковым завершают работу над Семирамидой.

В реальной истории все происходило намного прозаичней. Хомяков после завершения своей Статьи в конце 1837 года приступил к работе над Семирамидой. А. Ф. Гильфердинг в своем предисловии к ее первому изданию писал, что этот труд был первым из работ Хомякова, если не считать его статью 1835 года о чересполосном владении. В Семирамиде автор стремился реализовать свой замысел, в соответствии с которым история рассматривалась им как противостояние между иранством (свободой) и кушитством (необходимостью). Такое внимание к теме

---

[98] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т.8. С. 390.
[99] *Герцен А. И.* Соч. в двух томах. Т. 2. С. 240.
[100] См: *Соловьев С. М.* Избранные труды. Записки.М., 1983. С. 334.

свободы, по нашему мнению, являлось продолжением его давнего спора с Чаадаевым. Из иранского религиозного центра, по мнению Хомякова, сформировались древнеславянские племена. Даже славянское язычество было «..искажением глубокомысленного и чисто духовного иранства…»[101]. Главная преграда, которая всегда мешала людям, по мнению Хомякова, это вражда. Ее не может победить никакое правительство. Даже наука бессильна в этом вопросе. Только христианская любовь может преодолеть вражду между людьми.

В Семирамиде автор стремился показать, что будущее человечества – это торжество свободы над необходимостью, а также превосходство славянской племенной стихии над - германской. В своей интерпретации процесса развития мировой истории как противостояния свободы и необходимости, Хомяков на сорок лет опередил такого известного представителя «германской племенной стихии» как Ф. Энгельс. Немецкий мыслитель в 1878 году в работе «Анти-Дюринг» писал, что новый общественный строй устранит наиболее существенные противоречия современного общества. Переход к социализму, по его мнению, «это есть скачок из царства необходимости в царство свободы»[102]. Россия пошла за германцем Ф. Энгельсом и в 1917 году совершила разрекламированный марксистами «скачок», хотя Хомяков предупреждал нас: «…Плохо дело, когда эпоха радуется какому-нибудь великому приобретению: того и гляди, следующим придется за него поплатиться. Только медленно и едва заметно творящееся полезно и жизненно; все быстрое идет к болезням»[103].

В своей работе «В ответ А. С. Хомякову» И. В. Киреевский высказал свое мнение о Статье. Неудачным он считал главный вопрос, вынесенный Хомяковым в качестве ее названия: о старой и новой России. Значительную часть своей статьи Киреевский посвятил переосмыслению своих воззрений по вопросу о роли классического мира во всемирной истории, которые он отстаивал в своей работе «Девятнадцатый век». В ответе Хомякову появились новые темы, имеющие непосредственное отношение к славянофильскому учению. Важнейшие из них: критика рационализма, вопрос об общине. Слово «община» он, так же, как и Хомяков, не использовал. Вместо него он пользовался словом «мир»: в России человек принадлежал миру, а мир ему. Эта особенность отличает Россию от Запада, где поземельная собственность всегда являлась основным источником личных прав.

---

[101] *А. С. Хомяков* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 309.
[102] *Энгельс Ф.* Анти – Дюринг. М., 1966, С.288.
[103] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 297–298.

Предпринятый Киреевским сравнительный анализ западноевропейского и русского просвещения способствовал тому, что для русской интеллигенции главным стал вопрос о природе различий, между Западом и Россией: по качественному содержанию или только по степени своего развития?

Для периодизации славянофильства целесообразно, по нашему мнению, выделить «утробный» период в его истории, который продолжался с января 1835 года до февраля 1837 года. Тем самым мы акцентируем наше внимание на роли Хомякова в формировании основных положений рассматриваемого учения. В рамках «утробного» периода мы имеем возможность исследовать процесс «становления» Хомякова – мыслителя, а не довольствоваться представлением, что он таким «родился» в 1839 году [104].

Дальнейшее развитие славянофильской деятельности Хомякова можно разделить на два периода: первый - историософский с 1837 по 1852 годы (работа над Семирамидой); второй - богословский с 1853 по 1860 годы (работа над богословскими трудами). Разделяет эти два периода смерть его жены - Е. М. Хомяковой в 1852 году.

В литературе о Хомякове эта трагедия, по моему мнению, не получило должного осмысления. По своей значимости это событие в его жизни можно сравнить с такими моментами в жизни известных деятелей русской культуры, как Семеновский плац – у Ф. М. Достоевского, арзамаский ужас – у Л. Н. Толстого или «раковый корпус» - у А. И. Солженицына. Трагедия Хомякова была особенно тяжелой для него в связи с тем, что он считал себя виновным в смерти жена. В своем разговоре с Самариным он утверждал: «…я вижу сокрушительною ясностью, что она должна была умереть для меня, именно потому, что не было причины умереть. Удар был направлен не на нее, а на меня»[105].

Другой вопрос нашего исследования – это определение временных границ начала славянофильства. Данный вопрос соответствует названию нашей работы. Период начала славянофильства, по нашему мнению, следует ограничить следующими временными рамками: 1835 – 1842 годы. Событийно он начинается с дискуссий между Чаадаевым и Хомяков в январе 1835 года, а завершается публикаций первых статей основателя славянофильства об общине в 1842 году. Для Хомякова это был очень

---

[104] *Флоровский Г. В*. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С.271. Данное высказывание является интерпретацией одного из высказываний Г. В. Флоровского, которое ранее было использовано в нашей работе.

[105] *Самарин Ю.Ф.* Отрывок из записок. // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. М., 2015.С. 333.

важный этап в его жизни, когда он решился вынести свои взгляды на суд читающей публики.

Весь период начала славянофильства – это не только последовательный ряд событий, таких как написание первых работ его основателей или расширение их численного состава. Значение этого периода заключается в том, что славянофилы с самого начала своей деятельности стремились к построению философских оснований для собственного учения. В 1835 году Чаадаев, как первый историограф славянофильства, диагностировал, что идейной основой нового учения является европейский романтизм, который на Западе переживал свой упадок. Уроки Чаадаева направленные на то, чтобы доказать славянофилам ограниченность возможностей романтизма, сделали свое дело. К 1842 году уровень философских знаний Хомякова вырос настолько, что он одним из первых русских мыслителей сумел дать критический анализ философии Гегеля. Наглядным свидетельством его философских достижений являлось содержание письма Чаадаева к Шеллингу от 1842 года, в котором он писал своему адресату, что «славяне» используют философию Гегеля в целях «своей узкой исключительности» и «…поставили себе задачей не более, не менее, как коренную **перестройку идеи страны.., в силу самого характера нации** (выделено мной – прим. П. А.)»[106].

Оценка Герцена была еще более восторженной. В своем дневнике за 21 декабря 1842 год он писал: «Вчера продолжился спор у меня с Хомяковым о современной философии… Консеквентность (последовательность – прим. П. А.) его во многом выше формалистов гегельянских… Опровергая Гегеля, Хомяков не держится в всеобщих замечаниях, в результатах, - нет, зная свою изворотливость, он идет в самую глубь, в самое сердце, то есть в развитие логической идеи…»[107]. Через двадцать лет, вспоминая эти споры, Герцен писал Самарину: «Я помню, как я бывало, готовился со страхом логики и верой в Гегеля на споры с Хомяковым и, приходил домой, считая, все ли категории целы…»[108].

Хомяков высоко оценивал роль немецкой философии: « Добрая школа для ума – эта немецкая философия. Самая борьба с нею, которая, разумеется, возможна только при полном ее изучении, приучает ум к строгости, которой не дает никакое другое занятие…»[109], «…когда мы возвратимся домой - (а мы

---

[106] Письмо Чаадаева к Ф. И. Шеллингу от 20 мая 1842 г.// *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 144 – 145.

[107] *Герцен А. И.* Соч. в двух томах. Т. 1. С.443.

[108] *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30-ти томах. М., 1954 - 1964. Т.27. Кн.2. С..497.

[109] *Хомяков А. С.* О старом и новом. М., 1988. С. 266. Это слова Тульнева – героя статьи Хомякова «Разговор в Подмосковной». Эта статья является одним из немногих исключений, в которой взгляды героя

возвратимся - и скоро), мы принесем с собою такое ясное понимание всего мира, которое и не снится самим немцам»[110].

Философия Гегеля для формирования философских взглядов Хомякова в 1842 году играла важную роль, но сам он никогда не был апологетом ее создателя. Эта философия была для него важным инструментарием, которым он пользовался в тех случаях, когда ему было необходимо с помощью философских построений обосновать собственные воззрения. Д. И. Чижевский писал, что «.. можно найти у Хомякова еще длинный ряд антитез и триад, вся история для него – движение между противоположностями; и движение мысли состоит в заострении односторонней мысли до крайности, что вскрывает в ней внутренние противоречия»[111]. В тоже время, диалектика Хомякова коренным образом отличалась от гегелевской тем, что она не знала никакого синтеза. Побежденная противоположность в его философских построениях не «снималась», а попросту уничтожалась. В его работах очень мало триад, в которых он пытался найти примирение борющимся началам. Исходя из особенностей его философских взглядов, становится понятной его принципиальная позиция, согласно которой никакого примирения между православием и католицизмом быть не может. Он последовательно отстаивал этот взгляд на христианскую веру во время своих очных споров с Чаадаевым в 40-е годы XIX века, и во время своей заочной полемики с Гагариным в 50-е годы XIX века.

В завершении своей работы следует сказать, что периодизация дореформенной истории славянофильства и определение периода начала этого идейного течения, носят условный характер. Всякая периодизация, во многом, это упрощение сложного процесса развития мысли, поэтому каждый из нас самостоятельно решает все эти вопросы. Моя задача в предложенной Вашему вниманию работе, заключалась в том, чтобы поделиться с любителями русской культуры своими мыслями о начале славянофильства. Надеюсь, что когда-нибудь я раскрою книгу по истории русской мысли и в параграфе, посвященном славянофилам, не прочитаю, что это идейное течение появилось в 1839 году.

соответствуют взглядам автора.

[110] Там же. С. 258.

[111] *Чижевский Д. И.* Гегель в России. С. 218

ТАРАСОВ Борис Николаевич,
доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ,
заведующий кафедрой зарубежной литературы
Литературного института имени А.М. Горького

А.С. ХОМЯКОВ О ДУХОВНЫХ НАЧАЛАХ ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

А.С. Хомякова можно считать главой, «гранитной скалой», по определению Н. А. Бердяева, славянофильства, или «корифеем национальной школы», по определению П. Я. Чаадаева. И не только потому, что он стоит у истоков этого направления философской и общественно-литературной мысли. Само значение его личности и творчества наиболее полно и точно раскрывается в постановке самых разных вопросов «о нашей умственной и нравственной самостоятельности» (Ап. Григорьев). С Хомякова, по существу, начинается самобытная русская мысль, философское самосознание нации, основная и постоянная задача которой, с его точки зрения, заключается в поиске жизненного воплощения ее сокровенных возможностей: «Принадлежать народу — значит с полною и разумною волею сознавать и любить нравственный и духовный закон, проявлявшийся (хотя, разумеется, не сполна) в его историческом развитии»[1].

Для понимания не только личности, но и всего духа и смысла творчества Хомякова уместно будет вспомнить роман И. А. Гончарова «Обрыв», где встречается рассуждение о гармонии умственного и нравственного развития, мощи ума и способности «иметь сердце и дорожить этой силой, если не выше силы ума, то хоть наравне с нею. А пока люди стыдятся этой силы, дорожа "змеиной мудростью" и краснея "голубиной простоты"... пока умственную высоту будут предпочитать нравственной, до тех пор и достижение этой высоты немыслимо, следовательно, немыслим и истинный, прочный, человеческий прогресс»[2].

В таком контексте личностный и творческий опыт Хомякова, по словам П. А. Флоренского, «самого чистого и самого благородного из великих людей новой русской истории», трудно переоценить. Многие современники отмечали изначальную цельность мировоззрения Хомякова, отсутствие даже в юности сомнений и исканий. Ю. Ф. Самарин, испытавший в молодости его решающее воздействие, писал: «Для людей, сохранивших в себе чуткость

[1] *Хомяков А.С.* О старом и новом. М.: Современник. 1988. С. 88.
[2] *Гончаров И.А.* Обрыв. М., 1984. С. 315.

неповрежденного религиозного смысла, но запутавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором; он выводил их на простор, на свет Божий, возвращал им цельность религиозного сознания»[3]. Главную причину такого состояния личности своего старшего друга, ее воздействия на окружающих Самарин видел в том, что тот с раннего детства до последней минуты «жил в Церкви», составлял ее живую частицу.

Хомякова называли «рыцарем Православной Церкви», и эта характеристика много объясняет в его богословской и философской логике. Речь идет о познании христианской истины через внутренний опыт Церкви и свободное приобщение к любви в ней через благодатную и живую веру. Как писал Самарин, в представлении Хомякова «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: истина и любовь как организм»[4]. Для обозначения того специфического единства, которое человек находит в Церкви, не теряя своей личности и свободы, а, напротив, обретая их, мыслитель использует понятие соборности, обозначающее одно из важнейших свойств православной религиозности и духовной жизни. По его определению, соборность представляет собой «единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению», «по божественной благодати взаимной любви». Следовательно, освобождение от рабства природной необходимости, частных или коллективных интересов и движение в церковном общении навстречу «Духу веры, надежды и любви» есть высшее проявление человеческой воли и основ личностного самосозидания. Хомяков неоднократно подчеркивает, что «выше всего любовь и единение... единение святости и любви», подлинное пребывание в котором придает существованию человека сверхприродное качество. «Песчинка, — пишет он, — действительно не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай (...) Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь»[5]. В такой Церкви человек находит самого себя, но «себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее находит в ней то, что есть совершенного в нем самом,— Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно личного

---

[3] *Самарин Ю.* Предисловие // *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т.2. С. XVII.
[4] Там же. С. XXI.
[5] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т.2. С. 105.

существования. Это очищение совершается непобедимою силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий»[6].

В богословии и философии Хомякова, благодатное тождество единства и свободы в духе взаимной любви, связующее «видимую» и «невидимую» Церковь с ее главой Христом и с божественными энергиями, не только способствует раскрытию сокрытых в приобщенном к нему человеке духовных и нравственных качеств, но и как бы сообщает ему новое зрение, преодолевающее ограниченность индивидуального разума, рационально-эмпирического опыта и позволяющее видеть иные измерения бытия: «Взаимная любовь, дух благодати, есть то око, которым христианин зрит божественные предметы»[7]. Говоря научным языком, речь идет здесь о своеобразной соборной теории познания и, если так можно выразиться, о церковной методологии в постижении реальности, преимущества которой в обретении всецелой истины перед лицом множества «полуправд» и подчеркивает Хомяков: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных»[8]. Принципиально новую и плодотворную теорию познания, выраставшую на почве православного миропонимания и с участием «верующего мышления», у Хомякова выделял Н.А. Бердяев: «Намечается очень оригинальная гносеология, которую можно было бы назвать соборной, церковной гносеологией. Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины. Любовь — источник и гарантия религиозной истины. Общение в любви, соборность есть критерий познания. Это принцип, противоположный авторитету, это также путь познания, противоположный декартовскому cogito ergo sum. Не я мыслю, мы мыслим, т. е. мыслит общение в любви, и не мысль доказывает свое существование, а воля и любовь»[9].

В логике Хомякова, нарушение единства благодати, свободы и любви и оскудение его составляющих означает ослабление соборной связи человека (в Церкви и в окружающей жизни) с Христом и Святым Духом. Тогда «волящий разум» начинает руководствоваться «человеческими, слишком человеческими» установлениями испорченной первородным грехом темной эгоистической природы и думать о небесном поземному, что ведет к разнообразным нигилистическим следствиям. Так, «в делах веры

[6] Там же. С. 111-112.
[7] Там же. С. 137.
[8] Там же. Т. 1. С. 283.
[9] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века. Судьба России. М., 1997. С. 139-140.

принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Такое насильственное единство, господствующее над свободой и подменяющее соборное согласие в любви авторитетом церковной иерархии, Хомяков обнаруживает в католицизме. В протестантизме, напротив, внешняя свобода преобладает над единством и потопляет это согласие в субъективных мнениях владычествующего рассудка. Нарушение же божественного порядка, в котором через любовь в соборном единстве действует благодать и преображает природное и историческое бытие, приводит либо к коллективизму, поглощающему личность, либо к индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность. Если «волящий разум» не направлен к стяжанию благодати, просветлению в любви и обожению, он неизбежно, питается энергиями и страстями «ожесточенного сердца». Когда в сердце нет любви, направляющей разум на постижение в «живом знании» сверхрассудочных начал и их связи с наличной действительностью и освобождающей человека для самоосуществления и пребывания в истине («познайте истину, и истина сделает вас свободными», по слову ап. Иоанна), тогда «ожесточенное сердце» замыкается в натуралистическом порядке жизни, подстегивает антропоцентрическую гордыню, подсказывает отвлеченному от полноты реальности уму рациональные теории и идеологии, которые в силу своей односторонности и абстрагированности от божественных измерений бытия, от коренной расколотости и противоречивой полноты душевно-духовного устроения человека, от невидимого яда страстей и т. п. постоянно сменяют друг друга и всякий раз обнаруживают большую или меньшую ущербность и утопичность.

Корни онтологической и антропологической проблематики в историософии Хомякова можно проиллюстрировать фундаментальным выводом Вл. Соловьева: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, – пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления ‹…› Истинное дело возможно, только если и в человеке и в

природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют»[10].

Применительно к ходу исторического процесса и общественного развития Хомяков как бы опирается на подобные выводы и предлагает следующее вопрошание: «Нужно задавать себе вопрос, чей прогресс, прогресс чего именно? Иначе выйдет, что вся жизнь римской империи до последнего дня была прогрессом; может усовершенствоваться наука, а нравы упадать и страна гибнуть. Может скрепляться случайный центр, а все члены слабеть и болеть и страна опять-таки гибнуть. Где же тут прогресс страны? Прогресс есть слово, требующее субъекта. Без этого субъекта прогресс есть отвлеченность, или, лучше сказать, чистая бессмыслица»[11]

Хомяков стоит у истоков осмысления этой «бессмыслицы», в которой перевертывается заповедь Христа («Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и все остальное приложится вам»). В истории же наблюдается обратная логика, в которой на передний план выдвигается не просветление души и любовное благоустроение, от чего и зависят подлинные сдвиги в преодолении всяческих несовершенств, а именно «все остальное» — государственные и партийные интересы, интеллектуальные и научные успехи, увеличение и утончение материального производства и техники. И тот натуралистический монизм, и те навыки имманентного сознания, которые возобладали в эпоху Возрождения, сыграли в таком перемещении целей и средств принципиальную роль, в результате чего все высокие и благородные задачи, ставившиеся человеком, искажались, снижались и терпели поражение, а историческое движение потеряло духовно внятные и стратегически осмысленные ориентиры.

Ценой обращения в рамках такого монизма и имманентизма с помощью науки «камней» природы в «хлебы» цивилизации стал, говоря словами В. В. Розанова, страшный, но мощный исход — понижение психического уровня человека. В результате происходит промен духовных даров на вещественные, чистой совести — на материальное процветание, а отвержение высокого и святого *для* земного и полезного таит в себе глобальные нигилистические последствия.

Постепенное, подспудное, а затем и вполне очевидное усиление «биологизации» и «тварности» бытия в автономной культуре (переходящей в стадию цивилизации) обезбоженного человека чрезвычайно озабачивало русских писателей и мылителей. Например, М.М. Бахтин а «Философии поступка» заключал: «Все силы ответственного свершения уходят в

[10] *Соловьев Вл*. Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988.Т. 2. С. 311, 315.
[11] Цит. по: *Чаадаев П. Я.* Цена веков. — М., 1991. С. 26.

автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации. Все богатство культуры отдается на услужение биологического акта»[12].

В таком набиравшем силу общественно-историческом контексте и выступает антитетическая мысль Хомякова. По его убеждению, на каждом этапе исторического развития необходимо осознавать тупиковую однобокость «научных», «капиталистических», «социалистических», «коммунистических», «цивилизационных» ценностей, опирающихся на греховные и эгоистические начала человеческой природы и остающихся в плену «обманывающих сил». Спасительную альтернативу он видел в созидании культуры и социальных отношений на основе православия, в котором восточное христианство не смешивалось с древнеримским наследием, сохраняло чистоту святоотеческого предания и, как он постоянно подчеркивает, отразилось «в полноте, т. е. в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви». При этом речь шла не о попятном возврате к седой древности, как полагали многие «прогрессивные» современники, а о выборе стратегически верных ориентиров с точки зрения «высшего разума». В одном из писем Хомяков призывал отстранить «всякую мысль о том, будто возвращение к старине сделалось нашею мечтою (...) Но путь пройденный должен определять и будущее направление. Если с дороги сбились, первая задача — воротиться на дорогу»[13]. Глубинное течение его мысли определяется не самоценным поклонением старине, тем более не заимствованием любого «нового». «Старое», а точнее вечное, необходимо для сохранения серьезного душевного лада, лучших духовных традиций, той столбовой дороги, которая определяет нравственное состояние личности и общества. Ведь равнодушие к правде и нравственному добру способно «отравить целое поколение и погубить многие, за ним следующие», разложить государственную и общественную жизнь. Поэтому нравственное достоинство должно предопределять решение всяких гражданских вопросов. Макиавеллистскому политиканству Хомяков противопоставляет нравственный историзм, обеспечивающий духовную плодотворность человеческого существования: «Безнаказанно нельзя смешивать общественную задачу с политической (...) Со времен революции существует (хотя, разумеется, существует издавна) нелепое учение, смешивающее жизнь общества государственного с его формальным образом. Это учение так глубоко пустило свои корни, что оно служит основанием самому

[12] *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. — Т. 1. — М., 2003. С. 50.
[13] *Хомяков А.С.* О старом и новом. С. 162.

протестантству политическому (коммунизму или социализму), разрешающему задачу общества только новою формою, враждебною прежним формам, но в принципе тождественною с ними (...) Перевоспитать общество, оторвать его совершенно от вопроса политического и заставить его заняться самим собой, понять свою пустоту, свой эгоизм и свою слабость — вот дело истинного просвещения.. .»[14].

В решении насущных задач такого просвещения Хомяков отводит большую роль истинной религии, мудрому консерватизму, устойчивым традициям, непреходящим национальным ценностям, в русле которых только и могут получить успешное развитие новые достижения и прогрессивные изменения. В «Записках о всемирной истории» он делит все религии на кушитские (в основе начала необходимости и механического подчинения авторитету) и иранские (опирающиеся на свободу и сознательный выбор между добром и злом), высшим и полным выражением которых является христианство. Если иранское начало приводит к «духовному поклонению свободно творящему духу или высокому единобожию», то кушитство - к «признанию вечной органической необходимости, происходящей в силу логических неизбежных законов»[15]. Борьба религии нравственной свободы с религией вещественной или логической необходимости проецируется Хомяковым и в сферу истории, в развитии которой «земледельческие» (иранская стихия) племена сталкиваются с «завоевательными» (кушитская стихия), славянские народы с германо-романскими. «Не тронутые Римом, который коснулся только южной части их страны и не проник в глубину их бесконечных жилищ, никогда не выселявшиеся в чуждую область и не развращавшие своей внутренней жизни соблазнительным преступлением завоеваний, славяне сохраняют неприкосновенно обычаи и нравы незапамятной старины. Им неизвестна была случайность дружинного устройства, основанного на дикой силе, не удержанной никакими нравственными законами. Святыня семейная и чувства человеческие воспитывались простодушно между могилой отцов и колыбелью детей. Землепашество, своими трудами питающее мир, и торговля, предприимчивостью своею связывающая его концы, процветали в безыскусственных общинах над безыскусственными законами родового устройства. Таков был характер областей от Дона до Эльбы»[16].

В логике Хомякова отмеченные качества национальной истории, характера и менталитета органически совпали с вероисповедными различиями после разделения Восточной и Западной церквей. Н.А. Бердяев

---

[14] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т.8. С. 177-178.
[15] *Хомяков А. С.* Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 442.
[16] Там же. С. 489.

подчеркивал: «С первых же слов своей философии истории, когда Хомяков говорит об иранских и кушитских религиях, он подготавливает почву для обоснования миссии православного Востока, славянства и России. На Западе, в европейской культуре, в католичестве, очевидно, должно восторжествовать прежде кушитство и исказить христианство. Там - дурной магизм, власть вещественной необходимости, господство логически-рационалистического начала в сознании. В католичество перешел кушитский дух древнего Рима. На Востоке, в Православии, в русской культуре восторжествовало иранство, чистое христианство»[17].

Кушитские доминанты и акценты в развитии западного государства, общества и культуры, внутренняя противоречивость и неполнота основных европейских достижений являются, по Хомякову, результатом исторического развития католичества, односторонне понявшего христианство как внешнее принудительное единство но государственному образцу и вызвавшего столь же односторонний и опять-таки внешне определяемый пиетет перед отрицательной индивидуалистической свободой в протестантизме. По его убеждению, в этом раздвоении и установке на внешнее бессознательно сказался всеокрашивающий антропоцентризм античного элемента, подчинявший «небо» «земле» и безуспешно пытавшийся воплотить «христианскую истину» в знакомых исторических формах (юридических, политических, государственных).

Другими путями, в представлении Хомякова, просвещалось сознание и создавалась культура в России, где «иранское» восточное христианство не смешивалось с древнеримским наследием и в неповрежденности святоотеческого предания воздействовало на национальные начала. Поэтому Православие, в котором «чистое христианство» отразилось в законе духовной любви», он считал подлинным источником истинного просвещения.

Рассматривая, в каком направлении и до каких пределов изменяется под воздействием исходных кушитских начал европейской культуры логика внутреннего развития отдельной личности, определяющая своеобразие ее связи с другими такими же личностями, со всеми людьми, Хомяков обращается к идее права и юридического закона. Эта идея, организующая человеческие отношения в западном обществе, обнаруживает в его представлении свою односторонность и отвлеченность, когда внешняя формальность «съедает» внутреннюю справедливость. Ибо в букве закона человек покровительствует эгоистической выгоде, хотя и ограждаемой

[17] *Бердяев Н.А*. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 166.

условным договором. С его точки зрения, абстрактное понимание права получает конкретное положительное содержание и подлинность лишь при зависимости от нравственных обязанностей, находящихся в прямой связи с «всечеловеческой или всемирной нравственной истиной».

И идеал свободы, если она не определена этой истиной, не имеет достаточно положительного внутреннего содержания и раскрывается Хомяковым как неразборчивая воля к недосознаваемой смене разных кушитских форм практической деятельности в границах «темной основы нашей природы». Отсюда презрение к бескорыстному поведению, накопление богатства как чувственного раздражителя для бесконечного материального потребления. Отсюда дух соперничества оригинальных индивидуальностей и партийных интересов, раздробляющих всякое желание общего блага в конкуренции частных достижений.

Другой тип просвещения, заключает Хомяков, сложился под воздействием «иранского» православного архетипа. Такое просвещение не является только сводом общественных договоренностей или научных знаний, а есть «разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе. Оно может соединяться с наукою, ибо наука есть одно из его явлений, но оно сильно и без наукообразного знания; наука же (одностороннее ее развитие) бессильна и ничтожна без него... Разумное просветление духа человеческого есть тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание, и так называемая цивилизация или образованность...»[18].

Исцеляющее просвещение и просветление человеческого духа «положительными силами добра и света» законом любви собирает все силы личности и направляет ее волю и разум к высокой простоте целостного знания, водворяющего в душе непосредственное и живое согласие с истинами веры и откровения. Такое знание и согласие поддерживают, в свою очередь, искреннюю любовь, которая, пишет Хомяков, есть «приобретение, и чем шире ее область, тем полнее она выносит человека из его пределов, тем богаче он становится внутри себя. В жертве, в самозабвении находит он преизбыток расширяющейся жизни, и в этом преизбытке сам светлеет, торжествует и радуется. Останавливается ли его стремление, он скудеет, все более сжимается в тесные пределы, в самого себя, как в гроб, который ему противен, и из которого он выйти не может, потому что не хочет»[19]. Без преображения внутреннего мира человека подвигом жертвенного самоотречения нет и подлинной любви, а без подлинной любви нет ни истинного познания, ни настоящего облагораживания человеческих

[18] *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 101, 102.
[19] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. С. 349.

отношений, ни действительной свободы.

По мысли Хомякова, жизнь в Церкви и любви и есть свобода - свобода от поврежденных первородным грехом темных начал человеческой природы, от принудительно рассудочного (кушитского) позитивизма, прагматизма и утилитаризма в поведении людей. С другой стороны, человеку, выходящему из «эгоистического гроба», открывается «высшая правда вольного стремления», становятся доступными сверхлогические «тайны вещей божественных и человеческих», хотя окончательная конкретность их разрешения непостижима человеческому уму. Выходя из такого «гроба» в любви, человек перестает рассматривать окружающий мир лишь как предмет своей пользы и выгоды, видит и других людях такие же уникальные личности.

Сравнивая оба типа европейско-католического (кушитского) и русско-православного (иранского) просвещения, Хомяков не превозносит второе над первым. Не самодовольство в мнимом превосходстве, не важное похваливание русского народа, не щегольство знанием русского быта и духа, не выдумывание чувств и мыслей, которых не знал русский народ, не искусственное и натянутое возвращение к погибшим формам и случайностям старины, но искренний возврат к общительной любви, к принципам истинного просвещения, к корням православной культуры, хотя они в конкретно-исторических условиях и подвергались всевозможным искажениям.

Основатель духовного славянофильства порою гораздо резче ортодоксальных западников подвергал критике эти искажения, приводя множество примеров порабощения людей, междуусобной вражды, бунтов, злоупотреблений, взяток, неграмотности и т.п. Но не меньше в истории России он находил и обратные примеры. В ее основании нет пятен крови и завоевания, а в традициях и преданиях нет уроков неправедности и насилия, ненависти и мщения. «Эти-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться»[20].

В решении насущных задач преображающего просвещения Хомяков отводит значительную роль мудрому консерватизму, устойчивым традициям, непреходящим национальным ценностям, на основе которых только и могут получить успешное развитие новые достижения и прогрессивные изменения. Для сопоставления животворного традиционализма и нигилистического

[20] *Хомяков А. С.* О старом и новом. С. 48.

новаторства он использовал расширенное истолкование деятельности английских партийториев и вигов как двух сил, по-разному ориентирующих общество. Вигизм для него есть «одностороннее развитие личного ума, отрешающегося от преданий и исторической жизни общества», от характерной для торизма опоры на религию, древние обычаи, семейное воспитание, классическое образование и берущего за основу «кушитские» эгоистические стимулы поведения, материальную выгоду, чисто внешний, технический прогресс. Между тем без гармоничного сочетания «старого» и «нового», их органического врастания друг в друга невозможно подлинно нравственное и прочное преуспевание народа: «...всякое государство или общество гражданское состоит из двух начал: из живого, исторического, в котором заключается вся жизненность общества, и из рассудочного, умозрительного, которое само по себе ничего создать не может, но мало-помалу приводит в порядок, иногда развивает основное, т. е. живое, начало. Это англичане назвали, впрочем без сознания, торизмом и вигизмом. Беда, когда земля делает из себя ”tabula rasa“ (чистая доска, пустое место - *лат.)* и выкидывает все корни и отпрыски своего исторического дерева...»[21].

По убеждению Хомякова, русские виги в виде Петра Великого и его последователей опрометчиво отбросили корневые ценности отечественного торизма - «Кремль, Киев, Саровскую пустынь, народный быт с его песнями и обрядами и по преимуществу общину сельскую». А это в перспективе грозило социальными напряжениями и кровавыми катастрофами, что и было подтверждено дальнейшей историей.

В результате религиозно-антропологических и социально-исторических размышлений Хомяков приходит к выводу: «Для России возможна только одна задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ <...> Эта цель ею сознана и высказана сначала; она высказывалась всегда, даже в самые дикие эпохи ее исторических смут <...> Задача, издревле нам определенная, не легка: историческая судьба налагает труд по мере почести. Путь наш должен был быть тяжелым. Легко размножение инфузорий и зоофитов: болезненно рождение человека. Но отрекаться от своей задачи мы не можем, потому что такое отречение не обошлось бы без наказания. Вздумали бы мы быть самым могучим, самым материально-сильным обществом!? Испробовано. Или самым богатым, или самым грамотным, или даже самым умственно-развитым обществом? Все равно: успеха бы не было ни в чем. Почему? Тут нет мистицизма, скажу я тем, которым по некоторой слабости понимания, всюду мерещится мистицизм - просто потому что

[21] *Хомяков А.С.* О старом и новом. С. 161.

никакая низшая задача не получит всенародного сознания и не привлечет всенародного сочувствия, а без того успех невозможен. Нечего делать: России надобно быть или самым нравственным, т. е. самым христианским из всех человеческих обществ, или ничем, но ей легче вовсе не быть, чем быть ничем. И так всяк да приложит свой частный труд к разрешению общей задачи»[22].

[22] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 2. С. 275.

ЦИМБАЕВА Екатерина Николаевна
доктор исторических наук,
доцент исторического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕЙ РАННЕГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА (НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕПИСКИ Ю.Ф. САМАРИНА 1840-Х ГГ.)

Древняя мудрость – «в споре рождается истина»– как нельзя лучше подходит для описания зарождения и развития раннего славянофильства. Оно возникало и крепло не только в уединенных философских раздумьях, но в активной полемике с оппонентами. Принято считать главными противниками славянофилов представителей западничества. Это, несомненно, верно, но количество программных сочинений славянофилов, направленных против «русских католиков», очень значительно[1]. И в центре полемики стала, что естественно, тема православия как цивилизационной основы русской народности.

Дискуссия началась между друзьями детства и юности, Юрием Федоровичем Самариным и кн. Иваном Сергеевичем Гагариным, в начале 1840-х гг., когда славянофильство еще совершенно не сложилось в особое общественное течение. А.С. Хомяков в ту пору не снисходил до дискуссий, но может, бесспорно, восприниматься как духовный вождь зарождавшегося течения. Полемика началась в 1842 г. обменом несколькими посланиями между Гагариным, Самариным и И. Киреевским, причем часть писем Гагарина остались, по-видимому, не отосланными, и до сих пор они не опубликованы[2].

При анализе хода дискуссии необходимо помнить, что в 1840 г. Самарину едва минуло двадцать лет, и весь этот год он наполнял письма раздумьями о самоубийстве вполне в духе отроческого разочарования в жизни. Гагарин был четырьмя годами старше. Их активная переписка пришлась на время, когда Самарин готовился к работе над своей магистерской диссертацией «Феофан Прокопович и Стефан Яворский как проповедники» и потом писал ее, Гагарин был на пути к принятию католичества и потом проходил иезуитский новициат. Огромные письма-трактаты, которые друзья детства посылали друг другу, имели явную цель не столько убедить оппонента, сколько уяснить свои собственные взгляды через их последовательное изложение[3].

Первое из писем Самарина, открывшее дискуссию вскоре после отъезда Гагарина в качестве дипломата в Париж, содержало применительно к теме данного исследования весьма примечательную мысль. Самарин

---

[1] См. *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. М.: УРСС, 2008; Русский экуменизм. М.: УРСС, 2014.

[2] Они хранятся в Архиве Славянской библиотеки Парижа. См. также: *Цимбаева Е.Н.* Архив Славянской библиотеки Парижа (опыт описания). // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8. История. – 1995. – № 6. – С. 86–94.

[3] Письма Самарина сохранились в архиве Гагарина в Славянской библиотеке. В 2000 г. они были опубликованы в журнале Символ, дальнейшие ссылки – на данное издание.

решительно отвергает взаимосвязь цивилизации и религии, связывая первую исключительно с влиянием природных факторов, народного духа и проч.:

«Цивилизация народа или группы народов вовсе не обязательно является непосредственным следствием религии, которую этот народ исповедует; раса, влияние соседних держав, климат, местоположение и многие другие обстоятельства нередко оказывают воздействие гораздо более могущественное, нежели религия. Например, я не думаю, что западная цивилизация порождена евангельским учением и что такие великие идеи, как закон, честь, чувство личного достоинства, могут быть усвоены любым народом, принявшим христианство».

Именно по этому принципу он проводит различия между всеми известными религиями: «На мой взгляд, таблица должна выглядеть следующим образом:

Языческие цивилизации
Буддийская
Браминская
Политеистическая
Исламская
Христианские цивилизации
Католическая
Греческая
Протестантская, реформистская и проч.»[4].

В этом списке обращает на себя внимание, во-первых, отсутствие иудаизма, во-вторых, отнесение вполне монотеистических религий к язычеству. Список не выдерживает никакой критики, однако для Самарина такое разделение проходит по одному признаку – решению национального вопроса в рамках той или иной религии:

«В древности всякое правительство созидалось многообразием племен, составлявших нацию. Каждая нация представляла собой не что иное, как первобытную семью, разросшуюся, но живущую замкнуто, семью, которая чем больше уважает священные узы, связующие ее членов, тем больше ненавидит другие племена; поэтому точно так же, как единая нравственная идея не связывала между собою отдельные народы, точно так же идея эта не играла никакой роли в жизни каждой нации и в создании национального Государства. …Богочеловек пришел на землю и принес с собой смятение и ненависть; он разрушил величественный покой древности, довольство человека, знающего только свою земную цель, убежденного, что он рожден на свет для того, чтобы наслаждаться, а не для того, чтобы искупить свое падение долгим и трудным изгнанием. Иисус объявляет войну, он принимает сторону души против тела, сторону свободы воли против судьбы, он разрушает идею фатума; резким усилием человек вырывается из объятий природы; тот союз, что существовал между ним и ею на протяжении всей античности, внезапно расторгается. Богочеловек сказал: царствие мое не от

[4] Письма Ю.Ф. Самарина И.С. Гагарину // Символ. – 2000. – № 43. С. 164–165.

мира сего. Христианству, объединившему все народы в одну Церковь, приучившему их видеть друг в друге братьев, сыновей единого Бога, обязаны мы тем принципом обобщения, который вытекает из тесного союза человека с себе подобными.

Так рождается новая цивилизация; вместо того, чтобы жить раздельно, народы сближаются по воле религии, призванной связать их всех узами любви; просвещение вместо того, чтобы оставаться уделом определенных каст, делается достоянием масс; уравнять сословия, уничтожить, насколько возможно, различия между ними, открыть воле каждого просторное свободное поле действия – вот идея, на которой зиждутся современные государства»[5].

Таким образом, нации и национальные государства возникали, по Самарину, как естественное природное явление языческой поры, а современные государства, основанные на христианстве, есть явления далекие от природы и наднациональные. Отсюда и религии, проповедующие национализм, по его мнению, суть языческие.

Доказывая далее влияние на западную цивилизацию германского народного духа, а не христианства, которое только «очистило наследие варваров, само по себе уже содержавшее все ростки нарождающейся цивилизации», Самарин явно полемизирует с «Философическим письмом» Чаадаева, отрицая их духовное единство: «Общность веры – связь, скреплявшая новые народы лишь в младенчестве, в конце концов распалась, и каждый народ обзавелся собственной религией, отвечающей его характеру и нуждам»[6].

Та же полемичность звучит, когда он подчеркивает бесполезность присоединения православной России к семье европейских народов: ведь германцев в России не было и общая религия не приведет к тем же последствиям («на Востоке христианство почти никак не изменило древнюю цивилизацию»).

Самарин подчеркивает, что «религия играла свою роль и в России, сея здесь семена цивилизации, но что теперь миссия эта исчерпана. В самом деле, разве не послужила религия у нас, как и на Западе, звеном, приобщившим нас к цивилизации Византийской империи, цивилизации, чьими наследниками мы являемся? Разве у нас, так же как и на Западе, религия не спасла страну в ту пору, когда междоусобные войны рвали ее в клочья и Церковь была единственной силой, сдерживавшей эти готовые распасться части? Разве позже не благодаря религии сделалась Россия единой громадной державой?»[7].

Последняя фраза подчеркивает исключительно православный характер Российской империи, каковой она и должна остаться. Итог письма подведен самим автором:

---

[5] Там же. С. 167–170.
[6] Там же. С. 173.
[7] Там же. С. 174–175.

«Итак, вот мое последнее слово.

1) Религия народов не всегда лежит в основании их цивилизаций; лишь на Востоке она лежала в основе цивилизации.

2) Западная цивилизация – создание германских племен.

3) России нечего взять у западной цивилизации.

4) Некогда религия оказывала влияние на русскую цивилизацию; ныне ее миссия выполнена.

5) Россия обладает ростками собственной цивилизации».[8]

По-видимому, тут требовалось сделать вывод, что духовное единство народов России должно в будущем строиться вообще не на религии, а на ином основании. Год спустя Самарин стыдился этого письма, полагая его следствием юношеского невежества, изжитого под влиянием Гагарина и других мыслящих лиц: «Я решил сделать первый шаг к тому, чтобы исполнить давнишнее мое желание и попытаться примирить мои идеи с вашими. Итак, я чистосердечно отрекаюсь перед вами от всего нетерпимого и бессмысленного, что отличало тогдашние мои убеждения; в ту пору, когда я излагал их вам, я был погружен в тщательное изучение истории и обращал внимание лишь на отличия одного народа от другого, полагая, что могу объяснить все, что угодно, влиянием почвы и климата….. Итак, не следует проводить границы между народами, воздвигать стены между различными цивилизациями; это значило бы отрекаться от самого прекрасного, что в них есть, – от элемента чисто человеческого, непреходящего….. В жизни разных народов свершается, постепенно облагораживаясь, история всего человечества; иные призваны направлять ход этой истории, иные – покоряться ему, и все обязаны его постигать»[9].

Здесь явно сказывается влияние на Самарина гегелевской философии истории с ее «историческими» и «неисторическими» народами. Но дальше идейное развитие Самарина пошло иным путем: в задуманной диссертации он искал доказательства приоритета православной веры над католической. В этом стремлении он забывает и то, что недавно утверждал сам. Так, в 4 письме (ноябрь 1840 г.) он поддерживал Гагарина в его движении к католицизму: «На днях я читал проповеди одного из наших епископов XII века и нашел в них совершенно ясное указание на то, что Святой Дух исходит от Отца и Сына. Я сообщаю вам это на тот случай, если предмет ваших занятий не изменился; впрочем, в любом случае это напомнит вам о вашем пребывании в Москве». А в 11 письме (13 августа 1842 г.), уже с научных позиций, утверждал: «В таком случае, я скажу, что только такое прибавление может быть подразумеваемо в Символе, которое признавала искони вся Церковь, и должны будут Католики доказать из Писания, предания, и Св. Отцов, что действительно Дух Святой исходит от Отца. До тех пор, наша Церковь, строго придерживаясь символа, останется правой»[10].

---

[8] Там же. С. 175–176.

[9] Там же. С. 199–200.

[10] Там же. С. 187, 218.

В переписке с И.С. Гагариным, находившимся в ту пору на распутье, приведшем его в итоге в Орден иезуитов, Самарин убеждал друга направить его научные изыскания в такое русло:

«На мой взгляд, заниматься следует не вопросом о католицизме, но вопросом куда более сложным, а именно тем, каково мнение Греческой Церкви о самой себе, что разумеет она под самим понятием Церкви. Не подлежит сомнению, что наши богословы дают на этот вопрос два различных ответа».

Далее Самарин дает краткий обзор состояния богословия на Руси за все предшествовавшие века, желая подчеркнуть полярные мнения внутри самой православной церкви на указанный вопрос. При этом не следует забывать, что его сомнения нисколько не уменьшают его собственной преданности православию: «Одни видят в Церкви божественное установление, существующее в реальности, из чего следует, что на свете есть одна-единственная Церковь, а все, что этой Церковью не является, вообще не есть Церковь. Поэтому Церковь не может разделиться, Церковь не может потерять что бы то ни было при утрате одной из частей, она всегда неизменна не только в том, что касается ее исповедания веры, но так же и в том, что касается ее строения и способностей; в наши дни она такова же, как в первые века христианства. Это мнение главенствовало в нашей Церкви до Феофана Прокоповича. <…>

Другое учение, которое ведет начало от Ф<еофана> Прок<оповича> и, развиваясь, доходит до Филарета, придает гораздо меньше значения Церкви, существующей в реальности. Для него Церковь – нечто второстепенное, не более чем отвлеченное понятие, не воплощающееся полностью ни в одном явлении действительности, но заключающее в себе множество различных явлений такого рода, которые все вправе именоваться Церковью, или, точнее, подчиняющее эти явления себе. Эта последняя система исходит из того, что Церковь может быть Церковью в той или иной степени; есть Церковь, исповедующая христианское учение во всей его чистоте, и есть Церкви, более или менее запятнанные заблуждениями; внутри Церкви может произойти раскол. Все это очень близко к отрицанию Церкви. Представители этой школы отвергают возможность созыва в будущем Вселенского Собора, они признают, что Церковь изменилась в своем строении, что нынче она уже не та, что прежде... <…>

Какой из этих двух доктрин следует придерживаться нашей Церкви, вот в чем заключается самый важный вопрос. Быть может, ни той, ни другой, быть может, обеих сразу».[11]

Это мнение Самарина основывалось уже на тех научных изысканиях, которые он вел в процессе работы над его магистерской диссертацией и констатировали проблему, которая существовала и существует в самом православии. Возможно, это беспокойство по отношению к древним автокефальным церквям покажется надуманным. Следует, однако, заметить,

[11] Письма Ю.Ф. Самарина И.С. Гагарину // Символ. – 2000. – № 43. – С. 245–246.

что в наше время истинно верующие снова оказываются перед подобными дилеммами. Новопровозглашаемые и непризнанные автокефальные церкви, например украинские, могут ли утверждать с уверенностью, что их паства находится «в церкви» и не будет обречена на вечные муки? Если да, то каковы аргументы? Если такой уверенности быть не может, то можно ли считать, что по прошествии нескольких веков ситуация в чем-то изменится? Перед лицом вечности века равны минутам…

Неудивительно, что в ответ на настойчивые и искренние убеждения Гагарина примкнуть к «истинной вере» во имя будущего спасения, повторяя слова молитвы, Самарин не находил ничего лучшего, как просить не ввергать его в искушение: «Во внезапном ослеплении я, возможно, совершу поступки, идущие вразрез с моими убеждениями, – как же мучительно буду я затем в этом раскаиваться! Нет, я не чувствую в себе довольно сил, чтобы подвергнуться искушению, против которого, возможно, не сумею устоять»[12].

Оставляя в стороне содержание дискуссии о догматических расхождениях церквей, следует подчеркнуть постоянное стремление Самарина увязать свои рассуждения с ключевой для него проблемой народности и национализма. Первое понятие для него – наиважнейшее для современной России. Так, соглашаясь с невысокой гагаринской оценкой только что появившегося журнала «Москвитянин», он еще ее усугубляет: «…тон Москвитянина по существу фальшивый. Народность его – сугубо отрицательная. Меж тем, сколько бы мы ни отвергали всякое внешнее влияние и сколько бы ни старались остаться самими собой, все эти отрицательные свойства пользы не принесут. До тех пор, пока народность наша будет пуста, ничто в мире, я в этом совершенно уверен, не спасет нас от воздействия западных идей; нам необходимо отыскать семя нашего развития и оплодотворить его; тогда не будет нужды окружать себя крепостными стенами…»[13].

Но стремление найти внутренние основы «народности» как опору государственной идейной целостности и независимости России в глазах Самарина ни в коем случае нельзя уравнивать с националистическими тенденциями. Национализм для него – зло и грех, недопустимый для славян вообще и русских в особенности. Смирение народа, даже его готовность терпеть власть завоевателей, подчиняться чужому влиянию кажется ему исторической добродетелью, которая в будущем возвысит нацию, если она сама не унизит себя националистическими настроениями:

«Не любить тевтонцев – значит не любить их оттого, что они тевтонцы, иными словами, оттого, что они имеют несчастье не быть славянами. К чему это нас приведет? Глубокая смиренность славян, их природное миролюбие кажутся мне важнейшим ручательством их умственного превосходства. Народ, пытающийся покорить соседей своему игу, выказывает нетерпимость; он не видит и не понимает никого, кроме самого себя. Напротив, народ,

[12] Там же. С. 226.
[13] Там же. С. 212.

который примиряется с чужеземным владычеством, не теряя при этом основ своего внутреннего мира, в конечном счете превосходит своих завоевателей. Как ни трудно в это поверить, в смирении, бесспорно, есть сила. Что до меня, то я желаю и жду возрождения славянской народности лишь при условии, что мы откажемся от любых помышлений о мести и господстве, от всего варварского и нетерпимого, что присуще всякой народности. То смирение, что отличало славян в незапамятные времена, должно в наши дни преобразиться, возвыситься и стать способностью понимать, признавать и превосходить все другие народы»[14].

В начале 1840-х гг. Самарин еще не нашел столь необходимой России «народности» как цементирующей государственной основы. Он чувствовал, что «народность» должна быть как-то связана с религией, но убеждать русских в приоритете православной веры над католической было не нужно, а для того, чтобы убедить другие народы (прежде всего поляков) принять эту веру, требовались более весомые аргументы, чем он находил в богословских трудах. Фактически работа над диссертацией привела его к мысли отказаться от богословских споров, бесполезных в деле соединения церквей, поэтому в ноябре 1842 г. он резюмировал: «Я убежден, что спор между двумя Церквами может быть решен в нашу пользу, лишь если перенести его на почву философии. Об этом я пишу теперь в послесловии к диссертации, которому придаю большое значение. Оно должно послужить переходом от моих богословских исследований к исследованиям философским, которыми я займусь в будущем»[15].

Можно сказать, что становление основ славянофильских взглядов на народность и православие как ее опору (с принципиальным отличием их трактовки от доктрины «официальной народности») произошло именно в полемике с будущими представителями русского католицизма. В дальнейшей полемике с западниками оформились их взгляды на наилучший для России образ правления. И возникло зрелое славянофильство.

[14] Там же. С. 235.
[15] Там же. С. 241.

Содержание

Слово митрополита Тульского и Ефремовского АЛЕКСИЯ
на творческой встрече в усадьбе а. С. Хомякова …….

МАСЛИН Михаил Александрович.
Вестник русского философского пробуждения……

АЛЯЕВ Геннадий Евгеньевич.
«Жизненное сознание» А.Хомякова и «живое знание» С. Франка:
преемственность и развитие…….

АНТОНОВ Константин Михайлович.
Идея догматического развития в полемике славянофилов
начала 1840-х годов……

ИВАНОВА Елена Игоревна.
Пневматологический аспект экклезиологии: И.А.Мёлер,
А.С.Хомяков, преподобный Силуан Афонский ……..

ЛЕСУР Франсуаза.
Хомяков и Карсавин ……

ПОПОВ Андрей Алексеевич.
Начало славянофильства …….

ТАРАСОВ Борис Николаевич.
А.С. Хомяков о духовных началах общественно-исторического развития…

ЦИМБАЕВА Екатерина Николаевна.
Становление идей раннего славянофильства (на примере переписки
Ю.Ф. Самарина 1840-х гг.) …….

ХОМЯКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
Составители: иерей Белькинд Георгий, Михалёва М.А.
Редактор: Михалёва М.А.
Корректор: Савченко Т.Ю.

Усл. л. 5,28