

*Возьмите щит веры, которым сможете
угасить все стрелы лукавого, и шлем
спасения возьмите и меч духовный,
который есть Слово Божие*

(Еф. 6: 16–17)

*Above all, take the shield of faith with which
you will be able to quench all the fiery darts
of the wicked one.*

*And take the helmet of the salvation, and the sword
of the Spirit which is the word of God*

(Eph. 6: 16–17)





TULA THEOLOGICAL SEMINARY

SPIRITUAL ARSENAL

NAUCHNO-BOGOSLOVSKIY
I TSEKOVNO-OBSHCHESTVENIY ZHURNAL

2



Тульская Духовная Семинария

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

2

ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ №2/2020

Редакционный совет

Председатель

Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей, кандидат богословия

Епископ Белевский и Алексинский Серафим

Воропаев Владимир Алексеевич, доктор филологических наук,
профессор МГУ им М.В. Ломоносова, член Союза писателей России

Вронский Олег Генрихович, доктор исторических наук, профессор,
заведующий мемориальным музейным комплексом «Моховое»

Елушич Синиша, доктор филологических наук, профессор Черногорского
университета, член-корреспондент Черногорской академии наук

Махно Лев Павлович, митрофорный протоиерей, кандидат богословия,
почетный профессор ТулГУ, ректор Тульской Православной
классической гимназии

Осипов Алексей Ильич, доктор богословия, заслуженный профессор
Московской духовной академии

Рэндолл Пул, доктор философии, профессор истории в Колледже
Св. Схоластика в Дулуте, штат Миннесота (США)

Самарцева Елена Игоревна, доктор исторических наук, профессор ТулГУ,
ученый секретарь ФГБУК «Тульский государственный музей оружия»

Симонова Елена Викторовна, доктор исторических наук, профессор,
руководитель Центра региональных исторических исследований ТГПУ
им. А.Н. Толстого, председатель отделения Российского исторического
общества в Туле

Тахо-Годи Елена Аркадьевна, доктор филологических наук, профессор
кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ
им. М.В. Ломоносова, заведующая научным отделом библиотеки
истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева»,
ведущий научный сотрудник Института мировой литературы
им. А.М. Горького РАН

Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, заместитель
директора Института философии РАН по научной работе

Яковлев Александр Иванович, доктор исторических наук, профессор
факультета мировой политики МГУ им. М.В. Ломоносова, ведущий
научный сотрудник Института Востоковедения РАН

Редакционная коллегия

Главный редактор

Игумен Евфимий (Моисеев), кандидат богословия, доцент, ректор Тульской
духовной семинарии

Зам. главного редактора

Горбачев Андрей Александрович, секретарь Ученого совета ТулДС, кандидат
богословия, старший преподаватель кафедры богословия и библеистики
Хланта Максим Владимирович, старший преподаватель кафедры ГиАП ТулГУ,
ассистент кафедры церковно-практических дисциплин ТулДС

Научный редактор

Михалева Марина Александровна, заведующая ЦАК

Ответственный секретарь

Леценко Марина Сайпуллаевна

Протоиерей Игорь Агапов, кандидат богословия, доцент, проректор
по учебной работе

Протоиерей Дионисий Венюков, кандидат богословия, доцент кафедры
богословия и библеистики

Игумен Герасим (Дьячков), кандидат богословия, заведующий кафедрой
церковной истории

Иерей Лев Махно, кандидат исторических наук, заведующий
кафедрой богословия и библеистики ТулДС, доцент, заведующий
кафедрой теологии ТулГУ

Савина Любовь Викторовна, кандидат философских наук, доцент, заведующая
кафедрой философии и филологии

Хрунова Юлия Алексеевна, кандидат педагогических наук, зав. кафедрой
церковно-практических дисциплин

Иерей Димитрий Гуров, заведующий информационным отделом

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ №ТУ71-00515 от 06 ноября 2019 г.

«Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной
Церкви» при издании книги «Научно-богословский и церковно-общественный
журнал «Духовный арсенал». 2020 г. №1».

Номер Издательского совета — ИС Р20-005-0218

Адрес: 300045, г. Тула, ул. Староникитская, д. 75

Эл.почта: red@tulds.ru

Тел.: (4872)31-29-19

Сайт: tulds.ru

Выпуск журнала содержит материалы, представленные на Международной конференции «Наследие А.С. Хомякова: современность и своевременность (к 215-летию со дня рождения А.С. Хомякова)», которая состоялась в Туле 10-11 апреля 2019 года. Конференция, состоявшаяся в рамках традиционных Хомяковских чтений, была организована Тульской духовной семинарией и Тульской епархией при поддержке Учебного комитета Русской Православной Церкви.

СОДЕРЖАНИЕ

Игумен Евфимий (Моисеев) 10

Приветственное слово на открытии Международной конференции «Наследие А.С. Хомякова: современность и своевременность (к 215-летию со дня рождения А.С. Хомякова)» 12
Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей, кандидат богословия

Значение А.С. Хомякова в истории русской философской и богословской мысли 16
Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук

РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ А.С. ХОМЯКОВА В ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ XX–XXI ВВ.

Философское осмысление святоотеческого наследия в творчестве И.В. Киреевского и А.С. Хомякова 24
Бажов Сергей Иванович, кандидат философских наук, заместитель руководителя сектора истории русской философии Института философии РАН; профессор кафедры славяноведения и культурологии ГАСК (ИСК)

Экклесиология в русском богословии: от А.С. Хомякова к сщмч. Илариону 38
Карелина Любовь Альфредовна

«Светлое Христово Воскресенье» А.С. Хомякова как пасхальная повесть 49
Макаров Денис Владимирович, доктор культурологии

«Лоно церкви»: экклесиология А.С. Хомякова как вершина православного этоса 58
Океанский Вячеслав Петрович, доктор филологических наук, доктор философских наук, член-корреспондент Российской Академии Естествознания; Океанская Жанна Леонидовна, доктор культурологии

ХРИСТИАНСКАЯ СОБОРНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНОСТИ ЕЁ ПРОЕКЦИИ НА ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Реализация идей соборности А.С. Хомякова в деятельности Поместного Собора 1917-1918 гг. 71
Адамов Михаил Алексеевич, кандидат исторических наук

Учительство и ученичество в славянофильском общении: переписка А.С. Хомякова с Ю.Ф. Самаринным 85
Кузьмина Марина Дмитриевна, кандидат философских наук

Русский византизм как церковно-политическая концепция построения государства в России в начале XX века в трудах И.И. Соколова 96
Круглов Савелий Сергеевич, магистр богословия

Социальный идеал А.С. Хомякова 106
Попов Андрей Алексеевич, кандидат философских наук

Постижение соборности 117
Тарасов Александр Валентинович, кандидат культурологии

РОЛЬ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА В ИЗУЧЕНИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Об издании сочинений А.С. Хомякова и задачах на будущее: неизвестное, неопубликованное, несобранное 123
Дмитриев Андрей Петрович, кандидат филологических наук

Нравственные уроки истории в творчестве А.С. Хомякова .. 134
Межуева Елена Олеговна, кандидат философских наук

Посмертная судьба имений и коллекций А.С. Хомякова	145
<i>Мельников Алексей Сергеевич, диакон</i>	
Об одном «синтетичном» замысле А.С. Хомякова	156
<i>Полозков Юрий Петрович, кандидат филологических наук; Решетова Людмила Ивановна, кандидат филологических наук</i>	
Хомяковы в мемуарах А.Т. Болотова	165
<i>Самарцева Елена Игоревна, доктор исторических наук</i>	
Исследование искусства в философском наследии А.С. Хомяков	174
<i>Слобожанин Алексей Вячеславович, кандидат философских наук</i>	
Творчество Васнецова В.М. как пример следования христианской аксиологии	179
<i>Игумен Тихон (Меркушев)</i>	
Участники конференции (без публикации статей в сборнике)	186
Итоговый документ конференции	190

Спецвыпуск
К 160-летию со дня кончины
А.С. ХОМЯКОВА
(1804–1860)



**Игумен
ЕВФИМИЙ
(Моисеев)**
главный редактор
журнала,
ректор Тульской
духовной семинарии

Дорогие друзья!
Специальный выпуск нашего журнала (№ 2 2020) посвящен 160-летию со дня кончины выдающегося русского философа, основателя славянофильства и тульского дворянина Алексея Степановича Хомякова (1814–1860). Этот удивительный человек и верный сын Православной Церкви преставился ко Господу 23 сентября / 5 октября 1860 года, в день памяти покровителя Тульской земли, преподобного Макария Жабынского. В этот же день с 1987 года по благословению Святейшего Патриарха Пимена совершается память Собора тульских святых.

Думается, что это совпадение далеко не случайно. Оно указывает на то, что Хомяков был прямым духовным наследником сонма угодников Божиих, просиявших на Тульской земле. При этом он явился ревностным защитником и глубоким выразителем православного учения о Церкви, предвосхитив в своих трудах, и особенно в работе «Церковь одна», инте-

рес к экклезиологии, которая стала одной из основных тем православного богословия XX века, а в наши дни вышла далеко за рамки академической дисциплины. Во многом именно влиянием Хомякова был обусловлен интерес к этой отрасли богословской науки со стороны его земляка — священномученика Илариона (Троицкого), выпускника и небесного покровителя Тульской духовной семинарии.

Важно отметить, что Хомяков не просто занимался богословствованием, но и всячески стремился в своей жизни быть деятельным христианином, о чем свидетельствуют многочисленные факты его биографии и поистине праведная кончина.

Учитывая огромное значение, которое имеет Хомяков для отечественного богословия и для нашей духовной школы, мы решили посвятить ему специальный выпуск нашего журнала.

В этот номер вошли доклады, представленные на Международной конференции «Наследие А.С. Хомякова: современность и своевременность», организованной Тульской духовной семинарией и Тульской епархией при поддержке Учебного комитета Русской Православной Церкви 9-10 апреля 2019 года.

Для меня лично весьма знаменательно, что именно 9 апреля 2019 года стало моим первым рабочим днем в должности ректора Тульской духовной семинарии. Этот день начался с панихиды по рабу Божию боярину Алексею в Успенском кафедральном соборе, которую совершил Высокопреосвященный митрополит Тульский и Ефремовский Алексей, и продолжился пленарным заседанием в историческом здании тульского Дворянского собрания, где Хомяков, несомненно, неоднократно бывал. Такое начало своей деятельности на тульской земле я воспринял как благословение Алексея Степановича Хомякова на новое служение.

Будем надеяться, что нынешнее поколение церковных ученых и студентов духовных школ Русской Православной Церкви сможет творчески осмыслить наследие замечательного русского философа и богослова, поскольку многие его богословские прозрения и философские интуиции значительно опередили свое время.

Приветственное слово митрополита Тульского и Ефремовского АЛЕКСИЯ



НА ОТКРЫТИИ МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
«НАСЛЕДИЕ А.С. ХОМЯКОВА:
СОВРЕМЕННОСТЬ И СВОЕВРЕМЕННОСТЬ
(к 215-летию со дня рождения А.С. Хомякова)»

10 апреля 2019 г.

**Митрополит
Тульский
и Ефремовский
АЛЕКСИЙ**

Досточтимые дамы и господа, возлюбленные о Господе всечестные отцы, братья и сестры!

Словом мира и любви о Христе православная полнота митрополии Тульской через мою мерность вседушевно приветствует вас, принявших приглашение Тульской духовной семинарии и прибывших в пределы нашего славного города-героя по случаю 215-ой годовщины рождения нашего знаменитого земляка Алексея Степановича Хомякова для участия в проходящей по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла международной научной конференции на тему: «Наследие А.С. Хомякова: современность и современность». Такое именование мы предложили настоящему научному собранию, полагая, что труды и служение Алексея Степановича, поучительные и яркие сами по себе, нашими современниками воспринимаются с критическим вниманием и прочитываются с новым пониманием.

Чем так притягателен в наши дни образ Алексея Степановича Хомякова?

Наследный представитель древнейших дворянских родов знати Московского государства: Хомяковых — по линии отца Степана Александровича — и Киреевских — по линии матери Марии Алексеевны, почтительный сын благочестивых родителей, достойный супруг, в богоосвященном союзе создавший с Екатериной Михайловной Языковой по образу малой церкви крепкую большую семью, потомки которой продолжая благие семейные традиции, донныне трудятся во славу Божию, на радость людям и пользу Отечеству. Как своевременен этот пример в наши дни, отмеченные неустойчивостью традиционных семейных отношений и губительным демографическим спадом.

Поучительна и пламенная, избирательно-доброкачественная любовь А.С. Хомякова к глубокому и разностороннему знанию в отличие от нашего информационного века, тысячами гигабайтов своекорыстно предпочтительно накапливающему и угодливо сбывающему так называемому потребителю малонужные и откровенно душевредные обрывки сведений обо всём и не о чём. Религиозный мыслитель и поэт, лингвист и любознательный историк, инженер-изобретатель и драматург, геолог и лекарь, оригинальный историограф и домовитый труженик, душа компании единомышленников и смиренный христианин, боголюб и альтруист, жертвенным служением самозабвенной любви в борьбе с эпидемией среди крестьян завершивший свой земной христианский путь на 57-ом году жизни, Алексей Степанович учит нас не тому, как достичь модного успеха и быстролетной земной славы, к чему навязчиво оглушительно призывает сегодняшний день, а тому, как в возможной для человека полноте, познавая богозданный мир, осуществить себя содействием Божией благодати христосообразной личностью, ради Бога и ради ближнего творящей подлинное добро даже и ценой своей жизни (Ин. 15, 13).

Более чем своевременным оказывается наследие Алексея Степановича Хомякова, когда современное общество, как и сто и двести лет назад, вновь размышляет об исторических путях развития России, и мы сталкиваемся с искажением фактов и ложной интерпретацией прошлого нашего Отечества, рисующей его претенциозно неприглядно, а порой и уродливо. Как полезно обратиться к наследию нашего приснопамятного любознательного славянофила, указывающего на основополагающий метафизический закон — «дух творит себе формы» (Ин. 6, 63), и вновь услышать ясный голос доброхота, обращенный к нашим современникам: «Русский дух создал русскую землю в бесконечном её объёме; русский дух утвердил навсегда мирскую общину; русский дух понял святость семьи и поставил её как чистейшую и незыблемую ос-

нову всего общественного здания; он выработал в народе все его нравственные силы, веру и святую истину» [3, с. 57].

При этом, настаивая на особенности бытия России, А.С. Хомяков явил образец разумного, взаимоуважительного и доброжелательного общения с представителями иных вероисповеданий и убеждений — общения, которое силой христоподобной самозабвенной жертвенной любви Богодвижно создает пространство единства в свободе и многократно превосходит принцип толерантности, этой усечённой и плоской модели общения, предлагаемой современным секулярным миром.

Алексей Степанович открыто и бескомпромиссно указал Кем и чем движима человеческая история, свидетельствуя: «Современное положение явной, видимой нам России есть дело Промысла, иначе оно непонятно, иначе оно невозможно для того, кому понятно. Наша вера помогает нам и сама выводит нас из своего грешного круга и вводит в Церковь» [1, с. 120]. И мы подошли к самому главному, чему учат нас не слова и рассуждения Алексея Степановича Хомякова, а сама его жизнь и ее Христоподобный венец: как жить в Христовой Церкви, как жить Церковью, как всё благоприобретённое знание посвятить Церкви, которая воспринимается и опытно переживается не как человеческая организация, институция, учреждение, а как единство Божией благодати, радостно действующей в людях, свободно и добродушно покоряющихся этому жизнеутверждающему действию Троицею Бога-Любви (1 Ин. 4, 16). Именно так, деятельно, познается каждым и всеми её членами церковная соборность, как живой богочеловеческий организм, Главой которого является Христос Спаситель, по Божеству единосущный с Отцом и Святым Духом, а по человечеству единосущный со всем, идущим от первозданного Адама родом человеческим.

В контексте наследия А.С. Хомякова нам важно принять и удержать такую мысль: «Для России возможна только одна задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах, или иначе — всё, что благородно и возвышенно, всё, что исполнено любви и сочувствия к ближнему, всё, что основывается на самоотречении и самопожертвовании, — всё это заключается в одном слове: христианство. Для России возможна одна только задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ» [1, с. 683].

С благодарностью и истинолюбным вниманием (Ин. 8, 32) обратимся мы в предстоящих нам трудах к наследию Алексея Степановича Хомякова, сосредоточив свои исследования на трёх объёмных и важных вопросах:

1. «Рецепция идей А.С. Хомякова в философско-богословском наследии XX–XXI вв.»;

2. «Христианская соборность и проблема возможности её проекции на гражданское общество»;
3. «Роль славянофильства в изучении и формировании отечественной истории и народной культуры».

Нет сомнений, что в наши дни глубины ключевых понятий богословия, философии, историософии А.С. Хомякова откроются для нас по-новому и прозвучат современно и своевременно. Молитвенно желаю благодатной помощи Божией всем участникам сегодняшней конференции. Благодарю за внимание.

Список литературы

1. Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1861. Т. 1
2. Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 4.
3. Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. М., 1994. Т. 1.

Значение А.С. Хомякова для русской философской и богословской мысли: история и современность

УДК 271.2

Аннотация: Автор статьи определяет А.С. Хомякова не только как основоположника русской философии, но и как создателя направления, равного постклассическим направлениям европейской мысли. Славянофильскую традицию автор рассматривает как оригинальную и продуктивную благодаря её опоре на религиозный опыт. Оценивая А.С. Хомякова как выдающегося представителя светского богословия, автор подчёркивает значение его трудов для русской философии, богословия и национального самосознания.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; славянофильство; постклассическая европейская философия; светское православное богословие.

Черняев Анатолий Владимирович*

кандидат философских наук
заместитель директора Института философии РАН по научной работе; заведующий сектором истории русской философии ИФ РАН; руководитель методологического семинара сектора истории русской философии ИФ РАН «Проблемы изучения русской мысли»
chernyaev@iph.ras.ru

В качестве эпиграфа к предлагаемому докладу хотелось бы привести слова К.Н. Бестужева-Рюмина, сказанные на торжествах по случаю 100-летия философа: «Хомяков! Да у нас в умственном развитии равны с ним только Ломоносов и Пушкин!» [3, с. 656].

И дело не только в поистине ренессансном универсализме дарований А.С. Хомякова, получившем отражение в замечательных стихах Д.Н. Свербеева:

*Поэт, механик и филолог,
Врач, живописец и теолог,
Общины русской публицист,
Ты мудр, как змей, как голубь чист* [1, с. 322].

Подобно тому как Ломоносов создал русскую науку, а Пушкин — русскую литературу, Хомякова следует признать создателем русской философии — по край-

* ЧЕРНЯЕВ АНАТОЛИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ, кандидат философских наук (кандидатская диссертация «Георгий Флоровский как историк русской философской культуры»); заместитель директора Института философии РАН по научной работе; заведующий сектором истории русской философии ИФ РАН; руководитель методологического семинара сектора истории русской философии ИФ РАН «Проблемы изучения русской мысли».

ней мере, одним из ее создателей. Значение Хомякова для русской мыслительной традиции можно сопоставить со значением Сократа для философии древнегреческой. Хомяков способствовал рождению русской философии — как в концептуальном смысле, так и в процессуальном: «Любил вести споры по сократовой методе» [6, с. 85], — вспоминал о нем А.И. Кошелев. Мемуаристы в один голос признают, что Хомякову не было равных в словесных состязаниях не только в столичных салонах и загородных усадьбах, но и на студенческих чердаках — мыслитель не отвергал приглашения даже в такие места. По свидетельству Самарина, Хомяков «отдавался каждому, кому до него было дело» [4, с. 133]. Все ищущие и сомневающиеся собирались у Хомякова, приезжали к нему в деревню, говорили с ним целые дни и ночи и уходили от него укрепленными в веру и убеждениях. В этом отношении миссию Хомякова можно сравнить со служением старцев Оптиной Пустыни, которая находится не так далеко от хомяковского имения Богучарово, располагавшегося в предместье Тулы (в 2014 г. Ленинский район Тульской области, на территории которого находится музей-усадьба Богучарово, включен в муниципальное образование г. Тула).

Вторая четверть XIX в. по праву считается золотым веком русской культуры, в том числе и культуры философской. Деятельность Хомякова следует рассматривать в контексте того процесса, который М.О. Гершензон назвал «ледоходом русской мысли» [2, с. 11], а протоиерей Георгий Флоровский — русским «философским пробуждением» [8, с. 299-420]. Хочу подчеркнуть, что это событие не только национального, но также и мирового масштаба. Можно утверждать, что Хомяков — создатель направления мысли, которое мы можем рассматривать наравне с ведущими школами постклассической европейской философии. Ведь Хомяков — современник Артура Шопенгауэра и Серена Кьеркегора, Людвига Фейербаха и Огюста Конта — мыслителей, искавших новые пути развития философии после абсолютного идеализма Гегеля, ставшего красивым, но все же финальным аккордом истории классической философии. Одно из отличий классического и постклассического периодов истории философии заключается в том, что постклассическая, или современная философия, плюралистична, она уже не имеет какого-то одного главного русла и развивается параллельными путями.

Типологически учение Хомякова хорошо вписывается в картину становления постгегелевской философии: исследователи обращали внимание на характерные элементы волюнтаризма, персонализма, философского прагматизма, роднящие хомяковскую философию с постклассическими направлениями европейской мысли. Подобно основателям последних, Хомяков отталкивался от наследия Гегеля, в философии которого видел такое же торжество пагубного «кушитского» начала,

как и в финикийской религии, и в буддизме, и в материализме — «во всех философиях, исторически и логически возникших из воззрения на неизменную последовательность видимой природы или познающего ума... Необходимость есть факт и не что иное, как факт. Независимость факта есть торжество необходимости. Дух борется и страдает; факт живет без смысла, без сознания, без страданий» [1, с. 375].

После кризиса гегельянства западная мысль ищет сущее в материи, в экзистенции, в научном познании, русская же мысль ищет сущее в религиозном опыте. И если западническая философия в России была преимущественно «философией повторения», воспроизводила идеи и сюжеты западноевропейской философии, причем с неизбежным опозданием, то философская традиция, берущая начало от Хомякова и славянофилов, вполне оригинальна и продуктивна. Среди крупнейших продолжателей линии Хомякова в философии можно указать на В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого, в богословии — протоиерея Георгия Флоровского, в социально-политической теории — классических евразийцев... По словам Н.А. Бердяева, «в России преодолевается философия как отвлеченное начало, и потому дан путь к выходу из тупика, в который зашла современная европейская философия, дана возможность преодолеть кризис философии» [1, с. 358].

В лице Хомякова русская мысль наконец-то вырвалась на свободный творческий простор из плена западных влияний — как философских, так и схоластическо-богословских. Как мы знаем, в силу определенных исторических причин русское богословие на протяжении нескольких столетий находилось в зависимости от западноевропейских теологических моделей — сначала римско-католических, а затем, со времен Петра I — протестантских. Эту ситуацию Флоровский назвал «вавилонским пленением» русского богословия, которое в тот период представляло собой «псевдоморфозу православия» [8, с. 71], то есть гибридное образование, в котором богословская форма не соответствовала духовному содержанию. Отсюда еще один образ: «богословие на сваях» [8, с. 146-152], то есть оторванное от своей первоосновы, от духовной практики Церкви. Преодоление этой проблемы было возможно лишь одним способом: через воссоединение религиозной мысли с традиционным православно-церковным этосом и новое обращение к первоисточникам святоотеческой мысли. Иными словами, через воцерковление богословия. Лидером православного богословского возрождения должен был стать человек, утвержденный в вере и обладающий сознанием, которое не было деформировано в результате обучения в иноконфессиональных коллегиях и освоения там соответствующей богословской литературы.

Все сказанное можно отнести к Хомякову. Что касается его личной праведности и благочестия как верного сына Православной Россий-

ской Церкви, то о них мы имеем столько свидетельств, что впору писать его житие. Напомню лишь некоторые, наиболее красноречивые сведения такого рода. По воспоминаниям графа Д.Е. Остен-Сакена, под началом которого юный Хомяков служил в кирасирском полку, уже тогда он вел поистине спартанский, аскетический образ жизни, строго соблюдал все посты и непременно посещал воскресные и праздничные богослужения, чем отличался от остальных офицеров, верных лишь обычаю питья французского шампанского... Крепкой духовно-нравственной основой Хомяков обязан матери — Марии Алексеевне, которая требовала от своих сыновей хранить целомудрие до вступления в законный брак — и Алексей Степанович, женившийся в возрасте 32 лет, выполнил данное матери обещание!

Наряду с выдающимся личным благочестием Хомяков отличался усердием в изучении творений отцов Церкви, ради чего специально ездил по монастырским библиотекам в поисках редких изданий и рукописей, не довольствуясь общедоступными публикациями. Таким образом, он был прекрасно знаком с патристическим наследием, которым вдохновлялся, к которому апеллировал в своих произведениях и устных дискуссиях. Парадоксально, но факт: глубоко православные по своей сути богословские труды Хомякова были восприняты как слишком смелые, нестандартные и были опубликованы в России лишь посмертно. Издание сопровождалось примечанием, где сообщалось о том, что автор не получил духовного образования и, следовательно, его идеи следует воспринимать как частные богословские мнения, а не как голос Церкви. Но, судя по всему, отсутствие семинарского образования, скорее, оказалось преимуществом Хомякова, который благодаря этому избежал форматирования мышления схоластическими иноконфессиональными моделями, увыв, господствовавшими тогда в духовных школах Российской империи. Свобода от конъюнктуры — как политической, так и церковно-корпоративной — придала произведениям Хомякова универсальность и неувядающую актуальность: «богословствование его, — писал о Хомякове П.Н. Савицкий в 1931 г. в Париже, — животрепещуще современно. На идеях его совсем не отразился тот факт, что он писал в обстановке царской России. То значение, которое он приписывал в церковной жизни не иерархии, но самому церковному народу, более отвечает условиям церкви «гонимой», чем церкви «господствующей» <...> Богословствование Хомякова — это пророческое приуготовление Церкви к тем испытаниям, которые она переживает в настоящее время» [7, с. 114-115]. Хомяков явился одним из выдающихся представителей светского православного богословия в России, и его имя, наряду с именем Флоровского, может быть названо в числе имен крупнейших православных богословов Нового времени мирового масштаба.

Одна из особенностей этой богословской традиции — стремление приблизить богословие к жизни, воспринимать догматы и истины веры как имеющие значение для практической жизни человека и общества, а не как отвлеченные схоластические аксиомы. Отсюда же и повышенный интерес к культуре, истории, философии — как к сферам, связанным с созданием Церкви как земного Тела Христова и постижением Истины. Благодаря трудам Хомякова и основанной им традиции русское богословие перестает быть «богословием на сваях», оно приобщается к русской культуре, становится ее органической частью, и в то же время в нем пробуждается интерес к общекультурным темам — так появляется русское богословие культуры. Русская философия, литература, искусство обращаются к фундаментальным религиозным темам, а русские богословы раскрывают в культуре религиозную проблематику даже там, где она не лежит на поверхности. И этот плодотворный путь проложен Хомяковым.

В личном опыте Хомякова приверженность православной вере и нравственности неотделима от верности лучшим традициям русского народа, знание жизни которого и любовь к нему Хомяков также впитал с молоком матери. По этой причине трудно дифференцировать философию, богословие и социально-политическую теорию Хомякова, ибо в их основе лежит единый опыт, одновременно духовно-религиозный и национально-культурный. С точки зрения Хомякова, без учета веры и исторического пути, пройденного русским народом, невозможно понять его настоящее и будущее, а в будущем Россию ждет исполнение мировой миссии и осуществление более высокого, чем западный, типа культуры, залогом чего должна послужить актуализация православной истины...

Не стану специально останавливаться на философско-исторических и социально-политических взглядах Хомякова. Достаточно констатировать, что они отнюдь не столь наивны и утопичны, как пытались представить его оппоненты и критики. В частности, то, что писал Хомяков о национальном характере русского народа как народа не политического, а патриархального и семейственного, о способах реализации в России народовластия, которое осуществляется «не механикой количеств, а органически, таинственно, непосредственно» [1, с. 385], о религиозном восприятии власти и ее служения, и как следствие — о неотделимости в народном сознании государства от Церкви, — всё это и сегодня необходимо знать каждому, кто желает понимать, что такое Россия, чем она живет и куда движется.

Значение Хомякова для русской философии, богословия, национального самосознания неопределимо. Всюду им заложены основы национальной традиции в русской духовной культуре. Невозможно не согласиться с утверждением Н. А. Бердяева: «Потерять всякую связь с Хомяковым значит стать беспочвенными, носимыми ветром. А дует сильный ветер,

скоро перейдет в бурю, и нужна хомяковская крепость и твердость, чтобы не снесло и не развеяло в пространствах» [1, с. 443].

В заключение хотелось бы снова обратиться к словам К. Н. Бестужева-Рюмина, цитатой из которого открывался данный доклад: «Стыд и срам русской земле, что до сих пор в Москве Собачья Площадка, где жил Хомяков, не зовется Хомяковской, и не стоит на ней его статуя!» [5, с. 5]. Увы, столетие спустя это воззвание не услышано. И, к великому сожалению, этим не исчерпывается наша неблагодарность по отношению к памяти выдающегося мыслителя. Его усадьба Богучарово, где им были написаны многие творения, куда не иссякал паломнический поток его друзей и «совопросников», в которой уже до революции 1917 г. был создан музей, ныне пребывает в плачевном состоянии.

Восстановление фамильной усадьбы Хомякова и организация там музейного комплекса, на достойном уровне представляющего жизнь и наследие великого русского мыслителя, является сегодня в высшей степени актуальной задачей, вполне сопоставимой с проектом научной подготовки и издания современного полного собрания его сочинений и писем, которым занимается Б.Ф. Егоров. Об этом можно вести речь как с точки зрения научного исследования и сохранения памяти о жизни и деятельности великого человека, что предполагает реконструкцию его жизненного мира, воплощенного в его доме и усадьбе, так и в контексте общенациональной задачи актуализации и популяризации идей Хомякова, которые ныне востребованы в высшей степени, ибо сегодня мы можем уверенно повторить слова В.Ф. Эрнста о том, что само наше «время славянофильствует» [9, с. 15].

Список литературы

1. *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ, 2007.
2. *Гершензон М.О.* История молодой России // Гершензон М.О. Избранное. Молодая Россия / Сост. С.Я. Левит. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
3. *Завитневич В.З.* А.С. Хомяков. Киев, 1902. Т. I. Кн. 2.
4. Записки Ю.Ф. Самарина // Татевский сборник С.А. Рачинского. СПб., 1899.
5. *Кошелев В.А.* Парадоксы Хомякова // Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. I. Работы по историософии. М.: Медиум, 1994.
6. Русское общество 40-50-х гг. XIX в. Часть I. Записки А.И. Кошелева / Сост., общ.ред., вступ. ст. Н.И. Цимбаева. М.: Издательство МГУ, 1991.
7. *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства: Статьи и письма / Петр Савицкий; сост., вступ. ст. К.Б. Ермишиной; подгот. текста, примеч. О.Т. Ермишина и К.Б. Ермишиной. — М.: Дом русского зарубежья имени А.И. Солженицына.

8. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009.
9. *Эрн В.* Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915.

Chernyaev Anatoly Vladimirovich,
candidate of philosophy;

deputy director of the Institute of philosophy (Russian Academy of Sciences — RAS) on scientific work;

head of the sector “History of Russian philosophy” (RAS);

head of the methodological seminar of the sector “History of Russian philosophy” (RAS) “Problems of studying Russian thought”.

chernyaev@iph.ras.ru

**THE SIGNIFICANCE OF A.S. KHOMYAKOV
FOR RUSSIAN PHILOSOPHICAL
AND THEOLOGICAL THOUGHT:
HISTORY AND PRESENT DAY**

Abstract. The author defines A.S. Khomyakov as the founder of Russian philosophy and as the initiator of a trend equal to the post-classical schools of European thought. The author considers the Slavophile tradition to be original and productive due to its reliance on religious experience. Assessing A.S. Khomyakov as an outstanding representative of secular theology, the author emphasizes the importance of his works for Russian philosophy, theology and national consciousness. *Keywords:* A.S. Khomyakov; Slavophilism; post-classical European philosophy; secular Orthodox theology.

References

1. *Berdyaev N.A.* (2007) Konstantin Leont'ev: ocherk iz istorii russkoj religioznoj mysli. Aleksej Stepanovich Homyakov [Konstantin Leontiev: an Essay from the History of Russian Religious Thought. Alexey Stepanovich Khomyakov]. Moscow: AST Publ.
2. *Gershenzon M.O.* (2015) Istoriya molodoj Rossii [History of young Russia] — Moscow–Saint Petersburg.
3. *Zavitnevich V.Z.* (1902) A.S. Homyakov [A.S. Khomyakov] Vol. 1. Book 2. Kiev.
4. *Zapiski Yu.F. Samarina* (1899) [Notes By Yu. F. Samarin] Tatevskij sbornik S.A. Rachinskogo –Tatev Collected articles of S.A. Rachinsky. Saint Petersburg
5. *Koshelev V.A.* (1994) Paradoksy Homyakova [Paradoxes of Khomyakov]. In: Homyakov A.S. Sochineniya v dvuh tomah. Raboty po istoriosofii.

- [Khomyakov A.S. Works in 2 vol. Vol. 1 Works on Historiosophy]. Moscow: Medium Publ.
6. *Russkoe obshchestvo 40-50-h godov XIX v. Chast' I. Zapiski A.I. Kosheleva* (1991) [Russian Society 40-50-ies of the XIX century. Part I. Notes by A. I.]. Moscow State University Publ.
 7. *Savitskij P.N.* Nauchnye zadachi evrazijs'tva: Stat'i i pis'ma [Scientific tasks of Eurasianism: Articles and letters]. — Moscow: Dom russkogo zarubezh'ya imeni A.I. Solzhenitsina [Russian Diaspora House after A.I. Solzhenitsin] Publ.
 8. *Florovskij G.V.* (2009) Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology]. — Moscow: Institut russkoj civilizacii [Russian Civilization Institute] Publ.
 9. *Ern V.* (1915) Vremya slavyanofil'stvuet. Vojna, Germaniya, Evropa i Rossiya [Time follows Slavophilism way. War, Germany, Europe and Russia]. Moscow.

Философское осмысление святоотеческого наследия в творчестве И.В. Киреевского и А.С. Хомякова

УДК 271.2

Аннотация. В статье проводятся параллели в обращении И.В. Киреевского и А.С. Хомякова в религиозно-философских исканиях к святоотеческому наследию. Тема философского осмысления святоотеческого наследия у Киреевского и Хомякова рассматривается здесь как синтетическая. Обосновывается мнение, что размышления Киреевского и аналогичные воззрения Хомякова можно связать со святоотеческим учением о человеке внешнем и внутреннем.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, цельное знание, соборность, святоотеческое наследие, философия.

**Бажов Сергей
Иванович**

кандидат
философских наук,
заместитель руководи-
теля сектора истории
русской философии
Института философии
РАН;
профессор кафедры
славяноведения
и культурологии
ГАСК (ИСК).

Обращение И.В. Киреевского и А.С. Хомякова в религиозно-философских исканиях к святоотеческому наследию рассматривается здесь как мотивированное поисками религиозно-философского синтеза. Сохраняет ли синтетический потенциал этих учений свою значимость и сегодня? Вопрос может быть сформулирован и иначе: имеет ли богословский дискурс (а не только христианское вероучение) значение для философской рефлексии; можно ли именно в богословской схеме увидеть ход мысли — синтетическую схему, значимую и для философии (религиозной философии)?

Дело, таким образом, не только в том, что святоотеческая традиция становится объектом исследовательского интереса в творчестве Киреевского и Хомякова, но и в том, что в святоотеческой традиции оба мыслителя находят принципы, значимые для религиозно-философской (философско-богословской) рефлексии. Вопрос, соответственно, в том, что это за принципы,

ДЛИННЫЙ КОЛОНТИТУЛ

Философское осмысление святоотеческого наследия в творчестве И.В. Киреевского и А.С. Хомякова

схемы и какое значение они имеют в религиозно-философском (философско-богословском) дискурсе.

В контексте рассмотрения философских трактовок святоотеческого наследия целесообразно обращение к проблематике оппозиции западно-христианской и восточно-христианской (византийской) традиций, неизбежно связанной со схизматическим спором, в особом ракурсе сопоставления двух типов христианской культуры как спора о предпочтительном типе христианской культуры. Можно прибегнуть к образу сравнения позиций двух верующих — духовно опытного и менее духовно опытного. Понятно, что предпочтительнее позиция первого. Какая же из сравниваемых традиций в большей мере духовно умудрённая и опытная: восточно-христианская или западно-христианская (включая её современных наследников)? Здесь могут быть приведены различные аргументы. Важен и вопрос о критериях этой духовной опытности. Косвенный аргумент — в эпоху средневековья в истории западно-христианской цивилизации были «темные века», а в истории Византии их не было, то есть не было прерывания цивилизационной традиции с неизбежной утратой наиболее сложных и тонких смыслов.

Одним из наиболее значительных явлений средневековой западно-христианской традиции стала схоластическая религиозно-философская традиция. В качестве восточно-христианского аналога западноевропейской схоластики в известной мере можно рассматривать святоотеческую традицию. Идеальной встречей, полемическим пересечением этих традиций стали паламитские споры. Характерно, что местом этих споров стала Византия, которая таким образом оказалась в большей мере восприимчива к сути этих споров в сравнении со странами западно-христианской традиции.

Должны ли интересы веры не только соотноситься с разумом, характеризоваться в свете разума и в этом смысле сочетаться с разумом, но и определяться возможностями разума первоначально в схоластике в «положительном» смысле, когда стремились доказать часть истин веры, а затем, при опоре на новоевропейский теоретический разум, в «отрицательном» смысле, так как теоретический разум неспособен обосновывать истины веры в объёме метафизического разума? Другими словами, действительно ли, в конечном счете, в нашей ориентации мы должны двигаться в границах гносеологически разумно возможного, а сумме доступного человеку знания следует придавать вид разумной системы, либо выдвигается иной принцип, что для познания в той же мере, в какой необходимо пробуждение разума, необходима и жизнь в вере, онтологическое преобразование человека в вере, что означает, не только накопление внешнего знания, но и опыт жизни в вере?

Соответственно, проблематику веры недостаточно рассматривать только в гносеологическом ракурсе проблемы соотношения веры и разума, ее следует рассматривать и в связи с практиками веры в антропологической (субъектной) онтологии. Помимо проблемы одностороннего (гносеологизированного) рассмотрения веры, (что является ошибкой не только познавательной, но и онтологической, экзистенциальной, что косвенно, а, возможно, и не только косвенно, готовило почву для «замещения» веры разумом), в западно-христианской культуре формировалась совокупность «смещённых» позиций типа противостояния рационалистически ориентированной католической схоластики и иррациональной католической мистики, что, по сути, означало перманентное наступление на позиции веры с двух сторон, и со стороны разума, закономерно пребывающего в состоянии постоянной самокритики (и в результате эволюционирующего в направлении теоретического разума), и со стороны мистицизма, в частности, выступавшего в форме мистического варианта гностицизма, способствовавшего подъёму философского пантеизма (Якоб Бёме и др.).

Именно в Византии возникла почва для сочетания наук внешних и внутренних, принципов рефлексии и духовной жизни — соответственно, особого варианта сочетания разума и веры, при котором вера не выступала в ущербном «гносеологическом» ракурсе. Западно-христианская традиция парадоксальным образом содействовала подготовке почвы для новоевропейской секулярной цивилизации. По крайней мере, отчасти это происходило потому, что в западноевропейской традиции не удалось найти в структуре человеческого знания «равновесия» веры и разума, наук внешних и внутренних.

Религиозно-философское и богословское переоткрытие синтетических образцов христианской мудрости в учениях святоотеческой традиции неслучайно, поскольку именно в этих учениях был аккумулирован духовный опыт Византии. В силу уникальных цивилизационных характеристик здесь сложился особый тип духовной и интеллектуальной жизни, который в известном смысле можно назвать синтетическим.

Нужно пояснить, что дело не в самой форме синтетизма (как известно, схоластическая философия явила даже более значительные синтетические образцы), но в типе синтеза. Если в западно-христианской схоластике тип синтетического соотношения разума и веры был того рода, что в нём вера как одна из центральных форм фигурировала преимущественно в поле гносеологических характеристик в сопоставлении с разумом, то в восточно-христианском варианте синтеза, на его высоте, необходимое соутверждение веры и разума осуществлялось в варианте двуединого синтетического принципа, в котором вера, а не разум признавалась основой христианской мудрости, и в этом смысле речь шла о при-

imate веры над разумом. С другой стороны, фактически (ибо до эксплицитного утверждения принципа дело не дошло) дело веры в известном смысле было сопряжено с делом разума, то есть наряду с утверждением принципа сущностной опоры веры на саму себя и признания в этом смысле примата веры над разумом, утверждался принцип необходимого сопряжения с разумом самоутверждающейся веры, с тем, чтобы свет веры в иных отношениях, вне сущностных пределов веры, дополнялся светом разума, поскольку альтернатива последней установки — обыкновенное невежество, соответственно, в целом опасны не только бездуховность, но и невежество.

Иные же примеры, показывающие моменты, когда византийская мысль оказывалось не на высоте собственных возможностей, когда не просто разделялись и соотносительно устанавливались, но и противопоставлялись науки внутренние и внешние, свидетельствовали о явлениях сужения сознания, утраты истинного понимания соотношения наук внутренних и внешних. Однако образцовой основой должны служить взлёты, а не спады.

Понятно, что «придумать» правильное соотношение в рассматриваемой сфере не так-то просто, первоначально оно имплицитно формируется в недрах восточно-христианской традиции, а потом и эксплицитно осваивается. В отличие от традиции западно-христианской, в восточно-христианской в её взлётах имеет место и правильная трактовка веры в онтологическом и антропологическом контекстах, выстраивается верная иерархия веры и разума, имеет место сопряжение веры и разума.

Но и здесь были проблемы, в числе которых и недоформулированность некоторых важнейших положений, их только фактический характер (так, у Григория Паламы нет эксплицитно заявленного принципа сопряжения веры и разума, он лишь фактически положен в сочетании в его дискурсе планов веры, духовно-мистического и рефлексивного богословско-философского (с мотивами аристотелизма), то есть в его творчестве оказываются совмещены принципы духовной традиции (исихазма) и богословско-философской рефлексии) [4], и тот момент, что фактическое содержание традиции было шире её взлётов, кульминации. Однако гибель Византии под ударами турок-османов привела к утрате византийского типа духовности, образованности, православной культуры с присущим им, на высоте их возможностей, сочетанием начал духовных и рефлексивных.

В средневековой Руси преимущественно усвоили основы византийского православия, а не византийский духовный и интеллектуальный синтез в полном объёме. Разумеется, на Руси узнали исихазм и глубоко усвоили эту традицию, но, по историческим обстоятельствам, вне сопряжения в едином культурном поле этой духовной традиции с изучаемыми в университетах внешними науками.

Переоткрытие темы византийского православия как актуальной для религиозно-философского и богословского поиска, начатое И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым и продолженное протоиереем Георгием Флоровским и его последователями, открыло пути развития для православного богословия и в определённом смысле для религиозной философии. Но обоснование, открытие этих перспектив, в свете которых стали лучше понятны и мотивы, и темы творчества Киреевского и Хомякова, — это уже заслуга Флоровского.

Особый сюжет — и историографический, и содержательный — это размышления Флоровского о творчестве Киреевского и Хомякова, наиболее полно изложенные в труде «Пути русского богословия». Здесь уместно сказать о двух моментах: о характеристике Флоровским творчества Киреевского и о методологической установке Флоровского, которой он придерживался в указанном труде и при характеристике творчества Киреевского, и в целом.

В отличие от большинства исследователей творчества Киреевского, выделявших у него два этапа — европейски ориентированный и славянофильский, Флоровский усматривал у Киреевского два сменяющих друг друга типа религиозной ориентации: связанный с разного рода христианскими влияниями, и второй, в котором отмечается приверженность Киреевского к святоотеческой традиции. Разумеется, Флоровский акцентирует именно второй тип религиозных размышлений Киреевского.

Вместе с тем, верный своему убеждению, что полноценной положительной оценки заслуживают лишь те воззрения, в которых отчётливо проявляется приверженность к православной церковности, Флоровский признаёт за Киреевским, даже периода ориентации последнего на святоотеческую традицию, только ту заслугу, что Киреевскому удалось лишь преодоление религиозного романтизма, но не «воцерковление» [3, с. 260]. Впрочем, учитывая распространённость установок романтической религиозности (религии чувства), это немалая похвала в устах Флоровского.

Если в адрес Киреевского Флоровский высказывает критические замечания, в частности, упрекая первого фактически в не до конца преодолённом романтизме, то Хомякова Флоровский не критикует, хотя, как верно отмечает Зеньковский, влияние романтизма испытали и Киреевский, и Хомяков. «Заметим тут же, что определение западной культуры как торжества «рационализма», обвинение в этом всего Запада, возникло в XVIII веке на Западе же, в эпоху «предромантизма» (как во Франции, так и в Германии) и перешло к русским мыслителям, как «сама собою разумеющаяся истина» [1, с. 188].

Впрочем, основания различного отношения Флоровского к Киреевскому и Хомякову вполне понятны. У Хомякова Флоровский особо ценил

учение о Церкви. В общем историческом контексте позиция Флоровского вполне понятна, он противостоял, в частности, тенденции религиозного субъективизма, явственно обозначившейся в период «нового религиозного сознания».

Не будет преувеличением утверждение, что у славянофилов наибольший интерес представляют философские взгляды родоначальников направления: И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. Обычно вклад родоначальников славянофильства в развитие русской философской мысли характеризуется как разработка христианской философии. Эта характеристика верна, но в то же время представляется слишком общей. Своеобразная, оригинальная сторона религиозной философии родоначальников славянофильства заключалась в опыте обращения к православной традиции, к святоотеческому наследию как к одному из важнейших источников для построения религиозной философии. Особенно отчётливо эта мысль была сформулирована Киреевским, который полагал, что подлинной и единственной синтетической основой религиозной философии может быть лишь выработанный в святоотеческой традиции (в «святоотеческой философии») принцип цельного знания, предусматривающий иерархическое сочетание с одной стороны — начал веры, с другой — разума и чувств.

В воззрениях родоначальников славянофильства не менее, чем общие черты, важны и разногласия. И Киреевский, и Хомяков в духе романтизма идеализировали допетровскую Русь, полагая, что ей был присущ особый древнерусский тип просвещения, основанный на православной традиции.

Вместе с тем, если Хомяков видел в древнерусском православном типе просвещения актуальный идеал, значимый и в современную славянофилам эпоху, то Киреевский был настроен более реалистично и полагал, что послепетровский период во всём его содержательном многообразии из российской истории не выбросить, влияния петровских реформ не устранить, поэтому поиск дальнейших путей развития общества, культуры, мировоззрения следует вести не в русле противопоставления допетровских и послепетровских начал русской жизни, но пытаться найти оптимальное соотношение начал допетровских, древнерусских православных, и послепетровских, европеизированных. Соответственно, Киреевский выступал против крайностей, с одной стороны, романтического идеала реставрации допетровского древнерусского православного просвещения, с другой — против тотальной европеизации России, за поиск сбалансированного пути, основанного на установлении в российском обществе, в русской культуре оптимального соотношения начал допетровских, самобытных и европеизированных, западных.

Именно указанная установка Киреевского и аналогичные установки у других славянофилов объясняли противоречивое соотношение начал консервативно-охранительных (принципы самодержавия, народности, общинности, примата морали над правом и др.) и либеральных (рассуждения о правах личности и т.п.) в социально-политическом дискурсе славянофилов. Сами славянофилы не видели в своих воззрениях этого противоречия, однако многим преемникам их уже приходилось совершать выбор: или самодержавие, или правовое государство в форме конституционной монархии и т.д.

Ещё одно важное различие в философских воззрениях Киреевского и Хомякова касается трактовок общего для мыслителей представления о формировании на основе самобытных начал просвещения нового типа, имеющего не только национальное, но и общечеловеческое значение. Различие касалось трактовки самобытных начал русской культуры. В то время как оба мыслителя рассматривали православное христианство в качестве самобытного начала русской жизни, Киреевский считал «истинно православное христианство», «святоотеческую философию» единственным самобытным началом, которое должно быть положено в основание просвещения нового типа. В сравнении с Киреевским Хомяков шире трактовал самобытные начала русской жизни, включая в них, помимо православия, ещё и «народную жизнь», и принцип общинности. Тем самым в воззрениях Хомякова намечался переход от свойственной Киреевскому «пневматологии самобытности» к разработке «социологии самобытности», которая была впоследствии подробно и основательно развита младшими славянофилами (К.С. Аксаковым, Ю.Ф. Самариным, А.И. Кошелевым, П.В. Киреевским и др.).

Здесь дело не только и не столько в различии акцентов. В этом различии акцентов приоткрываются и дальнейшие пути развития русского философского самосознания. Так, спустя десятилетия, последователь И.В. Киреевского в части признания принципиальной важности для русского богословского и религиозно-философского самосознания святоотеческой традиции, протоиерей Георгий Флоровский, размышляя об истинном значении славянофильства, противопоставлял национализм истинный, всечеловечества и национализм ложный, «культурно-исторического типа».

В философском наследии А.С. Хомякова большое место занимает критика философии Гегеля, в которой русский философ усматривал кульминацию традиционной для западной культуры односторонне-рассудочной и философско-мировоззренческой ориентации. В ходе анализа философии Гегеля предметом критического анализа Хомякова, в первую очередь, был принцип тождества понятийного мышления и бытия. Критические аргументы Хомякова развивались в духе традиции трансцендентальной

философии: философ отстаивал тезис о том, что действительность сложнее и многограннее понятия об этой действительности. Другой вывод из критических штудий Хомяковым гегелевской философии — указание на её бессубстратность: из первоначала этой философии — чистого бытия — невозможно вывести многообразие действительного бытия. По Хомякову этот недостаток можно устранить в том случае, если за основу мира, за сущее принять «волящий разум», свободно творящий дух, создающий мир в акте самопознания путём объективирования и движения воли, воплощающего идеи Бога в действительность. Эти начала в качестве основы мира характеризуются действительной полнотой, поскольку здесь мысль как полнота мира сочетается с волей — источником и деятельным началом существования мира.

Вторая важная тема критических философских размышлений Хомякова — о материализме как философском мировоззрении. Разрабатывая её, Хомяков подвергает резкой критике попытки материалистической интерпретации учения Гегеля. С точки зрения Хомякова, материализм, то есть утверждение об онтологической реальности как о материальном субстрате вообще с логической точки зрения невозможен, поскольку предметы внешнего мира, доступные ощущению, состоят из вещества, которое конечно и делимо, недоступное ощущению не может представлять собой начало материальное, вещественное.

Процесс познания, по Хомякову, начинается в вере, происходит восприятие реальных данных, которые сообщаются волей рассудку, высшей же ступенью познания является «всецелый разум». Примечательно, что вслед за представителями немецкой классической философии, различавшими рассудок и разум, Хомяков критиковал ограниченность рассудочного познания не с позиций последовательного иррационализма, как, к примеру, поступал Якоби, но с точки зрения разума. Кроме того, на гносеологические построения Хомякова, как, впрочем, и на его онтологию, существенное влияние оказывали его богословские представления — таково учение о познании истины не индивидуальным сознанием, а объединением высокодуховных личностей, связанных братской любовью. Это учение представляет собой гносеологическое измерение знаменитого хомяковского принципа соборности.

Оценивая общие построения славянофилов, необходимо учитывать, что свойственная славянофилам ориентация на идею единого человечества и признание необходимости соответствия самобытных культурных достижений определенной общечеловеческой потребности теоретически задавали диалогические рамки для проявления энтузиазма и пафоса, рожденного открытием на национальной почве культурных начал высокого достоинства. В самом деле, Киреевский неоднократно отмечал, что русский тип просвещения как раз характеризуется теми началами,

в которых испытывает нужду современная западная культура. В такой существенной взаимной соотнесенности русской и западной культур и проявлялся диалогический контекст славянофильской рефлексии. Таким образом, фоном противопоставления русской и западной культур у Киреевского было представление об их в известном смысле диалогическом взаимодействии.

На эти мысли Киреевского важно обратить внимание, поскольку в дальнейшем, в частности, в учениях Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева были предложены существенно иные концепции соотношения русской и западной культуры, России и Запада.

Киреевскому важно подчеркнуть, что недостаточно только в умозрении, интеллектуально признать в бытии духовное начало, Бога-Творца, но и в душе человека практически следует найти духовный центр. Это, собственно, личностно акцентированная антинатуралистическая и антирационалистическая онтологическая установка.

В случае с учением Киреевского о цельном знании, скорее всего, следует говорить, как предполагал ещё протопресвитер Василий Зеньковский, об ориентации Киреевского на святоотеческое учение о различных состояниях разума в случае ориентации на внешнее, естественное и в случае преобладания в нём внутренних, духовных интересов [1, с. 213].

В связи с философскими исканиями Киреевского, связанными с осмыслением святоотеческого наследия, следует сказать о ещё одном моменте. Киреевский подчёркивал, что в философии (в религиозной философии) совершенно недостаточно рассматривать традиционную для религиозной философии проблему соотношения веры и разума односторонне, а именно, в плане разъяснения различий разума и веры с целью оправдания веры перед лицом разума.

В определённых обстоятельствах не менее важна и другая сторона проблемы соотношения разума и веры — обоснование прав разума, существующего с верой. Важно подчеркнуть, что Киреевский, в определённой мере испытавший влияние эпохи Просвещения, не готов забыть и о тех истинах, которые содержатся в просветительских максимах о том, что всё в бытии должно предстать перед судом разума, о сне разума, рождающем чудовищ и др., разумеется, без забвения того, что абсолютизированный разум также становится источником серьёзных проблем, как и любое абсолютизированное относительное.

В теоретической установке разум рассматривается как автономный, самодостаточный, в противном случае нарушается само существо теоретической установки, ракурс теоретического разума утрачивается в принципе. Другое дело, рассматривается ли указанная теоретическая установка как единственно возможная также и на общефилософском философско-мировоззренческом уровне. В случае положительного от-

вета речь идёт о научном, теоретическом философском мировоззрении, сопряжённым с материализмом или с позитивистским метафизическим агностицизмом.

Но дело не только в том, чтобы усмотреть необходимость, если можно так выразиться, «двустороннего» сочетания веры и разума, но и в том, чтобы и вера и разум входили в это сочетание в истинных определениях. Важно, чтобы вера входила в это сочетание не только в гносеологическом ракурсе как источник сверхразумных истин, но и непременно бы раскрывалась жизнь человека в вере в библейском смысле как духовный источник жизни наряду с материальным. Соответственно, невозможно обойтись и без рефлексии об истинных определениях разума.

Философско-исторические воззрения Киреевского строились на сопоставлении путей исторического развития Европы и России. Своеобразие исторического пути Европы, по Киреевскому, во многом обусловил заимствованный от античности принцип формальной (отвлечённой) рациональности, повлиявший и на западноевропейское христианство. Влияние принципа формальной рациональности на западноевропейское христианство проявилось в искажении смыслов христианского учения, постепенно приведшее к схизме и другим последствиям: к реформации, к утрате христианством —искажённым, расколотым, враждующим — влияния на общество и культуру, к выходу на первый план отвлечённого разума, его развитию вплоть до возникновения, наряду с тенденцией самоутверждения отвлечённого разума, исторической тенденции его теоретического и мировоззренческого самоограничения.

Западно-христианский мир не сумел найти равновесие принципов христианской традиции и разума, к обретению этого равновесия в определённых тенденциях византийского православия двигался восточно-христианский мир, однако падение Византии привело к забвению или к маргинализации византийских восточно-христианских синтетических тенденций.

Многообразие идеологической, философской и культурной жизни в новоевропейский период Киреевский справедливо связывает с эрозией религиозной традиции и выдвижением на первый план отвлечённого разума. Вместе с тем, Киреевский далёк от рассуждения по типу «отход от христианства — возвращение к нему», хотя, разумеется, определённая доля истины в таком рассуждении есть. Как представляется, здесь нужно различать два плана рассмотрения. В одном противопоставляются вера и неверие, и тогда для религиозного философа выбор представляется вполне ясным и определённым. В другом плане на первом месте оказывается спор о путях христианской политики с целью осмысления и преодоления «исторической неудачи» христианства, секуляризации как исторической тенденции первоначально на христианском

Западе, а затем — и в других христианских странах, и в мире. Дискурс Киреевского, а впоследствии и Г.В. Флоровского преимущественно разворачивается во второй плоскости в отличие, к примеру, от воззрений Ф.М. Достоевского, в основном развивавшихся в первом русле, но не исключительно. К слову, размышления Достоевского и первого, и второго плана чрезвычайно важны.

Рассуждая о началах истинного христианства, к которому должен вернуться Запад, Киреевский опирался на православную традицию совместно с религиозной философией, православным мышлением, которое он в свою очередь намеревался утвердить на сочетании принципов святоотеческой традиции и новейших результатов западной образованности. По сути дела, Киреевский говорил о новой синтетической творческой задаче, решение которой не могло быть сведено ни к простому возвращению к традиции, ни к выдвиганию ещё одной идеологии.

В рассуждениях о цельном знании, о православном мышлении Киреевский пытался сформулировать кардинальную синтетическую идею соотношения веры и разума, традиции и разума таким образом, чтобы указанные понятия, сочетались в синтетической конструкции, взаимодействовали не взаимно разрушительным образом, что являлось задачей новой и сложной.

Следует подчеркнуть, что в осмыслении святоотеческого наследия в творчестве Киреевского и Хомякова, в учении о естественных состояниях ума и внутреннем цельном знании первого и в рассмотрении святоотеческого наследия как церковного сознания при построении философской системы, в указании на тип византийской образованности как сочетания наук — внешних и внутренней, духовной, акцент делался на синтетических аспектах святоотеческих учений, сохранивших своё значение для богословских и религиозно-философских построений в современности.

Фактически здесь очерчивалась религиозно-философская программа, складывавшаяся в русле восточно-христианской традиции, но оставшаяся имплицитной. Киреевский сформулировал философскую программу разработки «православного мышления», в которой намеревался совместить традиции — восточно-христианскую и философскую, но она осталась нереализованной.

По единодушному мнению исследователей творчества Хомякова, наиболее разработанной стороной религиозно-философских и богословских воззрений мыслителя было учение о Церкви. По Хомякову, Церковь есть целостный организм, богочеловеческое единство; видимая Церковь подчиняется Церкви невидимой. Главный принцип Церкви — не внешняя власть, а соборность как свободное единство христиан. Центральным положением гносеологии Хомякова является утверждение о том, что высшие истины открываются человеку только в Церкви.

По Хомякову, отдельная личность есть «совершенное бессилие и внутренний разлад». В духовном организме Церкви личность обретает себя в более совершенном состоянии. Как и И. В. Киреевский, Хомяков придавал большое значение теме цельности человека. И дело здесь не только в учете полноты состава сущностных сил души, хотя, разумеется, этот вопрос имеет значение, дело в правильном иерархическом построении личности, в правильном распределении сил души в центре и на периферии. И Хомяков, и Киреевский говорили об иерархическом строе сил души, используя различные пространственные образы — «горизонтальный» — центр-периферия (у Хомякова) и «вертикальный» — вера-разум-чувства (у Киреевского).

В отличие от Киреевского, уделявшего внимание проблеме соотношения веры и разума, Хомяков предпочитал говорить о противостоящем рассудку «богообразном разуме», который можно рассматривать как своеобразный сплав разума, веры и воли.

В религиозно-философских исканиях Хомякова Зеньковский усматривал определенное противоречие. С одной стороны, Хомяков стремился провести линию онтологизма в гносеологии, с другой — Хомяков широко использовал в своих работах аргументацию трансцендентализма.

В отличие от взглядов Киреевского, у которого вера рассматривается только как проблематика религиозной веры, у Хомякова вера рассматривается в двух значениях — и как религиозная вера, и как вера-интуиция в структуре познания. На трактовку у Хомякова веры в значении интуиции одним из первых обратил внимание Н.О. Лосский: «Под словом «вера» Хомяков очевидно, подразумевает интуицию, т.е. способность непосредственного понимания действительной жизненной реальности, вещей в себе. До него слово «вера» употреблялось в этом смысле в немецкой философии Якоби, а впоследствии в русской — Владимиром Соловьёвым» [2].

В заключение следует подчеркнуть, что идею цельности, синтетическую идею, можно рассматривать как ключевую в философской интерпретации Киреевским и Хомяковым святоотеческой традиции. Говоря о цельном знании, о христианском эллинизме, о синтетической формуле византийской образованности и, словно отвечая на знаменитый вопрос Льва Шестова: «Афины или Иерусалим?», и Киреевский, и Хомяков утверждают: «И Иерусалим, и Афины; и вера, и разум; и традиция, и разум; и внешние науки, и внутренние», настаивая при этом на восточно-христианском типе синтеза.

И в случае с положением Киреевского о внутреннем цельном знании, и с трактовкой Хомяковым святоотеческого наследия и церковного сознания как основы философской системы, акценты делаются на необходимости включения в состав мировоззренческого комплекса начал веры

и разума в одном отношении как иерархически выстроенных, с признанием главенства веры в утверждении религиозных смыслов, а в другом — как необходимо взаимодополнительных с признанием их автономии по отношению друг к другу. Что касается различий религиозно-философских воззрений Киреевского и Хомякова, то их нужно интерпретировать как эскизы разных вариантов религиозной философии — «персоналистического», в котором на первый план выходит проблематика личности, и «субстанциалистского», в котором на первом плане оказывается «субстанция» — духовный организм. Впрочем, различие этих вариантов религиозно-философской мысли относительно, это различие только в акцентах — на личность у Киреевского, и на «духовный организм» у Хомякова, а не на уровне принципиального содержания, поскольку и верующая личность ориентируется на духовный план бытия, и духовная субстанция значима не иначе, как в религиозной ориентации личности.

Список литературы

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: «Фолио», 2001.
2. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
3. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс: [б.и.] 1991.
4. *Хоружий С.С.* Духовная и культурная традиции в России в их конфликтном взаимоотношении. [Электронный ресурс]. — URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf(дата обращения 18.01.2018).

Bazhov Sergey Ivanovich,

PhD in Philosophy,
Deputy head of the sector “History of Russian philosophy”,
Institute of philosophy, (Russian academy of sciences — RAS);
Professor of the Department of Slavic Studies and Cultural
Studies GASK (ISK) [State University of Slavic Culture].

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE PATRISTIC HERITAGE IN THE WORKS OF I.V. KIREEVSKY AND A.S. KHOMYAKOV

Abstract. The article draws parallels between I. V. Kireyevsky and A.S. Khomyakov in their turning to patristic heritage as a result of their religious and philosophical searches. The theme of Kireyevsky's and Khomyakov's philosophical understanding of patristic heritage is considered here as synthetic. It is suggested that similar views of Kireyevsky and Khomyakov can be linked with the patristic doctrine of external and internal person.

Keywords: A.S. Khomyakov, I.V. Kireyevsky, integral knowledge, sobornost, patristic heritage.

References

1. *Zen'kovskij V.V.* (2001) *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow–Kharkov Publ.
2. *Loskij N.O.* (1991) *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow.
3. *Florovskij G.V.* (1991) *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian theology]. Vilnius.
4. *Khoruzhij S.S.* *Duxovnaya i kul'turnayatradiicii v Rossii v ix konfliktnom vzaimootnoshenii* [Spiritual and cultural traditions in Russia in their conflict relationship] Available from: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf [Accessed 18/01/2018].

Экклесиология в русском богословии: от А.С. Хомякова к священномученику Илариону

УДК 271.2

Аннотация: Автор рассматривает экклесиологические идеи А.С. Хомякова, их восприятие и развитие в трудах профессоров Московской, Казанской и Санкт-Петербургской духовных академий, а также осмысление богословских идей А.С. Хомякова в трудах сщмч. Илариона (Троицкого).

Ключевые слова: экклесиология; А.С. Хомяков; пневматология; триадология; сщмч. Иларион (Троицкий).

**Карелина Любовь
Альфредовна**
магистрант
богословского
факультета СПбГУ

Через полвека после преждевременной кончины Алексея Степановича Хомякова священник Павел Флоренский писал: «все свежее в богословии, так или иначе, преломляет хомяковские идеи» [21, с. 153]. Богословские труды Алексея Степановича, безусловно, дали импульс к раскрытию учения о Церкви в отечественном академическом богословии. Все авторы стремились прежде всего к созданию православного учения о Церкви, независимого от западных систем, опираясь на святоотеческое наследие и используя различные подходы — исторический, литургический, антропологический. Определенным итогом осмысления богословских идей Хомякова академической наукой в дореволюционный период являются экклесиологические сочинения сщмч. Илариона (Троицкого).

Экклесиологические идеи А.С. Хомякова

Главная тема богословских трудов Хомякова — экклесиология. Наиболее характерные особенности его метода и идеи, получившие дальнейшее осмысление академической наукой, следующие.

Алексей Степанович рассматривает схоластическую системность богословия как атрибут рационализма и противопоставляет ей живую веру и практическую цель. Соратник и издатель сочинений Хомякова Ю.Ф. Самарин пишет, что Церковь «не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должно верить и как должен жить каждый ее член» [15, с. 23], а Алексею Степановичу отводит роль учителя Церкви.

Вслед за католическим богословом Адамом Мелером Хомяков рассматривает Церковь как живой организм. Древние отцы Церкви чаще всего использовали в качестве яркого наглядного образа представление о Церкви как теле Христовом. В романтическом подходе близкое по смыслу понятие о Церкви как живом организме конкретизируется определенным набором свойств, важнейшее из которых — целостность.

Разделению земной и небесной Церкви в западных конфессиях Алексей Степанович противопоставляет единство внутреннего и внешнего в Церкви-организме. Источник всех конфессиональных противоречий, по мысли Хомякова, сосредоточен в принятии Западом *Filioque*. Вокруг этого он выстраивает положительное и апологетическое богословие, связанное между собой. Эгоизм католической церкви, принявшей *Filioque*, по мнению Хомякова, является нарушением любви и ограничивает ее рациональным знанием. «Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, — пишет он, — не могли уже исповедовать (так как и не могли уже постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в Самом Божестве; но должны были уже исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына» [24, с. 11-12].

«Фрагмент о Троице» свидетельствует о философском осмыслении триадологии Хомяковым, предложившим следующую схему: Бог Отец — субъект, Сын — объект, а Святой Дух — новое познание в любви. Поэтому сошествие Святого Духа в Пятидесятницу Алексей Степанович определяет как внутреннее познание истины, дарованное взаимной любовью христиан, недоступное нарушившему принцип любви Западу. Идентичность внутритроицкого действия Святого Духа и Его действия на первохристианскую общину обуславливает, по мнению Хомякова, единство Церкви и его подобие единству Пресвятой Троице.

Хомяков считает, что Церковь существует с сотворения мира и представляет собой «не множество лиц в их личной отдельности, а единство

Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» [24, с. 5]. Его определение умаляет человеческий аспект в Церкви и не связывает ее с обществом. Экклесиология Хомякова тринитарна, при этом пневматология преобладает над христологией.

Алексей Степанович считает, что главное историческое событие в жизни Церкви — Пятидесятница. Он обосновывает равное распределение индивидуальных даров Святого Духа тем, что Божественная благодать изливается не персонально на каждого присутствующего, а на всю первую общину христиан в целом. Это определяющий аргумент в критике Хомяковым папской непогрешимости, которой он противопоставляет обладающее полнотой истины коллективное сознание Церкви. Христос «не нашел нужным оставлять» Церкви «Свой Образ для изречения прорицаний (то есть сохранить ведение истины через иерархическое преемство), но «всю ее одушевил Своею любовью, дабы она имела в себе самой непререкаемую истину» [24, с. 111]. Коллективное сознание Церкви, по мнению Хомякова, выражается, прежде всего, в Церковных соборах, в частности, он пишет: «Второй Никейский Собор объявил, что Церковь, как личность живая, одушевленная Духом Божиим, имеет право прославлять Божественное величие словом, звуком и образом, она объявила свободу богопоклонения под всеми символами, какие любовь может внушить единодушию христиан» [23, с. 159].

Учение о Пятидесятнице отражается и на сакраментологии. Идея Церкви-общины позволяет Хомякову минимизировать различие между мирянами и иерархией. В Таинстве священства Хомяков признает апостольскую преемственность иерархии, а также ее право на объявление догматических решений, преимущественного служения и учительства. При этом он считает, что община активно участвует в избрании епископов и священников, а при поставлении их в древней Церкви «испрашивалось от всех братское, молитвенное содействие» [22, с. 106].

Право поучения слову Божию, по мнению Алексея Степановича, даровано Духом Святым всем христианам.

В силу приоритета внутреннего над внешним понятие кафоличности как вселенскости Хомяков заменяет соборностью как свободным единством в любви и вере. В западных конфессиях, по его мнению, связь между свободой и единством нарушена: «единство внешнее, отвергающее свободу и потому недействительное — таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства, и потому также недействительная — такова Реформа» [23, с. 183].

Оценивая западные конфессии как ереси, Хомяков, тем не менее, полагал, что к Церкви принадлежит всякий, кто, даже не зная Христа, служит воплощенной Им нравственной идее.

Учение о Церкви в богословской науке в последней трети XIX в.

Уже в 1870 г., в начале дискуссий о богословском наследии Хомякова, профессор Киевской духовной академии Василий Федорович Певницкий отмечает в качестве заслуг богословов мирян, особенно Алексея Степановича, что они указали новую апологетическую задачу религиозной науки и сами стали передовыми бойцами в деле защиты православия. «Всецело преданные православию, они призывали к защите его не одну богословскую ученость, но и философскую мысль» [14, с. 201].

В качестве недостатка экклесиологии Хомякова Певницкий, прежде всего, указывает на умаление роли иерархии и, напротив, преувеличение роли народа.

Ректор Московской духовной академии Александр Васильевич Горский внимательно изучал работы Хомякова, обсуждал их со студентами академии, но свои замечания не опубликовал. Они были изданы только после смерти автора в 1900 г. Несмотря на принципиально критическую оценку экклесиологии Алексея Степановича, в том числе неточное цитирование источников, Горский отмечал его «внутреннее практическое усвоение истины Христовой сердцем и жизнью» [6, с. 521] и признавал, что у Хомякова «хорошо раскрывается, что между Церквами не может быть унии, союза, но должно быть единство. Это не политические тела, не государства, но единое тело Христово» [6, с. 543].

По воспоминаниям ученика Горского, профессора Митрофана Дмитриевича Муретова, будущего научного руководителя священномученика Илариона (Троицкого), Александр Васильевич считал, что экклесиология — сложнейшая тема в богословии и для ее раскрытия необходимо тщательное изучение Священного Писания, творений святых отцов, истории Церкви и последовательности богослужений. Горский был уверен, что академическая наука может это сделать лучше Хомякова.

Уже в 1872 г. появилось первое историческое исследование развития самосознания Церкви — докторская диссертация будущего епископа Сильвестра (Малеванского) «Учение о Церкви в первые три века христианства» [16]. Владыка Сильвестр рассматривает Церковь как живой организм и, хотя не ссылается на Хомякова, но влияние идей Алексея Степановича заметно, особенно в определении соборности. Автор подчеркивает внутреннее единство всех членов Церкви, не настаивая на сугубом разделении пасущих и пасомых, учащих и учащихся. Однако после ревизии преосвященного Макария в КДА в 1874 г., в написанном позднее «Опыте православного догматического богословия» [17] в разделе, посвященном Церкви, епископ Сильвестр основное внимание уделяет обоснованию главенствующей роли иерархии.

В 1870-х гг. под руководством Горского в магистерской диссертации свящ. Иоанна Мансветова «Новозаветное учение о Церкви» [13] было представлено первое отечественное систематическое изложение экклесиологии, основанное на тщательном исследовании новозаветного экклесиологического материала и приложении его к различным разделам учения о Церкви. Система Мансветова и катехизисное изложение веры Хомякова отличаются не только методологией, но и основными положениями. Экклесиология Мансветова христоцентрична, он указывает на важность земной жизни Церкви и синергийность участия в спасении ее членов, индивидуальное, а не равное распределение даров Святого Духа. Традиционную пространственную кафоличность Церкви он дополняет единством временным. Наряду с определением земной Церкви как общества Мансветов использует понятие живого организма как идентичное, по мнению автора, святоотеческому телу Христову.

В конце XIX в. еще один ученик Горского, профессор Санкт-Петербургской духовной академии Алексей Львович Катанский, сформулировал принципы православной экклесиологии. Он считает, что догматическое определение Церкви является наиболее важным, а историческое и каноническое определения его уточняют. Катанский стоит у истоков отечественного литургического богословия, на котором базируется иной подход к определению Церкви. Центр церковной жизни — Евхаристия, поэтому Церковь как тело Христово связана со Святыми Дарами. Алексей Львович дает следующее определение Церкви: «таинственное тело последнего Адама, воздвигнутое своей Главою, проникнутое Духом Святым, объемлющее и связующее во едино всех на небе и на земле верных Божиих, приобщающее к себе верующих на земле через соборную апостольскую веру, через таинства и священноначалие» [11, с. 691]. Катанский рассматривает земную и небесную Церковь «как единство в двойственности и двойственность в единстве» [12, с. 457]. По его мнению, преобладание единства неизбежно приводит к умалению роли земной Церкви, что действительно характерно для Хомякова. Опираясь на труды древних святых отцов и святителя Феофана Затворника, Катанский раскрывает тринитарность экклесиологии, в которой уравниваются миссии Иисуса Христа и Святого Духа [10].

Ученик Катанского, будущий протопресвитер Евгений Петрович Аквилонов, написал два сочинения, посвященных учению о Церкви. Первое из них — «Церковь, научные определения Церкви и апостольское учение о ней как теле Христовом» [2] содержало в том числе и развитие органических идей Хомякова. Работа вызвала острую полемику в отечественном богословии и не была удостоена научной степени. Основные замечания: большое количество западных источников, рационализм рассуждений и используемая терминология. Одним из оппонентов

был епископ Сильвестр, хотя автор неоднократно ссылался на его докторскую диссертацию. Во втором сочинении «Новозаветное учение о Церкви» [1]. Аквилонов подробно раскрыл литургические основы экклесиологии, сформулированные его научным руководителем. Евгений Петрович пишет: «Литургия и Церковь, если употребим сравнение, представляют собой как бы два концентрических круга: меньший и больший по величине, но сродные по природе или как бы два мира: малый и великий, микрокосм и макрокосм» [1, с. 52]. Он цитирует святого Иоанна Кронштадтского, для которого «литургия все на свете» [1, с. 89], а так же А.С. Хомякова: «...только тот понимает Церковь, кто понимает литургию» [1, с. 90].

Наиболее авторитетным последователем идей Хомякова в конце XIX в. является митрополит Антоний Храповицкий. Владыке Антонию близок философский метод Алексея Степановича, о чем свидетельствует его магистерская работа «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» [4]. В своих более поздних сочинениях он использует утверждение Хомякова о подобии единства Церкви единству Пресвятой Троицы в контексте философско-психологического осмысления антропологии и нравственной теории догматов, противопоставляемой юрицизму Запада. Владыка Антоний считает, что «православное учение о Святой Троице является метафизическим основанием нравственного долга любви» [5, с. 16]. По мнению автора, Хомяков, оставаясь в согласии с православным богословием, «не открывает новых тайн веры, но с точки зрения вечной истины веры разъясняет новые запросы современной человеческой мысли» [5, с. 22].

Экклесиология священномученика Илариона (Троицкого)

В начале XX в. в экклесиологии будущего священномученика Илариона (Троицкого) проявляется синтез осмысления идей Хомякова в академическом богословии. Церковь — центральная тема в богословии обоих авторов. Священномученик Иларион постоянно обращается к наследию своего предшественника, цитируя во многих работах. Наибольшую ценность, по мнению священномученика Илариона, представляют полемические статьи Алексея Степановича, которые «несомненно выше стоят современного им уровня русской богословской науки, дают ей плодотворный толчок» [7, с. 76]. Близость полемических принципов Хомякова со святыми отцами древности была прослежена им в работе «А.С. Хомяков и древне-церковные полемисты». [18, с. 731-748].

По мнению священномученика Илариона, Алексей Степанович успешно применил принципы древне-церковной полемики к западным

исповеданиям, и его опыт, безусловно, должен быть полезен для современных полемистов, в частности для него самого.

Магистерская диссертация «Очерки из истории догмата о Церкви» [19] — историко-догматическое сочинение, посвященное формированию самосознания Церкви в борьбе с ересями и расколами, охватывающее период до V в. В своей речи перед защитой священномученик Иларион указывает на острую необходимость ответа протестантской науке, которая отрицает апостольское преемство иерархии, утвердившейся, по мнению протестантских авторов, в борьбе с пророками-харизматиками первых веков и изменившей первоначальное устройство Церкви. Автор считает, что «на церковной богословской науке и лежит долг дать свое изложение истории догмата о Церкви, которое можно было бы противопоставить внецерковному построению этой истории» [19, с. 7].

Экклесиологии посвящены многочисленные работы владыки Илариона, написанные параллельно с диссертацией и после ее защиты. В статье «Священное Писание, Церковь и наука» [20] он, подобно Хомякову утверждает, что «в определении Соборов мы слышим голос Церкви, которую можно считать как бы одной личностью, потому, что она оживляется единым личным Духом Божиим» [19, с. 51-52].

Священномученик Иларион утверждает, что «христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собой, что их единство можно уподобить существенному единству Лиц Пресвятой Троицы» [19, с. 3]. Это подобие, по мнению автора, является основанием соборности Церкви как единства в любви и вере, а реализуется оно благодаря послушанию иерархии. Отец Иларион считает, что «истина Церкви как бы стоит между догматом о Пресвятой Троице и христианским нравоучением» [8, с. 82].

Церковь священномученик Иларион определяет как «общество верующих в Господа Иисуса Христа Сына Божия людей, возрожденных Им и Духом Святым, соединенных в любви и под непрекращающимся воздействием Святого Духа достигающих совершенства» [19, с. 10-11]. В его определении находят отражение идеи Катанского о различии миссии Иисуса Христа и Святого Духа. Дело Христово есть создание единства в роде человеческом, а Дух Святой даёт каждому члену силы быть новой тварью и в жизни своей руководствоваться любовью. Владыка Иларион напоминает, что «у святых отцов единство церковное поставлено в неразрывную связь с Таинством Тела и Крови Христовой» [9, с. 205].

Священномученик Иларион высоко оценивает вклад Алексея Степановича в богословскую науку. Отмечая определенный рационализм его богословских рассуждений, он утверждает, что Алексей Степанович, безусловно, жил в Церкви.

Таким образом, можно сделать вывод, что к началу XX в. академическое богословие активно использовало идеи А.С. Хомякова, «преломляя» их в формировании православной экклесиологии.

- Все представители богословской науки отмечали заслуги А.С. Хомякова в апологетике и внесли свой вклад в защиту православной экклесиологии.
- Идея Церкви-организма была дополнена А.Л. Катанским принципом двуединства внутреннего и внешнего, исключаящим умаление роли земной Церкви.
- Литургическое осмысление экклесиологии вернуло определение Церкви-организма к новозаветному образу тела Христова.
- Подобие единства Церкви единству Пресвятой Троицы было использовано, прежде всего, в антропологических исследованиях и нравственном осмыслении догматов.
- Соборность как единство в любви и вере была соотнесена академической наукой не со свободой выбора, а с авторитетом иерархии.
- Пневматологический и христологический аспекты в экклесиологии были уравновешены в их двуединстве при благоволении Бога Отца.

Список литературы

1. *Аквилонев Е. свящ.* Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования». СПб., 1896.
2. *Аквилонев Е.П.* Церковь, научные определения Церкви и апостольское учение о ней как Теле Христовом. СПб., 1894.
3. *Андреев Ф.К.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. Т. 3.
4. *Антоний (Храповицкий), иером.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. СПб., 1887.
5. *Антоний (Храповицкий), митр.* Нравственные истолкования христианских догматов. Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2007.
6. *Горский А.В., прот.* Замечания на богословские сочинения А.С. Хомякова // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1900. Т. 3. № 11.
7. *Иларион (Троицкий), архим.* Письмо Д.А. Хомякову / Публ.: А. Петров // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 9.
8. *Иларион (Троицкий), свцм.* Триединство божества и единство человечества. Творения в 3 т. Издание Сретенского монастыря. Т. 2.
9. *Иларион (Троицкий), свцм.* Христианства нет без Церкви. Творения в 3 т. Издание Сретенского монастыря. Т. 2.
10. *Катанский А.Л.* О главе Церкви Христе Спасителе и Духе Св. Параклите // Церковный вестник. СПб., 1895. №18.

11. Катанский А.А. О научно-богословских определениях Церкви // Церковный вестник. СПб., 1894. № 44.
12. Катанский А.А. О постановке трактата о Церкви в науке догматического богословия // Церковный вестник. СПб. 1895. №15.
13. Мансветов И.Ф. Новозаветное учение о Церкви. Сергиев Посад, 1879.
14. Певницкий В.Ф. Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // Труды Киевской духовной академии. Киев 1869. Т. 4.
15. Самарин Ю.Ф. Сочинения: В 8 т. М., 1880. Т. 5.
16. Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872.
17. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). В 5 т. СПб., 2008.
18. Троицкий Вл. А.С. Хомяков и древне-церковные полемисты // Вера и разум. Харьков. 1911. №18.
19. Троицкий Вл. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.
20. Троицкий Вл. Священное Писание Церковь и наука. // Московские Церковные Ведомости. 1911. № 51-52.
21. Флоренский П., свящ. Около Хомякова // Богословский вестник. 2016. №7/8.
22. Хомяков А.С. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа / Сочинения: В 2 т. Т. 2.
23. Хомяков А.С. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры / Сочинения: В 2 т. Т. 2.
24. Хомяков А.С. Трактат о Церкви / Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2.

Karelina Lubov Alfredovna

master student of theological faculty of St. Tikhon Orthodox State University

ECCLESIOLOGY IN RUSSIAN THEOLOGY: FROM A.S. KHOMYAKOV TO THE HOLY MARTYR ILARION

Abstract. The author analyses the ecclesiological ideas of A.S. Khomyakov, their perception and development in the works of professors of Moscow, Kazan and St. Petersburg Theological Academies, as well as the understanding of the theological ideas of A.S. Khomyakov in the works of hieromartyr Ilarion (Troitsky).

Keywords: ecclesiology; A.S. Khomyakov; pneumatology; triadology; hieromartyr Ilarion (Troitsky).

References

1. *Akvilonov E. svyashch.* (1896) Novozavetnoye ucheniye o Tserkvi. Opyt dogmatiko-ekzegeticheskogo issledovaniya [New Testament teaching of the Church. Dogmatic and exegetical study]. St. Petersburg.
2. *Akvilonov E.P.* (1894). Tserkov. nauchnyye opredeleniya Tserkvi i apostolskoye ucheniye o ney kak Tele Khristovom [The Church, scientific definitions of the Church and apostolic doctrine of the Church as the Body of Christ]. St. Petersburg.
3. *Andreyev F.K.* Moskovskaya Dukhovnaya Akademiya i slavyanofily (Moscow Theological Academy and slavofiles). *Bogoslovsky vestnik — Theological Bulletin*, 1915. Vol. 3.
4. *Antoniy (Khrapovitskiy). iyerom.* (1887) Psikhologicheskiye dannyye v polzu svobody voli i npravstvennoy otvetstvennosti. [Psychological evidence for free will and moral responsibility]. St. Petersburg.
5. *Antoniy (Khrapovitskiy). mitr.* (2007) Npravstvennyye istolkovaniya khristianskikh dogmatov. Izbrannyye trudy. pisma. materialy. [The moral interpretation of the Christian dogmas. Selected works, letters, and materials]. Moscow: PSTGU Publ.
6. *Gorskiy A.V., prot.* Zamechaniya na bogoslovskiyeh sochineniyah A.S. Khomyakova [Notes on the theological works of A.S. Khomyakov]. *Bogoslovsky vestnik — Theological Bulletin*. 1900, vol. 3, no. 11.
7. *Ilarion (Troitskiy). arkhim.* Pismo D.A. Khomyakovu [A letter to D.A. Khomyakov]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii — Journal Of The Moscow Patriarchate.*, 2004, no. 9.
8. *Ilarion (Troitskiy). svshchm.* Triyedinstvo bozhestva i edinstvo chelovechestva. Tvoreniya v 3 t. [The Trinity of Deity and the unity of humanity. Works in 3 vol.]. Vol. 2. Sretensky monastery Publ.
9. *Ilarion (Troitskiy). svshchm.* Khristianstva net bez Tserkvi. Tvoreniya v 3 t. [There is no Christianity without the Church]. Vol. 2. Sretensky monastery Publ.
10. *Katanskiy A.L.* O glave Tserkvi Khriste Spasitele i Dukhe Sv. Paraklite [On the head of the Church, Christ the Saviour and the Holy Spirit. The Paraclete]. *Tserkovnyy vestnik — The Church Bulletin*, 1895, no. 18.
11. *Katanskiy A.L.* O nauchno-bogoslovskikh opredeleniyakh Tserkvi [On the scientific and theological definitions of the Church]. *Tserkovnyy vestnik — The Church Bulletin*, 1894, no. 44.
12. *Katanskiy A.L.* O postanovke traktata o Tserkvi v nauke dogmaticheskogo bogosloviya [On setting up a treatise on the Church in the science of dogmatic theology]. *Tserkovnyy vestnik — The Church Bulletin*, 1895. №15.
13. *Mansvetov I.F.* (1879). Novozavetnoye ucheniye o Tserkvi [New Testament doctrine of the Church]. Serгиеv Posad.

13. *Mansvetov I.F.* (1879). *Novozavetnoye ucheniye o Tserkvi* [New Testament doctrine of the Church]. Sergiev Posad.
14. *Pevnitskiy V.F.* (1869). *Rech o sudbakh bogoslovskoy nauki v nashem otechestve* [On the destiny of theological science in our country]. *Trudy Kiyevskoy dukhovnoy akademii* [Proc. of Kiev Theological Academy]. Vol. 4
15. *Samarin Yu.F.* (1880). *Sochineniya: V 8 t.* [Works: in 8 vol.]. Vol. 5. Moscow.
16. *Silvestr (Malevanskiy). arkhim.* (1872). *Ucheniye o Tserkvi v pervyye tri veka khristianstva.* [The doctrine of the Church in the first three centuries of Christianity]. Kiev.
17. *Silvestr (Malevanskiy). ep.* (2008). *Opyt pravoslavnogo dogmaticheskogo bogosloviya (s istoricheskim izlozheniyem dogmatov)* [Study in Orthodox dogmatic theology (with historical exposition of dogmas)]. 5 vol. St. Petersburg.
18. *Troitskiy Vl. A.S. Khomyakov i drevne-tserkovnyye polemisty* [A.S. Khomyakov and ancient Church polemicists]. *Vera i razum — Faith and reason.* Kharkov, 1911, no. 18.
19. *Troitskiy Vl.* (1912). *Ocherki iz istorii dogmata o Tserkvi.* [Essays on the history of the dogma of the Church]. Sergiev Posad.
20. *Troitskiy Vl. Svyashchennoye Pisaniye, Tserkov i nauka* [Holy Scripture, Church, and science]. *Moskovskiye Tserkovnyye Vedomosti — Moscow Church Gazette.*, 1911, no. 51-52.
21. *Florenskiy P. svyashch.* *Okolo Khomyakova* [Near Khomyakov]. *Bogoslovskiy vestnik — Theological Bulletin*, 2016, no. 7,8.
22. *Khomyakov A.S.* *Po povodu odnogo okruzhnogo poslaniya Parizhskogo arkhiepiskopa* [Concerning a circular regulation of the Archbishop of Paris]. *Sochineniya: V 2 t. T. 2.* [Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow.
23. *Khomyakov A.S.* *Po povodu raznykh sochineniy latinskikh i protestantskikh o predmetakh very.* *Sochineniya: V 2 t.* [Concerning various Latin and Protestant writings on subjects of faith. Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow.
24. *Khomyakov A.S.* (1994). *Traktat o Tserkvi* [Treatise on the Church]. Vol. 2. Moscow.

«Светлое Христово Воскресенье» А.С. Хомякова как пасхальная повесть

УДК 271.2

Аннотация. Автор рассматривает культурологические и религиозные причины пересказа повести Ч. Диккенса А.С. Хомяковым в ином ключе — в жанре пасхального повествования. А.С. Хомяков представлен автором как родоначальник этого жанра, традиция которого была продолжена русскими писателями XIX в., включая Ф.М. Достоевского. В статье анализируются религиозные основы русского пасхального повествования, которое понимается как явление православной культуры.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; «Светлое Христово Воскресенье», русская словесность; пасхальность; христианские типы культуры.

Общепризнано, что Алексей Степанович Хомяков внес большой вклад в развитие русской философии и богословия, но также велико и его значение для русской литературы.

Все исследователи сходятся на том, что его пасхальная повесть «Светлое Воскресенье» по сути дела является основанием и началом жанра русской пасхальной повести или пасхального рассказа.

Как установил Вячеслав Анатольевич Кошелёв [10, с. 81-105], в 1844 г. Хомяков перевел на русский язык «Рождественскую песнь в прозе» (1843) Чарльза Диккенса и издал анонимно под новым характерным заглавием «Светлое Христово Воскресенье. Повесть для детей».

Как установил Вячеслав Анатольевич Кошелёв [10, с. 81-105], в 1844 г. Хомяков перевел на русский язык «Рождественскую песнь в прозе» (1843) Чарльза Диккенса и издал анонимно под новым

Макаров Денис Владимирович
доктор культурологии,
доцент кафедры
филологии
Московской духовной
академии,
специалист Учебного
комитета Русской
Православной
Церкви

характерным заглавием «Светлое Христово Воскресенье. Повесть для детей».

Сохранив многое от оригинала, Хомяков сделал английскую «Рождественскую песнь в прозе» русской: перенес место действия в Россию, дал героям русские имена, подробно разработал русский «колорит», но главное — заменил Рождество Христово Пасхой, что изменило смысл повести.

Как отмечает В.А. Кошелев, «Пасха, праздник искупления, расположена к морали гораздо больше, чем Рождество» [10, с. 81-105].

Пасхальное время, говоря словами переложения Хомякова, «связано со всем, что есть святого в нашей вере. Это одно время в круглом году, когда каждый готов открыть другому всю свою душу, когда недруги готовы снова подать друг другу руку и забыть все прошедшее и когда все люди, высшие и низшие, равно чувствуют себя братьями в одном общем светлом торжестве!»; когда «нет той христианской души на земле, которая бы не радовалась и не приветствовала своего воскресшего Спасителя». После чудесного перерождения скряга Петр Скруг замечает, «что его душа теперь несла в себе светлую радушную улыбку и кроткое любящее чувство ко всему, что только дышит и движется на великом Божьем мире» [10, с. 81-105].

Замена Рождества на Пасху, как точно отметил Владимир Николаевич Захаров в работе «Пасхальный рассказ как жанр русской литературы» [3, с. 150], преобразила жанр: английская «Рождественская песнь в прозе» стала русской пасхальной повестью «Светлое Христово Воскресенье», в которой герои живут не только в Петербурге и в России, но и в православном мире русской жизни: радостно празднуют Пасху, красят яйца, разговляются пасхальным куличом, христосуются, а те, кому только сейчас открывается истинный духовный смысл праздника, уже не могут не жить по-христиански.

Главное, что для православного сознания воскрешение героя, его духовное преображение связано больше с Пасхой, нежели с Рождеством Христовым.

Выдающийся пушкинист Валентин Семенович Непомнящий, размышляя над соотношением праздников Пасхи и Рождества Христова в православии и католичестве, пришёл к осознанию типологии христианских культур. В результате он выделил два основных христианских типа культуры: «рождественский» и «пасхальный».

«В «рождественской» культуре, — пишет В.С. Непомнящий, — такой момент — Боговоплощение: Бог, родившись от Девы, стал, как я — Человек. И потому на Западе главный праздник — Рождество. «Нет гнезда выше орлиного, нет праздника выше Рождества», — гово-

рит немецкая пословица. Еще бы: Бог так любит меня, что сошел на Землю. Ко мне. Стало быть, я хорош таков, каков есть...».

И главный вектор движения здесь — с Неба на землю. Отсюда и главное стремление — сделать землю подобием Рая. Все в этом мире должно быть прекрасно, чисто и светло, ведь в этот мир сходит Сам Господь с Небес. Отсюда главная особенность западной культуры — стремление к созданию идеальных вещей и обожествление человека в его непреображенном виде.

«А у нас праздник праздников — Пасха. И это совсем другой подход к выбору главного торжества. В Пасхе, в Своих страданиях, в Воскресении Бог зовет меня подняться к Нему на Небо, чтобы, причастившись, стать подобным Ему, соединиться с Ним. Он предлагает мне: «Возьми свой крест и иди за мной» [6].

И вектор движения здесь уже иной — от земли на Небо: через скорби, страдания и смерть — к сиянию вечной жизни, к духовному, а в конце времен — и к телесному воскресению. Отсюда и главное стремление — к высшей правде, к Истине, к Царству Небесному, ради которого можно много претерпеть и смириться с земным несовершенством мира и человека.

«Это, как видите, абсолютно разные точки отсчета. Один идет снизу, от меня. Другой — сверху, от Бога. От Идеала. В этом разница западного и восточного христианства, хотя оба ориентированы на человека. Только одно — на такого, каков он сейчас, в его сиюминутном состоянии и условиях. Другое — на такого, каким его замыслил Бог: на его духовную перспективу и в конечном счете — на идеал человека, соотносимый со Христом» [6].

Вслед за В.С. Непомнящим этой теме уделил внимание Иван Андреевич Есаулов, одна из его книг имеет характерное название «Пасхальность русской словесности» [2].

Чтобы осознать это явление, а именно пасхальность русской культуры и литературы, в полноте, следует вернуться к истокам русской книжности и привести несколько литературных примеров с середины XI в. до XX в.

Неслучайно первое оригинальное художественное произведение, с которого начинается русская литература, — «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского — было создано как пасхальная проповедь и впервые произнесено на Пасху 1038 (49) г.

По сути дела «Слово о Законе и Благодати» является толкованием первого пасхального зачала евангелия от Иоанна, начинающего словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...» и заканчивающегося: «...ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 1-17).

Таким образом, можно с полной уверенностью утверждать, что русская литература родилась на Пасху, родилась как пасхальная проповедь. Следовательно, мы знаем день рождения русской литературы — это день Пасхи. Правда, некоторые исследователи называют и точную календарную дату — 26 марта 1038 (49) г., но так как Пасха — праздник подвижный, то нет смысла привязываться к этой дате.

Пасхальная традиция с тех пор занимает центральное место в русской литературе. Например, в «Слове о полку Игореве», наряду с призывом к объединению для защиты Русской земли, важнейшей идеей является идея духовного воскрешения князя Игоря, который «*был мертв и ожил, пропадал и нашелся. И начали веселиться*» (Лк. 15, 24), — так рассказывается в притче о блудном сыне о возвращении грешника к своему отцу. Ибо иначе ничем нельзя объяснить той радости в финале «Слова...»: «Селы рады, грады веселы...». Ибо какая может быть радость, если «Игореву храброго полка не воскресить...» [8, с. 55].

Перенесите события Игоревы похода в современность, чтобы понять всю «абсурдность» этой «радости» с земной точки зрения. Некий военачальник (генерал) взял войско и отправился в «горячую точку», и там положил все войско, сам попал в плен, а через некоторое время ему удалось сбежать из плена и вернуться на Русь. И что? Как вы думаете — как его встретит общество или Комитет солдатских матерей? «Селы будут рады и грады веселы»? Отнюдь нет.

Так почему же в «Слове о полку Игореве» Русь радуется возвращению Игоря? Потому что это возвращение произошло только в результате покаяния и духовного воскрешения князя (смотри Ипатьевскую летопись, дополняющую «Слово...»), которое смыкает вину не только с него лично, но и со всего его войска, погибшего на «несправедливой» войне не по своей воле, а по его приказу.

Значительно позже, в XIX в., идея воскрешения русского человека и России становится главной идеей второго тома «Мертвых душ» Н.В. Гоголя. Как предположил В.Н. Захаров, Гоголь сжигает второй том, «почитав, что он не справился с продолжением своей «поэмы». Вполне возможно, что так и было: ему не удалось воскресить «мертвые души» своих героев» [4]. Но идея воскрешения русского человека и России стала у Гоголя пасхальным сюжетом его «Выбранных мест из переписки с друзьями», которые завершаются главой «Светлое воскресение». Таким образом, «художественная сверхзадача второго тома «Мертвых душ» была решена в проповеднической публицистике «Выбранных мест из переписки с друзьями»» (1847 г.) [4].

Именно Пасха становится одним из ключевых эпизодов в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866 г.). Финал романа — воскрешение героя, которое происходит после Пасхи. Раскольни-

ков, как прежде евангельский Лазарь, выходит из гроба духовной смерти и одиночества, и его душа оживает, радость и любовь озаряют его сердце.

Самое важное, что преображение героя совершается после причащения Святых Таин. В эпилоге романа читаем: «На второй неделе Великого поста пришла ему очередь говеть вместе с своей казармой. Он ходил в церковь молиться вместе с другими» [1, с. 416-417]. И, как правило, это предложение остается без должного внимания. Для современного человека, даже учителя литературы, зачастую слово «говеть» ничего не означает, а в лучшем случае означает «поститься», «держать пост».

Но для современников Достоевского было не так. Как проходило говение, подробно описано, например, в романе И.С. Шмелева «Лето Господне». В дореволюционной практике начиналось говение в понедельник, длилось до субботы или воскресенья (а каторжан для этого даже на неделю освобождали от работ) и обязательно завершалось исповедью и Святым Причастием. Значит, исповедь у Раскольникова была. Но было ли раскаяние? Об этом автор не говорит, скорее, наоборот, в эпилоге писатель утверждает, что «раскаяния в содеянном» у него не было. Ну и мы не будем додумывать лишнего. Если не говорит, то значит, его и не было. Что же тогда? Исповедь без раскаяния — формальная, не даёт прощения грехов.

Надо обратиться к учению о причащении одного из апостолов Христовых — Павла. Он пишет в Первом послании к Коринфянам: «*Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание. Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает. Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром*» (1 Кор. 11, 23-32).

Значит, по апостолу Павлу, формально исповедавшийся Родион причащается «недостойно» и не «судит сам себя», поэтому и становится «судим, наказываем от Господа». Текст романа подтверждает это. После говения (читай — Святого Причастия) Раскольников сильно заболел и «пролежал в больнице весь конец поста и Святую». Он еле выжил, в самые тяжелые дни бредил и видел страшные пророческие сны-кошмары.

Но Родион не умер, так как, по словам апостола Павла, «наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром». То есть, как говорит священномученик митрополит Иларион (Троицкий), в Православной Церкви «покаяние — врачевница, из которой люди выходят со светлым, озаренным надеждой, лицом» [5, с. 112-113].

Это значит, что Достоевский находит решение вопроса о преображении-покаянии в русле канонической православной традиции, которая утверждает, что совершителем покаяния, воскресения и преобразования человека является только Сам Господь Иисус Христос.

Пасхальное преобразование героя — студента Духовной академии Ивана Великопольского, воскресение веры и переход («пасха») от греховного состояния уныния к христианским светлым чувствам радости и надежды — главное событие в рассказе А.П. Чехова «Студент» (1894 г.).

Можно рассматривать как пасхальный образ Христа в финале поэмы Александра Блока «Двенадцать» (1918 г.). Борис Пастернак заметил в романе «Доктор Живаго», что «Блок есть явление Рождества на русской почве» [7, с. 81-82]. И если говорить о его раннем творчестве, то это, несомненно, так. Но в финале поэмы «Двенадцать» намечается исход из бесконечной святочной выюги к последней в человеческой истории Пасхе.

Прозрение света Пасхи через скорби и болезни — главное событие в рассказе «Лихорадка» и в романе-эпопее «Солнце мертвых» И.С. Шмелева.

Грядущая Пасха присутствует в хронотопе романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита».

Можно приводить еще много примеров. Как отметил В.Н. Захаров, «история пасхального рассказа пока не написана, но с 80-х годов XIX в. пасхальный рассказ встречается практически у всех сколько-нибудь значительных рассказчиков» [4].

Но все то, что написали Гоголь, Достоевский, Чехов, Блок, Булгаков и многие другие русские писатели о Пасхе, было уже после Хомякова, после того, как Алексей Степанович, создавая перевод «Рождественской песни в прозе» Чарльза Диккенса, заменяет Рождество Пасхой, выражая тем самым православное пасхальное миропонимание.

Диккенс удивительно точно выразил, в чем состоит главное чудо духовного преобразования человека. Оно не в том, что Эбенезер Скрудж стал посещать храм, соблюдать посты, прочитывать молитвенное правило, делать взносы на благотворительность. Главное — произошло изменение сердца, совершилось преобразование души. Скрудж был злым, а стал добрым. И это — самое главное чудо, которое может произойти с человеком, потому что и ходить в храм, и молиться, и даже раздавать милостыню может и злой человек.

А в переводе Хомякова самое главное — это то, что преобразование души Петра Скруга совершается на Пасху, является даром Божиим, и плоды его обращены уже не только к земле, но и к Царству Небесному.

Завершается повесть призывом к читателям: «Дай-то Бог, чтобы и про каждого из нас мог всякий тоже сказать, что сумеем и мы сделать из каждого Божьего дня Светлое Воскресение каждому последнему из наших страждущих братьев... И да благословит нас на такой подвиг всей нашей жизни Господь наш, всех нас и каждого, большого и малого» [10].

Николай Бердяев говорил о Хомякове, что он «родился на свет Божий уже религиозно готовым, церковным, твердым» [9, с. 271]. Таких людей всегда мало в этом мире. И Алексей Степанович Хомяков, действительно, один из тех, с кого можно брать пример в вере и творчестве, научной деятельности и в жизни.

Список литературы

1. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.), Г.М. Фридендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] — Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990. Т. VI.
2. *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М., 2004.
3. *Захаров В.Н.* Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. Петрозаводск, 1994.
4. *Захаров В.Н.* Пасхальный рассказ как жанр русской литературы. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37163.php> (дата обращения 16.03.2019).
5. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // Голос Церкви, 1913. № 4.
6. *Непомнящий В.С.* Рождество или Пасха? [Электронный ресурс]. — URL: http://www.naslednick.ru/archive/rubric/rubric_1358.html (дата обращения: 16.03.2019).
7. *Пастернак Б.Л.* Собр. соч. в 5 т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1989–1992.
8. Слово о полку Игореве / АН СССР; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
9. *Флоровский, Георгий, прот.* Пути русского богословия / Г. Флоровский. Париж, 1983.
10. *Хомяков А.С.* Светлое Воскресенье. Повесть, заимствованная у Диккенса/ Публикация, вступление и примечания В.А. Кошелева // Москва. 1991. № 4. [Электронный ресурс]. — URL: <http://homjakov.lit-info.ru/homyakov/proza/svetloe-voskresene/glava-v.htm> (дата обращения 16.03.2019).

Makarov Denis Vladimirovich,
 PhD in Culture Studies,
 associate professor of philological department,
 Moscow Theological Academy,
 specialist of the Educational Committee of the Russian
 orthodox Church

“BRIGHT RESURRECTION OF CHRIST” BY A.S. KHOMYAKOV AS AN EASTER STORY

Abstract. The author outlines cultural and religious reasons for A.S. Khomyakov's paraphrase of Ch. Dickens' story «A Christmas Carol in Prose» in the genre of Easter narration. A.S. Khomyakov is presented by the author as the founder of this genre, the tradition of which was continued by Russian writers of the 19th century, including F. M. Dostoevsky. The author analyzes the religious foundations of the Russian Easter story, which is understood as a phenomenon of Orthodox culture.

Keywords: A.S. Khomyakov; “the Bright Resurrection of Christ”; Russian literature; Easter; Christian types of culture

References

1. *Dostoyevskiy F.M.* (1972-1990). *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 t. T. VI.* [Complete works in 30 vols. Vol. VI]. Leningrad: Nayka Publ.
2. *Esaulov I.A.* (2004). *Paskhalnost russkoy slovesnosti* [Easter groundwork of Russian literature]. Moscow.
3. *Zakharov V.N.* (1994). *Paskhalnyy rasskaz kak zhanr russkoy literatury* [Easter story as a genre of Russian literature]. *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XVIII-XX vekov — The gospel text in Russian literature of the XVIII-XX centuries.* Petrozavodsk.
4. *Zakharov V.N.* *Paskhalnyy rasskaz kak zhanr russkoy literatury* [Easter story as a genre of Russian literature]. Available from: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37163.php> (accessed 16/03/2019).
5. *Ilarion (Troitskiy).* *arkhiyep. Pokayaniye v Tserkvi i pokayaniye v katolichestve* [Repentance in the Church and repentance in Catholicism]. *Golos Tserkvi — The Voice of the Church*, 1913, no. 4.
6. *Nepomnyashchiy V.S.* *Rozhdestvo ili Paskha?* [Nativity or Easter?]. Available from: http://www.naslednick.ru/archive/rubric/rubric_1358.html (accessed: 16/03/2019).
7. *Pasternak B.L.* (1989-1992). *Sobr. soch. v 5 t. T. 3.* [Selected works in 5 vol. Vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.

8. *Slovo o polku Igoreve* [Story about Igor's regiment] (1950). Moscow — Leningrad.
9. *Florovsky, Georgi, prot.* (1983) *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Paris.
10. *Khomyakov A.S.* *Svetloye Voskresenye. Povest. zaimstvovannaya u Dikkensa* [Bright Resurrection Sunday. A story borrowed from Dickens] Available from: <http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/proza/svetloe-voskresene/glava-v.htm> (accessed 16/03/2019).

«Лоно церкви»: Экклесиология А.С. Хомякова как вершина православного этоса

УДК 271.2

желательно
совместное
фото

Аннотация: Авторы статьи анализируют экклесиологию А.С. Хомякова, проводя параллели с творениями отцов Церкви, философов-современников А.С. Хомякова и мыслителей новейшего времени. Подчеркивается христоцентричность его экклесиологии; рассматривается также понимание А.С. Хомяковым латинства и протестантизма. Авторы анализируют понятие православного этоса.
Ключевые слова: А.С. Хомяков; экклесиология; мироздание; православный этос; католицизм; протестантизм.

Океанский Вячеслав Петрович*
доктор филологических наук,
доктор философских наук,
член-корреспондент
Российской Академии
Естествознания
Океанская Жанна Леонидовна**
доктор культурологии

На страницах «Анны Карениной» Константин Дмитриевич Лёвин, прочитав «богословские сочинения Хомякова», «был поражён в них учением о церкви» [13, с. 386], а дочь великого поэта А.Ф. Тютчева назвала хомяковскую экклесиологию «звенном, благодаря которому западная религиозная мысль, измученная отрицанием и сомнением, сольётся с великой идеей церкви — Церкви истинной, православной, основанной Христом, а не церкви, понимаемой как организация государственная или общественная» [14, с. 477]. Всё творчество А.С. Хомякова, названного Ю.Ф. Самариним «учителем Церкви» экклесиоло-

* ОКЕАНСКИЙ ВЯЧЕСЛАВ ПЕТРОВИЧ — доктор филологических наук, профессор; Иваново, Ивановский государственный университет, Шуйский филиал, заведующий кафедрой культурологии и литературы; Свято-Алексеевская Иваново-Вознесенская Духовная Семинария, кафедра общих церковных дисциплин

** ОКЕАНСКАЯ ЖАННА ЛЕОНИДОВНА — доктор культурологии, профессор; Иваново, Ивановская пожарно-спасательная академия ГПС МЧС России, кафедра иностранных языков и профессиональных коммуникаций

центрично по своей сути и выражено символом соборности, исполненным *метафизическим*, а не социальным содержанием.

М. Хайдеггер, осмысляя метафизику всеобъемлющего синтеза, указывал на исторический исток её раскрытия: «Всё сущее в Бытии едино, всё сущее есть в Бытии... Бытие собирает сущее как сущее. Бытие есть соби- рание — *λόγος*... Именно то, что сущее пребывает собранным в Бытии, что сущее появляется в свете Бытия, изумило греков, прежде всего их, и только их. Сущее в Бытии, — это стало для греков самым удивитель- ным» [20, с. 177].

«Благодать, нисшедшая с неба, чтоб освятить всякий язык человеческий, — указывал на это обстоятельство А.С. Хомяков, — избрала первым своим истолкователем древнее наречие эллинов, язык свободной мысли по преимуществу» [25, с. 146]; «к Церкви Христовой примкнул новый личный элемент, новая историческая жизнь — воспитанники греческой философии» [24, с. 238]; «святитель Климент Александрийский гово- рил, что философия воспитала эллинов ко Христу» [24, с. 228], «свя- титель Иустин Философ называет Сократа, Гераклита и других наравне с Авраамом — христианами» [24, с. 221].

И. А. Ильин отмечал, что «через всю литературу христианской аске- тики... платоническое и стоическое (и чуть ли не буддийское) отвраще- ние от мира и осуждение его уживается в ней (не примиряясь!) с хисти- анским учением о благодатной устроенности мира и его божественной ведомости» [6, с. 308].

Традиция церковного «мироприятия» восходит к *экклесиологическо- му переосмыслению философии*: «...что можно знать о Боге, явно для них, — пишет о греческой мысли св. апостол Павел, — потому что Бог явил им; Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Римлянам, 1, 19–20). Гово- ря о *мире как художественном произведении Бога*, Церковь в лицах святых отцов-каппадокийцев дала свой ответ на фалесовский вопрос о сущно- сти тотальности.

Хомяков, хорошо знавший святоотеческую литературу, восхищает- ся преподобным Иоанном Дамаскиным как «величайшим из хисти- анских поэтов и, может быть, славнейшим из богословов» [23, с. 50], между тем, по замечанию отца Георгия Флоровского, «всего ближе Да- маскин к Каппадокийцам» [15, с. 231]. Глава Каппадокийской школы святитель Василий Великий говорит в «Беседах на Шестоднев»: «Мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца...»; «...целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Он каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию» [3, с. 66]. «И са- мое создание мира, его сохранение и управление возвещают величие

Божества /Премудр., 13:5/» [7, с. 3], — вторит ему преподобный Иоанн Дамаскин.

Эту же тему продолжает и Хомяков: «Мир есть творение, мысль Божия и сам по себе он представляет полную и строгую гармонию красоты и блаженства»; «Дух, нарушающий закон Божественной правды, становится, по необходимости, в состояние вражды с Божией мыслию, с гармонией мироздания, и следовательно в состояние страдания, которое было бы невыносимо, если бы оно не умерялось постоянно благостью Божией. Высшее или полнейшее выражение этого страдания — смерть...» [21, с. 358]; «От начала творения, — пишет Хомяков об ангелической предыстории мироздания, — Бог открыл Себя созданным существам целым миром явлений, понимаемых или ощущаемых; но это частное и, так сказать, внешнее откровение Его благодати, Его премудрости и Его всемогущества было неполно. Недоступное изменению, неприступное злу и искушению, нравственное существо Божие оставалось закрытым в сияющих глубинах Его бесконечности, неисследимых и непостижимых для умов конечных. Из этих умов, сотворённых свободными, некоторые спонтанным действием своей свободы возмутились против Божества» [34, с. 125-126].

Современный филолог А. М. Камчатнов, справедливо замечая, что «в писаниях основателей пустынножительства (Антония Великого, Макария Египетского и др.) нередко выражается мысль о необходимости презрения к миру, космосу, ради сбережения согласия с Богом, душевной тишины и покоя», показывает, что «для русского языкового сознания такой ход мысли был затруднителен, ибо две противоположные смысловые тенденции совершались в пределах одного слова и противоречие между миром, связанным согласием, и миром, поражённым грехом и следствием его — рознью, должно было переживаться очень остро. <...> славянский Апостол предписывал одновременно любить мир (Рим., 14, 19) и не любить мир (Ин., 2, 15)... Выход из этого противоречия русская православная мысль нашла в идее преображения мира» [8, с. 333].

Самые различные русские мыслители начала XX в. оказались особенно восприимчивы к этой идее. «Тот, кто хочет творить христианскую культуру, — пишет И. А. Ильин, — должен принять для этого и самый мир, созданный Богом» [6, с. 307]. «Православие, — отмечает на свой лад И. Л. Солоневич, — отличается от остальных христианских религий, даже и догматически, тем, что оно "приемлет мир"...» [12, с. 403]. «Истины антропологии и космологии, — указывал Н. А. Бердяев, — не были ещё достаточно раскрыты христианством вселенских соборов и учителей Церкви... Церковь космична по своей природе, и в неё входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос» [1, с. 430]. «Православие есть любовь к красоте, — подчёркивал отец Сергей Булгаков, почитав-

ший А.С. Хомякова "мужественным борцом за православие", а его творения своим "музыкальным императивом", — любовь к ней требует, чтобы вся жизнь была пронизана ею, что и составляет суть православия. Это стремление выражается в богослужении, которое нужно понимать как переживание небесной красоты, как теургическое пресуществление жизни... Русский аскетизм исходит из мотива явить на земле Царство Божие... он не отрицает мира, но всё объёмлет. Символом его является икона Богородицы на нивах (осеяющая сжатые снопы), стоявшая в келье старца Амвросия Оптинского» [5, с. 240-241].

Ещё в IV в. святитель Григорий Богослов называет «небо, землю и море» раскрытой «дивной книгой Божией», которую «надо уметь читать» [30]; по словам ученика святителя Василия Великого, святителя Григория Нисского, «Церковь есть устройство мироздания» [10, с. 17] — космические притязания обмирщённого человечества *вышли* из церковной ограды...

Церковная «космология» связана с рецепцией философского эллинизма: «Эллинизм в Церкви как бы увековечен, — отмечал протоиерей Георгий Флоровский, — введён в самую ткань церковности...» [16, с. 509]. «Мир, — согласно Хомякову, — заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальной объективностью органического и живого мира, в том святом единстве, закон которого не есть ни абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — сам Бог в откровении взаимной любви: это — Церковь» [27, с. 202]. Но такое символическое сближение «мироздания» и «Церкви» предвосхищено уже в мысли Гераклита о храмовости космоса: «...весь космос — Божий храм, разнообразно украшенный животными, растениями и звёздами» [18, с. 182].

Церковь, по Хомякову, раскрывается во времени и вечности самим Богом как «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» [22, с. 21] — разрушение церковности несёт смертоносные силы в самые недра и основания космической жизни... Дьякон Андрей Кураев находит хомяковское определение Церкви «слегка монофизитским» [11, с. 64], ибо церковность при таком понимании, скорее, *божественна*, чем *человечна* — но хорошо известно, что и святитель Василий Великий в полемике с арианами вставал на точку зрения монофизитов... [15 с. 58-59].

Против теофании экклесиоцентрической веры обращён, согласно пониманию Хомякова, всем ходом своего исторического развития западный теологический рационализм. Опровержению его притязаний в жизненном и богословском свидетельстве церковной истины посвящён цикл его апологетических сочинений, состоящий из четырёх основных работ (если не считать писем и заметок), созданных в разные годы: «Церковь

одна» (1844–1845 гг.) и три брошюры на французском языке под общим названием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853 г., 1855 г., 1858 г.), написанных «по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры», обращённых против православного понимания церковности.

«Хомяков в известных своих брошюрах мог сказать, — отмечал Н.Я. Данилевский, — что все западные христианские общества суть ереси против Церкви, в противоположность неправославным обществам восточным, которые, неправильно толкуя и понимая разные другие догматы, выраженные в символе, и тем, конечно, удаляясь от истинной церкви, о сущности самой церкви сохраняют, однако же, понятие правильное» [4, с. 200].

Природу «папизма» (или «латинства») в своих апологетических сочинениях Хомяков раскрывает прежде всего с *нравственно-этической* точки зрения, как *измену* соборному согласию Вселенской Церкви в процессе давнего (VI–XI вв.) предпочтения своего «епархиально-областного мнения» (с провозглашением его географически всемирным, общезначимым, «вселенским», «кафолическим»...) в решении догматических вопросов, начиная с «филиокве», родившегося в начале VI столетия в Испании в теологической полемике с арианством и неведомого Вселенской Церкви латинского догмата об исхождении Святого Духа ипостасно во Святой Троице не только от Отца, как было открыто во Священном Писании в самих словах Господних (Иоанн, 15, 26) и описании события Его Святого Крещения (Матфей, 3, 16), но — «и от Сына»... Этот догмат, как показывает Хомяков, сформировался на почве *таинства рационализма*, а не Откровения Божьего, изначально «вручённого Вселенской Церкви», и утвердился в истории христианского Запада отнюдь не соборно, но посредством выгодных для церковной иерархии компромиссов с королевской властью [23, с. 82–83].

Две противоборствующие ветви западного христианства — «Латинство» и «Реформу» (то есть: католицизм и протестантизм) — Хомяков рассматривает как единое, растянувшееся на века и углубляющееся во времени отступление от Вселенской Церкви, как крайнее оскудение благодатных даров по причине нераскаянного перед Богом и восточными братьями, а потому и неосмысленного ещё до глубины, *предательства взаимной любви* в лоне Господней Церкви, за что Западу пришлось заплатить потерей самой церковности и довольствоваться «религией»: «...через посредство Романизма совершился переход от учения Церкви к началу Реформы, ибо непосредственный переход от первого к последнему был невозможен» [23, с. 52]; западное христианство на своём историческом пути, по словам Хомякова, выродилось в «систему, отрицающую живое начало неизменной веры, открытой взаимной любви. Ро-

манизмом совершено это преступление, Протестантством оно унаследовано» [24, с. 194].

«Тем самым, — характеризует этот трагический процесс крупный западный психолог XX столетия К.-Г. Юнг в работе «Психология и религия», — высвободилось огромное количество энергии, которая устремилась по древним каналам любопытства и приобретательства, из-за чего Европа сделалась матерью драконов, пожравших большую часть земли. С тех пор протестантизм становится рассадником расколов и в то же самое время источником быстрого роста науки и техники, настолько привлёкших к себе человеческое сознание, что оно забыло о неисчислимых силах бессознательного... Не слишком трудно заметить, что силы подземного мира — если не сказать ада — ранее скованные и служившие гигантской постройке ума, творят ныне или пытаются создавать государственное рабство и государство-тюрьму, лишённое всякой интеллектуальной или духовной привлекательности... Всё это развитие подобно року... Несомненно одно — современный человек, будь он протестантом или нет, утратил защиту церковных стен, старательно возводившихся и укреплявшихся с римских времён... Протестант остался в одиночестве перед Богом» [32, с. 14].

Будучи современником Хомякова, апологет философского пессимизма А. Шопенгауэр отмечал, что «католицизм — это христианство, подвергшееся бессовестным злоупотреблениям, протестантизм же — это христианство выродившееся; и таким образом христианство вообще, в пределах католицизма и протестантизма, испытало ту долю, какой подвергается всё благородное, возвышенное и великое, коль скоро ему приходится существовать среди людей» [31, с. 173].

«На притязания учения, в которых нет ни глубины, ни действительной веры, ни органического начала, народы отвечают безотчётным скептицизмом, — пишет А.С. Хомяков, — нельзя их в этом винить, ибо перед лицом религиозного заблуждения горестное неверие становится доблестью» [25, с. 140]; «Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными тревожениями; стыдно становится за Церковь, до того низко упавшую, что она уже не совестится рекомендовать себя правительствам или народам, словно наёмная дружина, выторговывающая себе за усердную службу денежную плату, покровительство или почёт... Когда Церковь вмешивается в толки о булках и устрицах и начинает выставлять напоказ большую или меньшую свою способность разрешать этого рода вопросы, думая этим засвидетельствовать присутствие Духа Божьего в своём лоне, она теряет всякое право на доверие людей» [26, с. 66].

Вместе с тем, надо отметить, что самому Хомякову был совершенно чужд буржуазный пафос устройства жизни «в пределах только разума»: «Знаете ли что, — говорил он Герцену, — не только одним разумом нель-

зя дойти до разумного духа, развивающегося в природе, но не дойдёшь до того, чтобы понять природу иначе, как простое, непрерывное брожение, не имеющее цели, и которое может и продолжаться и остановиться. А если это так, то вы не докажете и того, что история не оборвётся завтра, не погибнет с родом человеческим, с планетой. <...> Как человеку надобно свихнуть себе душу, чтоб примириться с этими печальными выводами вашей науки и привыкнуть к ним!» [2, с. 388].

Однако и от «религии» Хомяков «не оставляет камня на камне»: «Все, и правители и управляемые, руководствуются Маккиавелевскою заповедью: "если бы не было Бога, следовало бы его выдумать"... Латинская идея религии превозмогла над христианскою идеею веры, чего доселе не замечают. Мир утратил веру и хочет иметь религию, какую-нибудь; он требует религии вообще. Поэтому, только в безверии и можно теперь встретить неподдельную искренность, и замечательно, что обыкновенно нападают на безверие не за то, что оно отвергает веру, в чём однако заключается его вина, а за то, что оно делает это откровенно, то есть за его честность и благородство» [25, с. 141]. «Вера, отвергая свою нравственную основу, сходит на почву рационализма; тем самым она ему сдаётся и не сегодня так завтра должна пасть под его ударами; таково неизбежное последствие самоотрицания в принципе. В этой формуле — вся история религии на Западе. Начало её — Протестантство Римское; продолжение — Протестантство Немецкое... Бог во время, Им определенное, приведёт снова Европейские племена в лоно Церкви» [24, с. 247].

Хомяковская экклезиология — христоцентрична и не приемлет никаких оснований, кроме Христа Спасителя; более того, для Хомякова «Христос есть... идея», а «не только факт» [27, с. 221] — фундамент, а не вариация. Хомяков чуток к герменевтике понятий — к этимологии, таким образом являя достойное *филологическое сопротивление новоязному забвению сущности языка*: «Этимология, — пишет он, — есть беседа с прошедшим в его существеннейшем содержании, беседа с мыслию минувших поколений... В общем слове людей или народа, т. е. языке, скрывается глубокая мудрость, высшая частного мудрования и способная часто возвращать его к легко забываемой истине» [28, с. 346]. Согласно Хомякову, «язык держит мысли под своею незаметною опекою» [27, с. 24], «язык наш вполне вещественен, не только по своей форме, но и во всех почти корнях своих, хотя он и невещественен по своему началу» [24, с. 238]; «слово есть воссоздание мира» [28, с. 334] — здесь, развивая филологические идеи К.С. Аксакова, Хомяков предвосхищает весь компендиум философского имяславия XX в. «Икона, — пишет он в работе "Церковь одна", — красками писаное имя Божие» [22, с. 40]; Церкви «принадлежит весь мир и... никакая местность не имеет особого какого-нибудь значения, но временно только может слу-

жить и служить для прославления имени Божьего, по Его неисповедимой воле» [29, с. 43]. А потому нам представляется преувеличенной и заносчивой критика хомяковского богословия со стороны таких столь ярких его наследников, как К.Н. Леонтьев и отец Павел Флоренский — если леонтьевское православие называть «филаретовским», то хомяковское в последовательной критике западной апостасии примыкает к брянчаниновской мысли и является более *традиционалистским*, чем притязания П.Я. Чаадаева и Ж. де Местра.

Пожалуй, впервые в истории Хомяков полностью демонтирует слово «религия» как западное и латинское по своему происхождению и смыслу: Церковь благодатно существует как «свобода в единстве», а не как формальная государственно-политическая или юридическая «связь», не как идеологическое рабство пусть даже самой универсальной религии. Вполне в духе хомяковского богословия пишет современный греческий мыслитель Х. Яннарас: «...главный вопрос, изучению которого современное поколение православных христиан должно посвятить себя — это вопрос внутреннего противостояния церковного Православия и западной цивилизации... По крайней мере, православное сознание должно суметь ответить на вызов западного атеизма и нигилизма, буквально подвергнувших обстрелу (что вовсе не случайно) христианство, превращённое на Западе в "религию". Критика религии со стороны Просвещения, либерализма, марксизма, фрейдизма, атеистического экзистенциализма и научного агностицизма — эта критика, с её неумолимой точностью, представляется исторически оправданной» [33, с. 226-227].

«Православное учение, — отмечал ещё полтора года назад Н. Я. Данилевский, — считает православную церковь единою спасительною. Здесь не место касаться того, как понимать это по отношению к отдельным лицам. Но смысл этого учения кажется мне таков по отношению к целым народам: неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, т. е. нет спасения и в мирском смысле этого слова» [4, с. 218-219].

Говоря об «этосе православия», отец Георгий Флоровский указывает, что один из крупнейших западных историософов А. Дж. Тойнби, назвавший христианские миры Востока и Запада «самообъясняющимися», тем самым «игнорирует трагедию разрыва христианства»: «Восток и Запад — не самостоятельные единицы... Они — *осколки* единого мира, единого христианства, которые, по божественному замыслу, не должны быть разорванными. Трагедия разделения — главная и основная проблема христианской истории»; в этом смысле «у православной Церкви осо-

бое назначение. Она — живое воплощение непрерывного Предания», которое есть «Предание неразделённой Церкви» [17, с. 278-279].

Интересно истолковывает само понятие этиоса М. Хайдеггер в знаменитом «Письме о гуманизме» к Ж. Бофре: «Этос означает местопребывание, жилище» — однако последнее не просто Домострой: «Словом "этос" именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания...» [19 с. 348]. Вершина православного этиоса сформулирована конечно же не мыслителями конца Нового времени, но апостолом любви: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя...» (Ин., 15, 13) — по мере жертвенного служения как своим страждущим крестьянам, так и заблудшим западным братьям А.С. Хомякову, не только метафизику — но подвижнику и миссионеру, принадлежит совершенно исключительное место! Не стоит ли на повестке дня нерешённый вопрос [9, с. 326-338] о его церковной канонизации?

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
2. Герцен А.И. Былое и думы: Ч. 1–5. М., 1987.
3. Григорий (Круз), инок. Мысли о Святой Троице // Храм. Журнал, посвящённый проблемам церковного искусства. Под ред. Б. Вычевского, И. Авдиева, А.С. Грушицына. М., 1991. № 1.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: «Книга», 1991.
5. Зернов Н.М. Русское религиозное Возрождение XX века. Париж, 1974.
6. Ильин И.А. О приятии мира // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1.
7. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение Православной веры. М., 1992.
8. Камчатнов А.М. К лингвистической герменевтике древнерусского слова ИМЯ // Герменевтика древнерусской литературы: В. 2 ч. Сб. 6. М., 1994. Ч. 2.
9. К вопросу о возможной канонизации А.С. Хомякова // Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник / Отв. ред.: В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко. Тула: Изд-во Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, 2003.
10. Крахмальникова З.А. В поисках обещанного Рая. Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века. М., 1993.
11. Кураев А., диак. Всё ли равно как верить? / Сб. статей по сравнительному богословию. Клин: Изд-во Братства Святителя Тихона, 1994.
12. Солоневич И.А. Народная монархия. М., 1991.
13. Толстой Л.Н. Анна Каренина // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М.: «Худож. лит.», 1978. Т. 9.
14. Тютчева А.Ф. При дворе двух императоров. Воспоминания и фрагменты дневников фрейлины двора Николая I и Александра II. М.: «Мысль», 1990.
15. Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933.
16. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1937.
17. Флоровский Г.В. Этос Православной Церкви // Флоровский Г.В. Избр. богословские статьи. М.: «Пробел», 2000.
18. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: «Наука», 1989.
19. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: «Прогресс», 1988.
20. Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8.
21. Хомяков А.С. Письма к Аксаковым // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 8.
22. Хомяков А.С. О Церкви. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1926.
23. Хомяков А.С. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
24. Хомяков А.С. По поводу разных сочинений латинских и протестантских // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
25. Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
26. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М.: «Медиум», 1994.
27. Хомяков А.С. Письмо к г. Бунзену // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М.: «Медиум», 1994. Т. 2.
28. Хомяков А.С. Письмо о философии к Ю.Ф. Самарину (Предсмертное неоконченное сочинение) // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 1.
29. Хомяков А.С. «Подвиг есть и в сраженьи...» // Русские поэты XVIII–XIX веков: Антология. М., 1985.
30. Церковь Христова: Сб. толкований и поучений из наследия св. отцов. Саранск, 1991.
31. Шопенгауэр А. Идеи этики // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М.: «Просвещение», 1993.
32. Юнг К.Г. Психология и религия // София: Издание Новгородской епархии. 1992. № 3.
33. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в Православное богословие. М., 1992.
34. Khomiakoff A.S. L'Eglise Latin et le Protestantism eau point de vu el 'Eglised' Orient. Reccueil d'articles surdes questions religeuse secritsa differentes époque seta diverses occasions. Lausanne, 1872.

Okeansky Vyacheslav Petrovich,**PhD in Philology, professor;**

Ivanovo State University, head of the department of literature and culture studies;

St. Aleksey Ivanovo-Voznesensk Theological seminary, department of general church subjects.

Okeanskaya Zhanna Leonidovna,**PhD in Culture studies, professor;**

Ivanovo fire-service academy of Ministry of emergencies, Russia, department of foreign languages and professional communications.

**“THE BOSOM OF THE CHURCH”:
ECCLESIOLOGY OF A.S. KHOMYAKOV
AS THE PEAK LEVEL OF THE ORTHODOX ETHOS**

Abstract: The authors analyze the ecclesiology of A.S. Khomyakov, drawing parallels with the works of the Church fathers, philosophers — contemporaries of A.S. Khomyakov and thinkers of modern times. The authors emphasize the Christ-centered spirit of Khomyakov's ecclesiology; they also study the views of A.S. Khomyakov concerning Catholicism and Protestantism. The concept of Orthodox ethos is also analyzed.

Keywords: A.S. Khomyakov; ecclesiology; universe; Orthodox ethos; Catholicism; Protestantism.

References

1. *Berdyayev N.A.* (1994) *Novoye Srednevekovye* [New medieval age]. In: Berdyayev N.A. *Filosofiya tvorchestva. kultura i iskusstva: V 2 t.* [Philosophy of creativity. Culture and art. In 2 vol.] T. 1. [Vol. 1]. Moscow.
2. *Gertsen A.I.* (1987) *Byloye i dumy* [Past times and thoughts]. Moscow.
3. *Grigoriy (Krug). inok.* *Mysli o Svyatoy Troitse* [Thoughts on the Holy Trinity]. *Khram. Zhurnal. posvyashchenny problemam tserkovnogo iskusstva — Temple. Magazine dedicated to the problems of Church art.* Moscow, 1991, no. 1.
4. *Danilevskiy N.Ya.* (1991) *Rossiya i Evropa: Vzglyad na kulturnyye i politicheskiye otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu.* [Russia and Europe: a Look at the cultural and political relations of the Slavic world to the Germanic-Roman world]. Moscow: Kniga Publ.
5. *Zernov N.M.* (1974) *Russkoye religioznoye Vozrozhdeniye XX veka* [Russian religious Revival of the XX century]. Paris.
6. *Ilyin I.A.* (1993) *O priyatii mira. Sobr. soch.: V 10 t.* [About accepting the world. Works in 10 vols.]. Vol. 1. Moscow.

7. *Ioann Damaskin. prep.* (1992) *Tochnoye izlozheniye Pravoslavnoy very* [Authentic statement of the Orthodox faith]. Moscow.
8. *Kamchatnov A.M.* (1994) *K lingvisticheskoy germeneytike drevnerusskogo slova IMYa* [On the linguistic hermeneutics of the old Russian word NAME]. In: *Germeneytika drevnerusskoy literatury — Hermeneutics of old Russian literature.* Vol. 2. 1994.
9. *K voprosu o vozmozhnoy kanonizatsii A.S. Khomyakova* [On the question of possible canonization of A.S. Khomyakov] (2003) In: *Dukhovnoye naslediyе A.S. Khomyakova: teologiya. filosofiya. etika: Yubileynyy sbornik — Spiritual heritage of A.S. Khomyakov: theology, philosophy, ethics: jubilee collected articles.* Izd-vo Tul'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. L. N. Tolstogo [Proc. of Tula State Pedagogical University after L. Tolstoy.
10. *Krakhmalnikova Z.A.* (1993) *V poiskakh obeshchannogo raya. Ocherki po istorii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi XX veka* [In search of the promised Paradise. Essays on the history of the Russian Orthodox Church in the XX century]. Moscow.
11. *Kurayev A. diak.* (1994) *Vse li ravno kak verit?* [Does it matter how to believe?]. In: *Sb. statey po sravnitel'nomu bogosloviyu.* [Collected articles on comparative theology]. Klin: Bratstvo Svyatitelya Tikhona Publ.
12. *Solonevich I.L.* (1991) *Narodnaya monarkhiya* [The people's monarchy]. Moscow.
13. *Tolstoy L.N.* (1978) *Anna Karenina. Sobr. soch.: V 22 t. T. 9.* [Works in 22 vol. Vol. 9]. Moscow: Khudozh. lit. Publ.
14. *Tyutcheva A.F.* (1990) *Pri dvore dvukh imperatorov. Vospominaniya i fragmenty dnevnikov freyliny dvora Nikolaya I i Aleksandra II* [At the court of two Emperors. Memoirs and fragments of diaries of ladies-in-waiting of the court of Nicholas I and Alexander II]. Moscow: Mysl Publ.
15. *Florovskiy G.V.* (1993) *Vostochnyye ottsy V–VIII vekov* [Eastern fathers of the V-VIII centuries]. Paris.
16. *Florovskiy G.V.* (1937) *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology]. Paris: YMCA-PRESS.
17. *Florovskiy G.V.* (2000) *Etos Pravoslavnoy Tserkvi* [Ethos of the Orthodox Church]. Moscow: Probel Publ.
18. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1: Ot epicheskikh teokosmogoniy do vzniknoveniya atomistiki.* [Fragments of the early Greek philosophers. Part 1: From the epic of teocosmogony to the emergence of atomic theory] (1989). Moscow: Nauka Publ.
19. *Heidegger M.* (1998) *Pismo o gumanizme* [Letter on humanism]. In: *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [Problem of human being in western philosophy]. Moscow: Progress Publ.
20. *Heidegger M.* (1993) *Chto eto takoye — filosofiya?* [What is it — philosophy?]. *Voprosy filosofii — The Questions of philosophy.* 1993, no. 8.

21. *Khomyakov A.S.* (1900) Pisma k Aksakovym [Letters to the Aksakovs]. Poln. sobr. soch.: V 8 t. T. 8. [Complete works in 8 vol. Vol. 8]. Moscow.
22. *Khomyakov A.S.* (1926) O Tserkvi (About the Church). Berlin: Evraziyskoye knigoizdatelstvo Publ.
23. *Khomyakov A.S.* (1900) Po povodu broshyury g-na Loransi [About Mr. Laurentie's brochure]. Poln. sobr. soch.: V 8 t. [Complete works in 8 vol. Vol. 2]. Moscow.
24. *Khomyakov A.S.* (1900) Po povodu raznykh sochineniy latinskikh i protestantskikh [About different Latin and Protestant writings]. Poln. sobr. soch.: V 8 t. [Complete works in 8 vol. Vol. 2]. Moscow.
25. *Khomyakov A.S.* (1900) Po povodu poslaniya arkhiepiskopa parizhskogo [Concerning the epistle of the Archbishop of Paris]. Poln. sobr. soch.: V 8 t. [Complete works in 8 vol. Vol. 2]. Moscow.
26. *Khomyakov A.S.* (1994) Neskolko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu broshyury g. Loransi [A few words of an Orthodox Christian about Western confessions. About the brochure by Mr. Laurentie]. Soch.: V 2 t. T. 2: Raboty po bogosloviyu. [Works in 2 vol. Vol. 2: Works on theology]. Moscow: Medium Publ.
27. *Khomyakov A.S.* (1994) Pismo k g. Bunzenu [A letter to m-r Bunzen]. In: *Khomyakov A.S. Soch.:* V 2 t. [Works in 2 vol. Vol. 2: Works on theology]. Moscow: Medium Publ.
28. *Khomyakov A.S.* (1900) Pismo o filosofii k Yu. F. Samarinu (Predsmertnoye neokonchennoye sochineniye) [Letter on philosophy to Yu. F. Samarin (unfinished deathbed essay)]. Poln. sobr. soch.: V 8 t. [Complete works in 8 vol. Vol. 1]. Moscow.
29. *Khomyakov A.S.* (1985) «Podvig est i v srazheni...» [There's a feat in a battle...]. In: *Russkiye poety XVIII–XIX vekov: Antologiya* [Russian poets of the XVIII–XIX centuries: an anthology]. Moscow.
30. Tserkov Khristova: Sb. tolkovaniy i poucheniy iz naslediya sv. ottsov [The Church of Christ: Collection of interpretations and teachings from the heritage of the Holy fathers] (1991). Saransk.
31. *Schopenhauer A.* (1993) Idei etiki [The ideas of ethics]. In: *Schopenhauer A. A. Izbrannyye proizvedeniya* (Selected works). Moscow: Prosveshcheniye Publ.
32. *Yung K.G.* Psikhologiya i religiya [Psychology and religion]. Sofiya: Izdaniye Novgorodskoy eparkhii — Sohpiya. Edition of Novgorod diocese. 1992, no. 3.
33. *Yannaras Ch.* (1992) Vera Tserkvi: Vvedeniye v Pravoslavnoye bogosloviye [Faith of the Church: an Introduction to Orthodox theology]. Moscow.
34. *Khomiakoff A.S.* (1872) L'Eglise Latin et le Protestantism eau point de vu el 'Eglised 'Orient. Recceuil d'articles surdes questions religeuse secritsa differentes époque seta diverses occasions. Lausanne.

ХРИСТИАНСКАЯ СОБОРНОСТЬ
И ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНОСТИ ЕЁ ПРОЕКЦИИ
НА ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

DOI: 10.23681/598908

Реализация идей соборности А.С. Хомякова в деятельности поместного собора 1917–1918 гг.

УДК 271.2

Аннотация. Автор анализирует понимание соборности как единения епископата, духовенства и мирян, в чём А.С. Хомяков видел отличие православия от католицизма. В статье комментируются поступавшие в последние годы жизни А.С. Хомякова предложения о созыве Поместного Собора, что предшествовало идее восстановления Патриаршества. Автор рассматривает историю созыва и проведения Поместного собора 1917–1918 гг., в котором был уравновешен принцип соборности и иерархичности.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; соборность; Поместный собор 1917–1918 гг.; восстановление Патриаршества.

А.С. Хомяков ввел в научно-богословский оборот понятие «соборность». На соборный характер Церкви указывает и «Символ веры», но само понятие «соборность» многоаспектно. Сам А.С. Хомяков писал: «Церковь называется единою, святою, соборною (кафолическою и Вселенскою) и апостольскою, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святятся всё человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность её состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех её членов, по всей земле признающих ее» [21, с. 69]. В этом понимании соборности подчеркивается вселенский характер Церкви.

По словам правоведа священника Павла Верховского, «в богословских трудах А.С. Хомякова самое дорогое для канониста — это его определение Церкви,

**Адамов Михаил
Алексеевич**
кандидат
исторических наук,
преподаватель
кафедры церковно-
исторических
дисциплин,
Курская духовная
семинария

и в нем — точное и ясное раскрытие соборности Церкви как ее самого существенного свойства» [4, с. 4].

По словам автора единственной на данный момент монографии о Поместном Соборе 1917–1918 гг. католического священника Иакинфа Дестервиля, «в русском богословии Церковь по природе своей соборна: именно Собор являет сущность Церкви» [5, с. 8].

Говоря о соборах, отвергнутых Православной Церковью, А.С. Хомяков пишет: «Почему же отвергнуты эти соборы, не представляющие никаких наружных отличий от Соборов вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви «всем церковным народом», тем народом и в той среде, где в вопросах веры нет различия между грамотеем и невеждой, церковником и мирянином, мужчиной и женщиной, государем и поданным, господином и рабом; где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар видения, младенцу дается слово премудрости, безграмотный пастух обличает и отвергает ересь своего епископа, дабы все были едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в основе самой идеи Собора» [18, с. 166]. И здесь важно выделить еще один аспект соборного характера Церкви в понимании А.С. Хомякова, а именно равноправие всех её членов, вне зависимости от половой или национальной принадлежности, а также от принадлежности к той или иной ступени церковной иерархии.

Здесь во многом можно видеть перефразирование мысли послания апостола Павла к Колоссянам: «Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колос. 3, 8).

А.С. Хомяков пишет о важности соответствия Соборов Преданию Церкви: «Вся Церковь принимала или отвергала определения Соборов, смотря по тому, находила ли их сообразными или противными своей вере и своему Преданию, и присваивала название Соборов Вселенских тем из них, в постановлениях которых признавала выражение своей внутренней мысли» [18, с. 134].

А.С. Хомяков писал, что соборное единство — это, прежде всего, нравственное и духовное объединение, в котором иерархический принцип не подавляет соборный: «Единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы, единство, в котором, при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств, никто не порабощается, но все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом — единство по бла-

годати Божией, а не по человеческому установлению, таково единство Церкви» [19, с. 429].

Под соборностью А.С. Хомяков прежде всего понимает свободное духовное единение людей, в котором не отрицается начало иерархичности. Соборность — это единение епископата, духовенства и мирян. И в этом балансе принципов соборности и иерархичности А.С. Хомяков как раз и видел отличие православия от католицизма, в котором иерархичность — и в особенности власть папы — получила доминирующее влияние. Хомяков пишет о сущности католицизма: «В сущности, для него Церковь состоит в одном лице, в папе; под ним — аристократия его чиновников, из числа которых высшие носят многозначительное название князей Церкви; ниже толпится чернь мирян, для большинства которых невежество обязательно...» [18, 164].

Алексей Хомяков также считал, что «Собор выражает идею собрания не только в смысле проявленного видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве» [20, с. 326].

Понимание Собора не только как реального собрания, но и как потенциальной возможности было особенно актуально для Синодального периода Русской Церкви, когда Соборы не собирались более 200 лет. Русская Православная Церковь в досинодальный период периодически собиралась на свои Соборы. В ключевые моменты русской истории они помогали организоваться Церкви. Так, Собор 1274 г. помог Русской Церкви организоваться и укрепить церковную дисциплину после разорения Батыева и монголо-татарских нашествий. На Соборах (1547 и 1549 гг.), прошедших в первые годы царствования Ивана Грозного, было канонизировано большое число русских святых.

При Петре I было упразднено Патриаршество и отменены Поместные Соборы. Одновременно с этим на протяжении XVIII в. идет упразднение выборности духовенства. Окончательно она отменяется в конце XVIII в. [15, с. 606-608]. То есть теперь миряне были практически полностью отстранены от участия в делах Церкви. В первой половине XIX в. эти тенденции в государственно-церковных отношениях продолжали набирать обороты. Характерно, что на всем протяжении жизни А.С. Хомякова, как и за 100 лет до него, Русская Церковь не собирала Соборов. И в этой исторической ситуации его творчество, в котором концепт «соборность» имел ключевое значение, приобретало особый смысл идеи, отвечающей чаяниям многих сторонников реформирования жизни Русской Православной Церкви.

А.С. Хомяков оценивает синодальную систему неоднозначно, по сути, он не являлся ее критиком: «Низложен был патриарх; но это совер-

шилось не по воле государя, а по суду восточных патриархов и отечественных епископов. Позднее на место патриарха учрежден был Синод; и эта перемена введена была не властью государя, а теми же восточными епископами, которыми, с согласия светской власти, патриаршество было в России установлено» [18, с. 117].

А.С. Хомяков пишет в ответ тем, кто заявляет, что в России Церковь подчинена императору: «Никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос — ее Глава, и другого она не знает» [18, с. 114].

Далее А.С. Хомяков говорит о том, что император в России не занимается вопросами вероучения и именно поэтому не является главой Церкви.

Собственно, о немедленном возрождении созыва Соборов А.С. Хомяков не писал, но уже в последние годы его жизни и в ближайшие годы после его смерти впервые была озвучена идея возрождения Поместных Соборов.

В примечаниях к изданию богословских трудов А.С. Хомякова сказано: «Говоря о значении богословия А.С. Хомякова для последующей жизни православия, следовало бы, наверное, в первую очередь иметь в виду историю Русской Церкви от восстановления патриаршества до сего дня. Очевидно, например, присутствие идеи «соборности», связывавшейся с именем Хомякова, в деятельности Поместного Собора Русской Церкви 1917–1918 гг. (тем более что некоторые из его организаторов — архиепископ Антоний Храповицкий, Д.Ф. Самарин — прямо считали Хомякова своим учителем, другие относились к нему более критически, но с глубоким уважением); но такие вопросы, как значение и организация соборов, участие не епископов в церковном управлении, и сейчас принадлежат к самым дискуссионным, — так что о необходимой для научного изучения исторической дистанции не приходится говорить до сих пор» [10, с. 340].

Поступавшие в последние годы жизни А.С. Хомякова предложения о созыве Поместного Собора предшествовали идее возрождения Патриаршества, о котором стали говорить несколько позже. В 1858 г. обер-прокурору Синода А.П. Толстому поэт В.М. Жемчужников подал записку «О настоящем положении Православной Российской Церкви» [7, с. 128–137]. В ней он помимо прочего предлагает созвать Поместный Собор. Характерно, что святитель Филарет (Дроздов) в отзыве на эту записку пишет, что Поместный Собор принесет пользу, если он будет проведен «искусно и верно» [11, с. 117]. То есть святитель не отвергал саму идею созыва Собора.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) в 1862–1865 гг. писал: «По настоящему, затруднительному положению Всероссийской Церкви, созва-

ние Собора сделалось решительной необходимостью» [8]. Идея возобновления созыва церковных Соборов продолжала затем развиваться в общественной дискуссии пореформенного периода.

В 1880-х гг. по инициативе обер-прокурора К.П. Победоносцева, который был противником созыва Соборов, все же был проведен ряд общих собраний епископов соседних епархий. На них рассматривались вопросы миссионерского характера. Они прошли в Киеве (сентябрь 1884 г.), в Казани (июль 1885 г.) и Иркутске (июль–август 1885 г.).

По-настоящему вопрос о возобновлении созыва Соборов в России встал в период Первой русской революции. И тема Поместного Собора вызвала оживленные дискуссии. Даже среди сторонников созыва Собора острую полемику вызвал вопрос о том, необходимо ли приглашать на Поместный Собор кого-либо кроме епископата, то есть приходское духовенство и мирян. Ради выяснения мнения епархиальных архиереев был организован сбор их отзывов. Большинство епископов высказались либо за доступ духовенства и мирян с существенными ограничениями (без права голоса и т.п.), либо за полный запрет их участия в Соборе. Резко отрицательно по этому поводу высказался епископ Вольнский Антоний (Храповицкий): «Настойчивые домогательства текущей литературы о включении в состав Собора выборных от белого духовенства и мирян путем всеобщей подачи голосов представляют собой прямой сколок с парламентских выборов республиканских государств, но стараются обосновать себя на церковных канонах» [12, с. 158].

Впрочем, были и прямо противоположные мнения. Так, епископ Архангельский Иоанникий (Казанский) писал: «Предстоящий Собор, как Собор Всероссийской Церкви, должен быть «всецерковным», т.е. состоять из епископов, клира и мирян, и средоточием, и единением всех лучших сил данного времени: иерархии, клира и мирян. Только в таком общественном составе Собор будет живым общением всех православных россиян в духе любви и единства, и будет обладать жизненностью и высоким нравственным авторитетом» [12, с. 377]. Еще категоричнее выразился епископ Владимирский Никон (Софийский): «Устранение мирян от участия в Соборе еще больше отдалит их от Церкви, и Собор будет не в пользу, а во вред Церкви» [12, с. 377]. В дальнейшем вопрос о созыве Поместного Собора обсуждался в рамках Предсоборного Присутствия (1906 г.) и Предсоборного Совещания (1912–1914 гг.). Но, несмотря на обширные труды и достаточно подробно проработанные вопросы, Поместный Собор так и не был созван в царствование Николая II.

Реальная подготовка к проведению Поместного Собора начинается уже после Февральской революции. Последний обер-прокурор, а затем министр исповеданий Временного Правительства, активнейший участник Поместного Собора 1917–1918 гг. А.В. Карташев пишет об уча-

стии в нём мирян: «Этот вопрос об устройении нашей церковной жизни, изуродованной Петром Великим, является не каким-то «поповским делом», а основным вопросом нашего гражданского национального строительства. И ради этого мы, миряне, должны понять и поднять его на свои плечи вместе с иерархией» [9, с. 521].

Долгожданный Поместный Собор начался 15 августа 1917 г. по старому стилю, на праздник Успения Божией Матери, и его работа продолжалась до 7/20 сентября 1918 г. За этот период прошли три сессии: первая — с 15/28 августа по 9/22 декабря 1917 г., вторая — с 20 января / 2 февраля по 7/20 апреля, третья — с 6/19 июля по 7/20 сентября 1918 г. Это был во всех отношениях уникальный Собор не только для Русской, но и для других Православных Церквей. И прежде всего благодаря беспрецедентному количеству мирян, участвовавших в Соборе.

На первую сессию Собора прибыло 564 участника. Из них 80 епископов, 22 представителя монахов, 163 представителя белого духовенства (священники, дьяконы и псаломщики), но, что самое примечательное, 299 мирян, которые таким образом составили большинство соборян. Как писал А.В. Карташев, здесь собрались не простые миряне, а лучшая в духовном и образовательном плане их часть: «Полная соборность требует участия в ней вместе с епископатам и духовенства, и мирян, и монашества. Но пусть это будут миряне истинно-церковного ценза по вере, благочестию и богословскому разуму» [9, с. 521]. На решение допустить к участию в Соборе такое количество мирян повлияли и революционные события Февральской революции, после которой участие мирян ассоциировалось с началами демократии, свободы и либерализма, а сугубо архиерейский Собор представлялся пережитком недавно свергнутой монархии.

Но надо сразу отметить, что принцип соборности и иерархичности на Поместном Соборе 1917–1918 гг. был уравновешен. Решения, принятые общим заседанием Поместного Собора, на котором при голосовании мирянин имел равный голос с епископом, передавались затем для окончательного утверждения в Совещание епископов. Как об этом пишет современный исследователь Поместного Собора 1917–1918 гг. А.Л. Беглов, «признание за клириками и мирянами права участия в Соборе вместе с епископами реализовывало идею единства-соборности всех церковных групп, всех церковных «сословий», Собор оказывался зримым воплощением такого единства» [2, с. 57].

Решения Поместного Собора в этих условиях становились не мнением какой-либо одной группы (епископат, духовенство или миряне), но результатом синтеза мнений сотен представителей разных сословий. Как пишет участник этого Собора митрополит Анастасий (Грибановский), «соборная работа сама по себе представляет для наблюдателя

очень поучительное зрелище. Здесь каждому сосуду находится соответствующее употребление, каждый талант получает и оправдывает свое назначение» [1, с. 532]. Это было особенно важно в условиях размежевания (между духовенством и мирянами, между приходским духовенством и епископатам, между священнослужителями и церковнослужителями) как объединяющее начало. Особенно это было важно в условиях разгоравшейся гражданской войны, которая несла разделение между различными социальными группами российского общества.

А.Л. Беглов по этому поводу отмечает: «Исключительность положения Собора определяла и исключительное его устройство. Собор охватывал все слои и группы населения России. Его членами по должности или по выбору своих корпораций были представители органов государственной власти, армии, научного мира, монашества» [2, с. 57]. Это и стало проявлением соборного начала Русской Церкви.

По словам участника Поместного Собора князя Г. Трубецкого, «в основу всех преобразований было положено то самое начало, которое олицетворялось Собором: начало соборности... Тесное общение епископов, клира и мирян на Соборе способствовало упрочению этого внутреннего начала, которое и нашло себе выражение в постановке указанных выше преобразований» [17, с. 480].

Среди самых важных решений Собора, имевших большое значение для последующего периода, следует отметить возрождение решением от 4(17) ноября 1917 г. патриаршества [6, с. 90].

Следует сказать и о сделанном избранному Патриарху Тихону предложении тайно назначить себе нескольких местоблюстителей. Это впоследствии способствовало преемственности церковной власти, когда в условиях гонений не было возможности собрать Поместный Собор.

Среди важных решений Поместного Собора 1917–1918 гг. следует отметить решение о дальнейшем регулярном проведении Соборов. Хотя в советское время их проводили крайне редко, но в Синодальный период они не проводились вообще. Священник Иакинф Дестервиль пишет: «Самым памятным постановлением Собора стало восстановление патриаршества. Однако главным и наиболее новаторским его решением было возрождение самого соборного института как обычного способа управления Церковью, а также введение на всех уровнях церковной жизни принципа соборности, который касается значения Соборов в жизни Церкви, функций предстоятеля, и в особенности роли мирян» [5, с. 8].

Помимо этого Собор разработал и утвердил Приходской устав. Как пишет А.В. Карташев, «Символом воплощения, начиная с первичной ячейки церковного союза, существенного для православия начала «соборности», которым мы с правом хвалимся и пред латинством, и пред протестантизмом, но которое неясно разумеем и часто попираем, то в ду-

хе обычного у нас латинского клерикализма, то в духе светского языческого бюрократизма. Утверждение закона о приходской организации было венцом желаний ряда поколений церковно-общественных мыслителей и писателей, преимущественно из славянофилов, которые соединяли с идеей прихода даже преувеличенные представления об её практических возможностях в жизни народа и государства» [9, с. 520]. Мысль А.В. Карташева во многом перекликается с процитированными выше высказываниями А.С. Хомякова.

В принятом «Приходском уставе» роль мирян значительно повышалась. Но при этом подчеркивалось, что их деятельности стоит под руководством духовенства и епархиального архиерея: «Забота об этом и дает возможность и простор каждому приложить свои силы и способности как лучше трудиться во спасение своей души для Христа: один в Богослужении и храме, другой в благотворительности, третий в просвещении, иной в увещаниях и обличениях заблудившихся и т. д., по Апостолу» [14, с. 5]. Отметим, что это был самый большой по объему документ, принятый Поместным Собором. В начале обсуждения этого документа специально образованный для этого на Соборе «Отдел о благоустройстве прихода» записались 230 человек, что составляет около 40% от общего числа соборян.

По словам митрополита Вениамина (Федченкова), после восстановления Патриаршества, «на следующем месте, по важности дела, нужно поставить участие мирян в церковном управлении, начиная с Высшего Церковного Совета (при Патриархе) и кончая епархиальными собраниями, епархиальным советом, а также приходскими организациями. Это было великой новостью в церковной жизни. Особенно сильно это отразилось в простых приходах, где большинство членов в советах были из мирян. Это имело чрезвычайно благотворное значение: во время продолжающейся революции эти миряне не только спасли веру и Церковь, но и беззащитное духовенство. И можно сказать, эти церковные миряне, вслед за лучшими духовными руководителями, вынесли веру и Церковь на своих плечах. Правительство с народом считалось больше, чем с официальными служителями Церкви» [3, с. 605].

О том же пишет и А.В. Карташев, говоря о деятельности прихода в советское время: «Соборная роль в этом гонимом, «катакомбном» приходе, под оболочкой казенной двадцатки, еще более резко и полномочно закрепилась и оправдывалась в сознании Русской Церкви и особенно её епископата» [9, с. 112].

В этой связи следует сказать и о том, что Поместный Собор существенно расширил возможности женщин для деятельности на благо Церкви [16, с. 47]. Это возможность выполнять обязанности псаломщика, для некоторых женщин право входить в алтарь. В годы гонений это

существенно помогло многим приходским храмам в условиях, когда мужчин в храмах было очень мало.

Все эти решения в совокупности помогли Русской Православной Церкви выстоять в эпоху гонений на Церковь. Митрополит Вениамин (Федченков) так писал об итогах Поместного Собора 1917–1918 гг.: «Живым силам Церкви теперь была дана возможность проявлять энергию на созидание веры, Церкви и охраны духовенства» [3, с. 606]. Об этом пишет и А.Л. Беглов: «Сейчас мы можем сказать, что значительное представительство мирян сыграло важнейшую роль в консолидации собора. Дело в том, что существенной проблемой для внутрицерковного единства накануне революции были не идейные разногласия различных церковных групп относительно перспектив государственно-церковных отношений или церковных преобразований, а сословное размежевание...» [2, с. 57].

Новшеством Поместного Собора было участие не только архиереев, но и священно- и церковнослужителей, и мирян. Имелись представители: отдельных епархий, государственных учреждений, духовных семинарий и академий, государственных университетов, церковно-общественных групп (монашествующих). Среди основных решений — восстановление Патриаршества. Были созданы новые органы церковного самоуправления.

Соборность для А.С. Хомякова — это единение всех членов Церкви. И здесь особо следует отметить, что он таким образом особо выделил роль мирян, так как роль духовенства и церковной иерархии была хорошо обозначена и до него. Он и сам являл собой образ такого активного мирянина, служащего на благо Церкви. Во многом он был новатором для Русской Церкви, в особенности для середины XIX в. В условиях синодальной системы мирянин, не имеющий специального духовного образования и не обладающий должностями в церковных структурах (преподавание в духовных школах и т.п.), сам по себе был новым явлением. Характерно, что, несмотря на то, что он и защищал Русскую Церковь и даже одобрял синодальную систему, свои богословские сочинения он был вынужден печатать за рубежом. Отметим, что, не получив образования в духовных школах Русской Церкви, он, соответственно, не испытал на себе типичных для этого времени иноконфессиональных влияний, свойственных русскому богословию первой половины XIX в.

Хотя А.С. Хомяков говорит о соборности именно как о единении духовенства и мирян, это понятие со временем, уже после его смерти, стало наполняться дополнительным смыслом. Проявлением соборности стал долгожданный Поместный Собор, на котором огромную роль играли миряне. Характерно, что участники Поместного Собора в своих высказываниях очень часто употребляли понятие «соборность».

Список литературы

1. *Анастасий (Грибановский), митр.* Избрание и поставление Святейшего Патриарха Тихона. Характер его личности и деятельности // // Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. / Сост. Н.А. Кривошеева. — М., 2009.
2. *Беглов А.А.* Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг. как явление соборной практики Церкви // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. №1(34). — М., 2016.
3. *Вениамин (Федченков), митр.* Церковный Собор в Москве // Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. — М., 2009.
4. *Верховский П.* Значение богословских трудов А.С. Хомякова для церковной жизни и права. — СПб., 1905.
5. *Дестервиль Иакинф, свящ.* Поместный Собор Российской православной церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М., 2008.
6. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Кн. 3. — М., 1994.
7. *Жемчужников В.М.* О настоящем положении Православной Российской церкви // Филаретовский альманах. — М., 2004, вып. 1.
8. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. (Из записок 1862–1866 гг.) // URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?id=464&page=book> <https://pravbeseda.ru/library/index.php?id=464&page=book> (дата обращения: 06.05.2019 г.)
9. *Карташев А.В.* Благоустройство Церкви Русской // Воссоздание Святой Руси. — Париж, 1956. Гл. I.
10. *Кошелева В.А., Балашова Н.В., Лурье В.М., Серебренникова Н.В., Чернова А.В., Чернякова В.А.* Примечания // Хомяков А.С. Работы по богословию. — М., 1994.
11. Мнение святителя Филарета (Дроздова) на записку В. М. Жемчужникова // Филаретовский альманах. — М., 2004, вып. 1.
12. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. — М., 2004.
13. Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного предсоборного присутствия (1906 г.) — М., 2014.
14. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Выпуск третий. Приложение к «Деяниям» второе. — М., 1918.
15. Синодский, вследствие Именного февраля 19. О наблюдении епархиальным архиереям за священно и церковнослужителями, дабы они при возмущении

- крестьян всемерно старались отвращать от оногo. // Полное собрание законов Российской империи. Собр. Первое. Т. XXIV. — СПб., 1830.
16. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. — М., 1994 [репринт с изд.: М., 1918], вып. 4.
 17. *Трубецкой Г.* Мое участие в Московском Соборе // Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов / Сост. Н.А. Кривошеева. — М., 2009.
 18. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г-на Лоранси // Полное собрание сочинение А.С. Хомякова. Т. 2. — М., 1886.
 19. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Полное собрание сочинение А.С. Хомякова. Т. 2. — М., 1886.
 20. *Хомяков А.С.* Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита // Полное собрание сочинение А.С. Хомякова. Т. 2. М., 1886.
 21. *Хомяков А.С.* Церковь одна (Опыт катехизического изложения учения о Церкви). — М., 2018.

Adamov Mikhail Alekseyevich,

candidate of historical sciences,

teacher of the department of church-practical subjects;

Kursk theological seminary

IMPLEMENTATION OF A.S. KHOMYAKOV'S IDEAS OF SOBORNOST IN THE ACTIVITIES OF THE LOCAL COUNCIL OF 1917–1918.

Abstract. The author analyzes the concept of sobornost as the unity of the episcopate, clergy and laity — a feature, according to A.S. Khomyakov, characteristic for Orthodoxy as opposed to Catholicism. The article focuses on the proposals suggested (in the last years of A.S. Khomyakov's life) to convene a local Council, which preceded the idea of restoring the Patriarchate. The author analyzes the history of convening and holding of the Local Council (1917–1918), in which the principle of sobornost and hierarchy was balanced.

Keywords: A.S. Khomyakov; sobornost; Local Council of 1917–1918; restoration of the Patriarchate.

References

1. *Anastasiy (Gribanovskiy), mitr.* (2009) Izbraniye i postavlениye Svyateyshego Patriarkha Tikhona. Kharakter ego lichnosti i deyatelnosti [Election and enthronement of his Holiness Patriarch Tikhon. The nature of his personality and activities]. In: Delo velikogo stroitelstva tserkovnogo: Vospominaniya chlenov Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917-1918 gg. [The great formation of the Church: Memoirs of members of the Holy Council of the Russian Orthodox Church 1917-1918]. Moscow.
2. *Beglov A.L.* (2016) Vserossiyskiy tserkovnyy sobor 1917–1918 gg. kak yavleniye sobornoy praktiki Tserkvi [All-Russian Church Council of 1917-1918 as a phenomenon of the Church's conciliar practice]. Gosudarstvo. religiya. Tserkov v Rossii i za rubezhom — State, religion, Church in Russia and abroad. No. (34).
3. *Veniamin (Fedchenkov), mitr.* (2009) Tserkovnyy Sobor v Moskve [Church Council in Moscow]. Delo velikogo stroitelstva tserkovnogo: Vospominaniya chlenov Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918 godov [The great formation of the Church: Memoirs of members of the Holy Council of the Russian Orthodox Church 1917-1918]. Moscow.
4. *Verkhovskiy P.* (1905) Znachenіye bogoslovskikh trudov A.S. Khomyakova dlya tserkovnoy zhizni i prava [The significance of A.S. Khomyakov's theological works for Church life and the law]. St. Petersburg.
5. *Destervil Iakin, svyashch.* (2008) Pomestnyy Sobor Rossiyskoy pravoslavnoy tserkvi 1917–1918 gg. i printsip sobornosti [Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917-1918 and the principle of sobornost]. Moscow.
6. Deyaniya Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi. Kn. 3. [Acts Of The Holy Council Of The Russian Orthodox Church. Book 3] (1994). Moscow.
7. *Zhemchuzhnikov V.M.* (2004) O nastoyashchem polozhenii Pravoslavnoy Rossiyskoy tserkvi [On the present situation of the Russian Orthodox Church]. Filaretofskiy almanakh — Filaretov almanac, no. 1.
8. *Ignatiy (Bryanchaninov), svyat.* O neobkhodimosti Sobora po nyneshnemu sostoyaniyu Rossiyskoy Pravoslavnoy Tserkvi. (Iz zapisok 1862–1866 gg.) [On the necessity for a Council on the current state of the Russian Orthodox Church. (From notes of 1862-1866.) Available from: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?id=464&page=book> <https://pravbeseda.ru/library/index.php?id=464&page=book> (accessed 06.05.2019)
9. *Kartashev A.V.* (1956) Blagoustroystvo Tserkvi Russkoy [The splendor nature of the Russian Church]. In: Vossozdaniye Cvyatoy Rusi [Restoration Of Holy Russia]. Paris.
10. *Kosheleva V.A.* Balashova N.V. Lurye V.M. Serebrennikova N.V.. Chernova A.V.. Chernyakova V.A. (1994). Primechaniya [Notes]. In: Khomyakov A.S. (1994) Raboty po bogosloviyu (Works on theology). Moscow.
11. Mneniye svyatitelya Filareta (Drozdova) na zapisku V. M. Zhemchuzhnikova (2004). [Opinion of Saint Filaret (Drozdov) on the note By V. M. Zhemchuzhnikov]. Filaretofskiy almanakh — Filaretov almanac. No. 1.
12. Otzyvy eparkhialnykh arkhierereyev po voprosu o tserkovnoy reforme [Comments of diocesan bishops on the issue of Church reform] (2004). Moscow.
13. Zhurnaly i protokoly zasedaniy vysochayshe uchrezhdennogo predsobornogo prisutstviya (1906 g.) [Journals and protocols of sessions of the most highly established pre-Council presence (1906) (2014)]. Moscow.
14. Svyashchenny Sobor Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi. Sobraniye opredeleniy i postanovleniy. Vypusk tretiy. Prilozheniye k «Deyaniyam» vtoroye [Holy Council of the Russian Orthodox Church. Collection of regulations and resolutions. The third release. The second application to “Acts”] (1918). Moscow.
15. Sinodskiy vsledstviye Imennogo fevralya 19. O nablyudenii eparkhialnym arkhierereyam za svyashchenno i tserkovnosluzhiteleyami. daby oni pri vozmushchenii krestian vsemerno staralis otvrashchat ot onogo. [Synod regulation, due to the Personal Decree of February 19. On the supervision of the diocesan bishops over the clergy, so that when the peasants are outraged, they do their best to turn them away from disorder]. (1830). In: Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii. Sobr. Pervoye. T.XXIV. [Complete collection of laws of the Russian Empire. Coll. First]. St. Petersburg.
16. Sobraniye opredeleniy i postanovleniy Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918 [Collection of regulations and resolutions of the Holy Council of the Russian Orthodox Church 1917-1918] (1994). Vyp. 4. [Vol. 4]. Moscow.
17. *Trubetskoy G.* (2009) Moye uchastiye v Moskovskom Sobore [My participation in the Moscow Council]. In: Delo velikogo stroitelstva tserkovnogo: Vospominaniya chlenov Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918 godov [The great formation of the Church: Memoirs of members of the Holy Council of the Russian Orthodox Church 1917-1918]. Moscow.
18. *Khomyakov A.S.* (1886) Neskolko slov pravoslavnoy khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh po povodu broshyury g-na Loransi [A few words of an Orthodox Christian about Western confessions. About the brochure by Laurentie]. Polnoye sobraniye sochineniy. T. 2. [Complete works. Vol. 2]. Moscow.
19. *Khomyakov A.S.* (1886) Neskolko slov pravoslavnoy khristianina o zapadnykh ispovedaniyakh. Po povodu raznykh sochineniy latinskikh i protestantskikh o predmetakh very [A few words of an Orthodox Christian about Western confessions. [About different Latin and Protestant writings]. Polnoye sobraniye sochineniy A.S. Khomyakova. T. 2. [Complete works. Vol. 2]. Moscow.

20. *Khomyakov A.S.* (1886) Pismo k redaktoru «L'Union Chretienne» o znachenii slov «kafolicheskiy» i «sobornyy» po povodu rechi ottsa Gagarina. iyezuita [Letter to the editor of “L'union Chretienne” about the meaning of the words “catholic” and “conciliar” concerning the speech of father Gagarin, a Jesuit Polnoye sobraniye sochineniye A.S. Khomyakova. T. 2. [Complete works. Vol. 2]. Moscow.
21. *Khomyakov A.S.* (2018) Tserkov odna (Opyt katekhizicheskogo izlozheniya ucheniya o Tserkvi) [The Church is one (Essay on catechetical presentation of the doctrine of the Church)]. Moscow.

Учительство и ученичество в славянофильском общении: переписка А.С. Хомякова с Ю.Ф. Самариным*

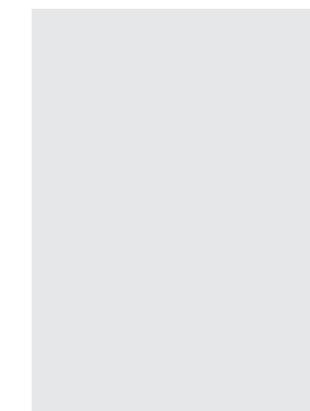
УДК 271.2

Аннотация. В статье рассматриваются отношения учительства и ученичества, сложившиеся между идеологом славянофильского кружка А.С. Хомяковым и членом кружка Ю.Ф. Самариным. Эти отношения нашли яркое отражение в их переписке. Самарин направляет Хомякову доверительные, во многом даже исповедальные письма, признаваясь в своих слабостях и прося руководства. Хомяков отвечает своего рода развернутой проповедью, действенность которой определяется целым рядом факторов: он твердо и ясно разъясняет корреспонденту его состояния и ситуации, дает советы, облекая их в пословичную форму, подкрепляя авторитетом библейского слова, «пророчествуя» и напоминая свои уже сбывшиеся «пророчества»; сопереживает, утешает. И получает отклик: Самарин очень во многом следует за ним. Их отношения, выразившиеся в переписке, представляют своеобразный светский вариант отношений духовного отца и духовного сына.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; Ю.Ф. Самарин; славянофильство; переписка, письмо; эпистолярный; исповедь; проповедь; притча.

Для членов кружка славянофилов было принципиально важным отсутствие главы, замещение идеи взаимоподчинения идеей соборности. Но при этом в глазах их современников и потомков основополагающая роль принадлежала А.С. Хомякову. «Всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве, — писал в своё время протоиерей Г. Флоровский, — на три четверти, кажется, обращается в вопрос о Хомякове, и сама славянофильская группа мыслится как “Хомяков и другие”. Справедливо ли это? Полагаем, что да (здесь и далее курсив авторов цитируемых сочинений. — М. К.) <...>. Хомяков был и остается идейным центром и руководителем славянофильской мысли...» [11, с. 149].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (Отделение общественных и гуманитарных наук), научный проект № 17-04-00170а («А.С. Хомяков и его наследие: подготовка комментированного издания сочинений»).



**Кузьмина Марина
Дмитриевна**

кандидат
филологических наук,
доцент кафедры
книгоиздания
и книжной торговли
Высшей школы печати
и медиатехнологий
Санкт-Петербургского
государственного
университета
промышленных
технологий и дизайна

Современные исследователи, вторя друг другу, в разных формах выражают ту же идею — объявляют Хомякова «основоположником и выразителем духа славянофильского учения» [3, с. 77]. Действительно, он был идеологом и «выразителем духа славянофильского учения», и потому, что, как отметил протоирей Г. Флоровский, преимущественно исследовал «... тот священный центр, из которого исходили и к которому возвращались думы славянофилов — Церковь» [11, с. 149], и потому, что всей душой жил в лоне Церкви, и потому, что нес христианскую проповедь в мир. Все эти три грани его жизнедеятельности нашли яркое отражение в эпистолярной, составив едва ли не исчерпывающее содержание большинства писем, которые, кстати сказать, адресовались преимущественно друзьям и единомышленникам — славянофилам и близким к ним лицам.

Хомяков богословствовал и проповедовал в славянофильском кружке, с одной стороны, направляя и корректируя суждения соратников, с другой — откликаясь на их запросы. Но его эпистолярный диалог с разными корреспондентами складывался неодинаково. Яркий пример — приятели и ровесники К.С. Аксаков (р. 1817 г.) и Ю. Ф. Самарин (р. 1819 г.), один за другим вступившие в славянофильский кружок и подпавшие под влияние Хомякова, который превосходил их, как писал И.С. Аксаков, «... не только зрелостью лет (он родился в 1804 г. — М. К.), опытом жизни и универсальностью знания, но и удивительным гармоническим сочетанием противоположностей их обеих натур. В нем поэт не мешал философу, и философ не смущал поэта; синтез веры и анализ науки уживались вместе <...>, в безусловной, живой полноте своих прав...» [1, с. 236–237]. Если в случае с К.С. Аксаковым, категоричным в своих славянофильских суждениях, это влияние со временем ослабевает, то в случае с Самариним сохраняет актуальность. В переписке с первым, богословствуя и проповедуя, Хомяков выступает в роли старшего друга-единомышленника, иногда антагониста, тогда как в переписке со вторым — в роли старшего друга и учителя. Самарин сам дал ему над собой такие права, высказав потребность в духовном руководстве. Думается, не в последнюю очередь на это повлиял его вынужденный переезд из Москвы в представлявшийся славянофилам гибельным Петербург. Опасаясь за себя и остро переживая одиночество, Самарин взывает к Хомякову. Откликаясь на его воззвание, Хомяков берет его под свое руководство. В их переписке отображаются отношения по модели учитель–ученик, чем-то похожие на отношения духовного отца и духовного сына.

В одном из писем, созданном через год после переезда в Петербург, Самарин доверчиво открывается Хомякову. Он начинает с «чистосердечного покаяния». Автор осуждает себя за то, что «... во все <...> время <...> никому не сделал никакой пользы (из-за «мелкого самолюбия, боязни показаться смешным, чувства гордости с примесью лени») и сам

«испытал много душевного вреда от Петербурга» [9, с. 390]. Северная столица изображается им в традициях прозы Н.В. Гоголя, и в первую очередь — повести «Невский проспект», — как абсурдно-фантастическое, лживое, inferнальное пространство: «Все мутится в голове моей; то, что возбуждало во мне негодование и презрение, облекается в моих глазах в благовидные формы и лукаво крадется в душу. Остальное, во что я верил и что любил, как будто теряет для меня цену и оподозревается. То, что я слышал вчера, нынче повторяется во мне самом и как будто от моего лица. Это невыносимо тяжело. Я рвусь отсюда, но не знаю, куда идти, потому что я потерял сознание моего призвания. Оно было для меня ясно, как день, я видел его перед собою, хотя и вдали, но этот бесконечный год отбросил меня Бог ведает в какую глушь» [9, с. 391]. Лейтмотивом становится повторяемый автором судьбоносный вопрос: «... что мне делать?» [9, с. 391] — аллюзия на Евангелие, вопрос, заданный Иоанну Предтече людьми, пришедшими креститься. В тех или иных формах он повторяется и в последующих письмах. Письма Хомякова дают ответ, представляя собой, в сущности, одну развернутую проповедь.

Думается, действенность его учительного слова определялась прежде всего уверенностью, с которой он его произносил. На смятение Самарина Хомяков ясно, спокойно и твердо отвечал, что нужно делать, разъяснял ему его состояния, утешал, стремился рассеять тоску, выражал неколебимую веру в будущее. «Для вас не прошло еще время борьбы и не наступило примирение, — писал он. — Оно вам по-прежнему кажется невозможным. Так и должно быть» [12, с. 245]. «Что же делать? Во-первых, не унывать; во-вторых, трудом внутренним, который требует мало времени и всегда возможен, заменить невозможный труд внешний. Пожалуйста, не забывайте, что Бэкон был канцлером, а в вас я предполагаю довольно силы, чтобы сохранить себя везде и во всех обстоятельствах крепким и неприкосновенным...» [12, с. 261].

Останавливаясь на актуальных проблемах, Хомяков иногда апеллирует к прошлому, но гораздо чаще — к будущему. Будущее становится господствующей темпоральной категорией его писем к Самарину (ср.: «Придет непременно время...» [12, с. 245]; «Все эти выводы <...> сольются для вас в одну общую гармонию...» [12, с. 245]; «Жизнь свое возьмет» [12, с. 247]; «... мы теперь или позже, а принадлежим Москве...» [12, с. 259]) и, как правило, оно сопряжено с установкой на пророчество, что придает учительному слову авторитетность, даже сакральность. Идеолог кружка предрекает путь и своему корреспонденту, и славянофильству, и всей России. Время от времени указывает на уже сбывшиеся пророчества: «Вы, может быть, вспомните наш разговор с вами и Аксаковым, когда я вам обоим обещал внутреннюю борьбу и даже пророчил, что она начнется у вас прежде, чем у него» [12, с. 239], «Вспомните, пожалуйста,

мои слова пред вашим отъездом и какого добра я ждал для вас от Петербурга» [12, с. 245], «В Англии уже предложены те употребления сжатого воздуха, которые я предсказал в статье о железных дорогах» [12, с. 258], «Я отчасти предвидел теперешнее искушение и осенью писал об нем к К.С. Аксакову...» [12, с. 293]. Характерно постоянное употребление слов: «пророчил», «предсказал», «предвидел».

Многие хомяковские тезисы о будущем и настоящем (такие как «Жизнь свое возьмет») звучат афористично, что сближает их с пословичными выражениями, плодами народной мудрости, и через это придает им весомость. Иногда автор письма берет за основу одно из таких выражений и надстраивает на него, в параллель ему, свое, позиционируемое как равноценное («...все перемелется и будет мука, <...> все ошибки исправятся силою жизни...» [12, с. 256], одновременно прибегает к игре слов и дефразеологизации («...мы можем радоваться вестям об вас, но не за вас <...>. Терпи, казак, хоть атаманом и не будешь» [12, с. 262], за счет чего суждение преподносится как авторитетное и вместе с тем личное, смелое, способное остановить на себе внимание адресата, убедить его и рассеять его хандру.

Хомяков подкрепляет свои тезисы авторитетом не только народной мудрости, но и, прежде всего, Церкви. Религиозный дискурс вводится за счет апелляции к церковнославянскому языку (ср.: «...пошлость всеобщая нашего читающего, аки бы думающего мира» [12, с. 268]; «...я <...> старался его истинный смысл выразить елико возможно ясно» [12, с. 245]), придающего высказыванию характер сакрального и одновременно ироничного по отношению к тому, что не вызывает одобрения. Религиозный дискурс вводится также за счет апелляции к библейской образности. Рождается целая группа тропов, восходящих к ветхо- и новозаветным. В частности, это метафоры с отрицательной семантикой, при помощи которых Хомяков обрисовывает Самарину современную Россию: метафора пустыни («...неужели наша московская почва не только хороша, но хоть сколько-нибудь сносна? Неужели это не совершенная пустыня в нравственном и даже умственном отношении?» [12, с. 263]) и метафора болезни («Привычки, устаревшие <...> и в то же время питаемые всем современным строем, должны быть брошены разом?! На всех язвах должно нарасти румяное тело?! Возможно ли? Правда, пророк говорит: «Ты очистишь меня, и проказа моя ссыплется с членов моих <...>» <...>, — но такое личное обновление не принадлежит обществам» [12, с. 296]; «Горько, тяжело современное, но говорю с полным беспристрастием. Тело, оголившееся от мазей, которыми его смазывали <...>, далеко еще не так гнусно, как я ожидал» [12, с. 297]). Последнюю он применяет и для характеристики состояния своего корреспондента («Вот, любезный Юрий Федорович, лекарство для вас, за которое ручаюсь» [12,

с. 295]; «Горькое чувство современных болезней и особенно бесчувственности больных к своим болезням в вас теперь особенно сильно» [12, с. 297]). Себе он тем самым отводит роль врача, ставящего и всему обществу, и своему ученику-корреспонденту диагнозы и назначающего лечение. Это очень высокое положение, ведь в Священном Писании Христос — Врач, видящий и исцеляющий духовные и телесные недуги. Примечательно, что обе метафоры, восходящие к библейскому тексту, — болезнь и пустыня, — хотя и заключают в себе отрицательные коннотации, не несут идеи непоправимости: в Божьей власти исцелить любую болезнь и оживотворить бесплодную почву пустыни. Но необходимо произволение самого человека, его соработничество Богу. Со стороны Самарина, признающего себя «больным» и жаждущего исцеления, оно есть, поэтому Хомяков уверенно предрекает ему лучшее будущее.

Не случайно в письмах Хомякова архиважную роль играет метафора битвы, также имеющая библейские корни. Битва рассматривается как непреложное условие победы. Хомяков прибегает к этой метафоре, характеризуя деятельность переехавшего из Петербурга в Ригу Самарина: «...говорят, что сражение, проигранное вами <...>, еще не совсем невозвратно погубило дело и что теперь есть надежда возобновить войну...» [12, с. 274]. Он благословляет своего ученика на борьбу: «С Богом, любезный Юрий Федорович, на новый неожиданный путь! <...>. Да будет воин вооруженным гражданином! С Богом!» [12, с. 285]. Не только деятельность Самарина, но и современное состояние России, и в первую очередь — столкновение славянофилов и западников, изображается Хомяковым в «военной» терминологии: «бой» [12, с. 267, 275], «противники» [12, с. 268], «ратоборцы» [12, с. 268], «борьба» [12, с. 269, 276, 277] и т. п. Сражение и на личном, и на общественном поприще понимается в письмах в соответствии с христианскими представлениями как совершаемое в разных формах в течение земной жизни сражение за спасение души.

Учительное слово Хомякова обретает черты притчи: в проповедь включается аллегорическая образность, синтезирующая профанный и сакральный планы, с установкой возвести адресата от первого ко второму. Анализируя структуру евангельской притчи, Ю.И. Левин указывал на характерную двуплановость: в евангельской притче традиционно «повествуется о событиях, которые происходят <...> в царстве *низкой*, обыкновенной жизни», «но текст <...> имеет двойную семантику» и одновременно повествует о событиях, «...относящихся к тому, что происходит <...> в приобщенной к Богу сфере реальности <...>». Этот второй ряд и образует толкование притчи» [7, с. 530 — 531]. Такая двуплановость налицо в эпистолярной Хомякова. «Толкование притчи» очень эксплицитно представлено в одном из писем: «...та борьба, в которую мы вступили, — проповедует его автор Самарину, — есть только

отрывок не только вековой, но и вечной борьбы, на которую осуждено человечество...» [12, с. 297]. «...борьба наша не к крови и плоти», поэтому «мы не можем ничего ожидать скорого» [12, с. 277], — поясняет в другом письме, цитируя апостола Павла. Те же слова из «Послания к ефесянам»: «Несть наша борьба крови и плоти» [12, с. 351], — приводит в письме к К.С. Аксакову. Тем самым всякий раз, оценивая актуальные проблемы в перспективе будущего, Хомяков это будущее, в свою очередь, вписывает в контекст вечности, ассимилируя свое слово с библейским, что, с одной стороны, не могло не утешать его корреспондента в моменты временных «поражений», а с другой — не могло не вызывать к его слову предельного доверия.

Лаконично актуализируя библейский образно-смысловой план, одним-двумя словами отсылая Самарина к евангельским притчам и создавая в параллель им свои, как правило, очень редуцированные, — Хомяков в сверхавторитетной тональности обрисовывает борцов и результаты борьбы. Его характеристика славянофилов, которым необходимо объединиться: «Лучинки разрозненные горят да гаснут: вместе связанные, они передают огонь целому костру» [12, с. 260], — напоминает евангельский образ зажженной свечи — христианской души, призванной светить миру (ср.: «Вы — свет миру. Не может укрыться город, стоящий на вершине горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечник, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми...» — Мф. 5, 14-16), как напоминает и о «малом стаде» (Лк. 12, 32). Суждение о современности: «Дурное<...> она должна исключить из своей мысли, чтобы хорошее могло приносить плоды» [12, с. 281] — отсылает к притче о бесплодной смоковнице и одновременно к словам Христа из Нагорной проповеди: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16). В целом ряде писем Хомяков проповедует необходимость активной деятельности славянофилов в современной России, метафорически понимая эту деятельность именно как попечение о «добрых плодах» и видя миссию своих соратников в том, чтобы «вспахать» «чистое поле» «и засеять семенем живым», как он писал А.Н. Попову. Лейтмотивом эпистолярных посланий к Самарину становится: «...никто из нас не доживет до жатвы» [12, с. 252], «сейте, где можно и сколько можно; где взойдет, никто не возьмется сказать» [12, с. 286], «мы с вами увидим хлеб в краске, хотя зеленой настоящих не увидим» [12, с. 299]. В этих строках очевидна отсылка сразу к нескольким евангельским фрагментам (ср., напр.: «...возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий, и жнущий вместе радоваться будут...» — Ин. 4, 35-36), и прежде всего к притче о сеятеле и образу-символу хлеба (ср.: «...Я емь хлеб жизни...» — Ин. 6, 35). Славянофилы, основывающие свое учение на православной

вере, объявляются, таким образом, учениками Христа, последователями апостолов.

Значительно реже и совсем в другой тональности, но также подкрепляя авторитет своего слова словом библейским, Хомяков обрисовывает Самарину тех, кто отказывается от борьбы: «Человек <...> может с утомления закрыть глаза, насильно на себя наложить забвение, но последующий за этим мир есть гроб поваленный, из которого не выйдет никогда ни жизни, ни живого» [12, с. 239] (ср.: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным (по-церковнославянски: поваленным.— М. К.) гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты...» — Мф. 23, 27-28), «...общество пляшет, дворянство играет в карты, чиновник крадет, поп меняет каноны на гривенники; да ведь это делали всегда; разом не переменяйся. И тогда, когда придет Сын Человеческий, разве не то же? Он найдет мир, плетущийся по своим привычным колеям» [12, с. 297] (ср.: «И как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех.<...> так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится» — Лк. 17, 26-30). Этот мир и составляет ту бесплодную почву «пустыни», которая пока не выказывает произволения, чтобы быть оживотворенной, но которую славянофилам надлежит пахать и засеивать.

В обращенной к соратникам проповеди, развернутой в письмах к Самарину, Хомяков постоянно использует характерную для жанра проповеди «мы»-форму [8, с. 43] («...та борьба, в которую мы вступили...», «...борьба наша не к крови и плоти», «...никто из нас не доживет до жатвы» и мн. др.), ставящую его в положение соучастия по отношению к адресату и позволяющую не довольствоваться над ним, выступать в роли друга, не выходя из роли учителя-проповедника. «Мы»-форма становится одной из форм выражения лейтмотивного для эпистолярия Хомякова сопереживания Самарину, разделения с ним его ошибок, трудностей и горестей (ср.: «...болезнь ваша — моя болезнь» — [12, с. 296]), преодоления пространства; она становится, в конечном счете, одной из форм выражения любви, которую не мог не чувствовать и на которую не мог не отозваться адресат.

Примечательно, что в письмах к Самарину Хомяков никогда не использует «мы»-форму в составе логических парадоксов с целью переубеждения адресата и вообще не использует эти парадоксы (их структура такова: тезис — мнение адресата, с которым Хомяков имитирует согласие; антитезис — мнение самого Хомякова, которое якобы разделяется адресатом; синтез, в основе которого лежит мнение Хомякова, преподносимое как их общее, компромиссное решение), так широко применяемые им в посланиях к другим корреспондентам и в печатных работах

[5, с. 82-91]. Казалось бы, в письмах к Самарину, которого идеолог славянофильского кружка считал логиком, подобные логические манипуляции наиболее естественны. Но их отсутствие не случайно: между Хомяковым и его учеником не было идейных разногласий, и доверительные отношения не допускали интеллектуальных уловок.

Под определяющим ли влиянием Хомякова или вследствие существовавшего между обоими корреспондентами единодушия и единомыслия Самарин, подобно своему учителю, оперирует преимущественно категорией будущего времени («Правда ли, что вы нынче летом едете за границу?» [9, с. 400], «...зная лично кн. Черкасского, я уверен, что с ним нетрудно будет ужиться; <...> занятия мои будут такого же рода, как и прежние...» [9, с. 404]; «Весьма вероятно, что в скором времени домашние обстоятельства заставят меня возвратиться навсегда в Москву...» [9, с. 409], от начала к концу переписки все чаще прибегает к метафоризации («...я <...> поглотил до 15 довольно толстых томов. После такого приема я остаюсь при том убеждении, что это наука...» [9, с. 404]; «...пустота, <...> утомление <...> неисчислимыми путями пролагает себе дорогу в душу» — [9, с. 407]; «...все <...> ступени антихристианского, а у нас и антиисторического развития нами пройдены, и мы уже заносим ногу на самую последнюю» [9, с. 408]; «Общество глубже и глубже опускается в соблазны чудовищной роскоши и комфорта, как в мягкие кресла...» — [9, с. 409]; «Дисциплина <...> должна удовлетворить ум, наполнить и оживить сердце, подпереть пошатнувшийся свод религиозных убеждений...» [9, с. 409]. На фоне этих сближений нетрудно заметить разительное отличие эмпирико-практической тональности, господствующей в письмах Самарина, от философско-богословской тональности писем Хомякова. Очевидно, сказывалось несовпадение рода деятельности (занятость по службе у первого и отсутствие таковой у второго) и особенностей личностного устройства. Противоположность этого устройства не меньше, чем единодушие и единомыслие, могла способствовать сближению. Она не касалась главного для них обоих — православной веры и славянофильской деятельности.

Самарин, оставаясь в эмпирико-практической сфере, отстаивает то и другое, идя за своим учителем. Знаковы у него и отсылки к евангельскому тексту («...кажется, чаша сия прошла мимо меня» [9, с. 393–394]; «Вот сколько предстоит дела, а если б вы посмотрели на призванных деятелей!...» [9, с. 396]; «Немудрено отойти в сторону и умыть руки...» [9, с. 396], и введение церковнославянизмов («Практический вывод из всего мною виденного и слышанного заключается в том, что ничего более не остается делать, как напоминать беспрестанно, елико то возможно, о духовном начале...» [9, с. 409], и постоянное сокрушение о своем несовершенстве, потребность в исповеди, с которой он время от времени об-

ращается к Хомякову, как духовный сын к духовному отцу: «Я опустил, чувствую, что с каждым днем мысль притупляется» [9, с. 398], «Скажу вам только одно: я очень чувствую, что многое во мне должно было вас оскорблять, и не вас одних, но поверьте, что я вполне сознаю недостатки, делающие меня подчас нестерпимым; я сам страдаю от них никак не менее, больше других; я прошу вас только любить меня по-прежнему, несмотря на эти недостатки, которых преодолеть не отчаиваюсь» [9, с. 408]). С.И.Скорородова небезосновательно замечает о Самарине: «Политическая философия хотя и доминирует в философско-исторических взглядах русского мыслителя, но рассматривается им в духовном и историческом измерениях. <...>. И если бы политические вопросы не захватили все помыслы Юрия Федоровича, то вероятнее всего, что в XIX в. появился бы еще один блестящий богослов» [10, с. 233].

В переписке с идеологом славянофильского кружка раскрывается этот потенциал личности Самарина. По-новому раскрывается в ней и потенциал личности Хомякова, известного современникам и потому вошедшего в историю русской общественной мысли как «бретер диалектики» [2, с. 156], приверженец софистики, любитель споров [4, с. 277]. Действительно склонный к полемике, он часто прибегал к ней с целью проповедания истины. Но в переписке с Самариным эта задача решается другим способом — в форме доверительного дружеского общения и одновременно — общения по модели «учитель–ученик». Выросший на почве дорогой для славянофилов православной традиции и демонстрирующий ее своеобразный светский вариант, эпистолярный диалог Хомякова и Самарина дает глубокое представление о том, чем жили и за что «сражались» «ратоборцы» кружка.

Список литературы

1. *Аксаков И.С.* Предисловие <к публикации писем А.С. Хомякова к Ю.Ф. Самарину> // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1900.
2. *Герцен А.И.* Былое и думы // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 9. М., 1956.
3. *Еремина Е.А., Межуева Е.О.* Категория любви в философии славянофильства // Научные ведомости. Сер. Философия. Социология. Право. 2016. № 24 (245).
4. *Кошелев А.И.* Мои воспоминания об А.С. Хомякове // А.С. Хомяков в воспоминаниях современников. Тула, 2004.
5. *Кошелев В.А.* Парадоксы Хомякова. Заметки и наблюдения. М., 2004.
6. *Кузьмина М.Д.* Принцип парадокса в письмах А.С. Хомякова // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна. Сер. 2. Искусствоведение. Филологические науки. 2018. № 2.
7. *Левин Ю.И.* Структура евангельской притчи // Левин Ю.И. Избранные труды. Поэтика, семиотика. М., 1998.

8. *Прохватилова О.А.* Речевая организация звучащей православной проповеди и молитвы. Автореф. дисс. д. филол. н. Волгоград, 2000.
9. *Самарин Ю.Ф.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 3.
10. *Скорородова С.И.* К вопросу о философии религии Ю.Ф. Самарина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 1.
11. *Флоровский Г., прот.* Около Хомякова // Символ. 1986. № 16.
12. *Хомяков А.С.* Полн. Собр. Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1900.
13. *Чичерин Б.Н.* Воспоминания. Москва сороковых годов. М., 1929.

Kuzmina Marina Dmitriyevna,
candidate of philology,

associate professor of the department of publishing and bookselling
(High School of publishing business and media technologies
at St. Petersburg State University of industrial technology and design)

**TEACHING AND DISCIPLESHIP
IN THE SLAVOPHILE COMMUNICATION:
CORRESPONDENCE BETWEEN A.S. KHOMYAKOV
AND YU.F. SAMARIN**

Abstract: The author analyzes the relations of teaching and discipleship which developed between the ideologist of the Slavophile circle A.S. Khomyakov and Yu. F. Samarin, the member of the circle. These relations found bright reflection in their correspondence. Samarin sends to Khomyakov confidential, in many respects even confessional letters. Khomyakov answers with some kind of developed sermon, gives pieces of advice in proverbial shape, supporting them with the authority of a Bible word. These relationships, expressed in the correspondence, represent a peculiar secular variant of the relations of the confessor and his spiritual son.

Keywords: A.S. Khomyakov; Yu.F. Samarin; Slavophilism; correspondence; letter; epistolary; confession; sermon; parable.

References

1. *Aksakov I.S.* (1900) Predisloviye [Foreword]. In: Khomyakov A.S. Poln. sobr. soch.: V 8 t. T. 8. [Khomyakov A.S. Complete works in 8 vol. Vol. 8]. Moscow.
2. *Gertsen A. I.* (1956) Byloye i dumy [Past times and thoughts] Sobr. soch.: V 30 t. T. 9. [Works in 30 vol. Vol. 9]. Moscow.
3. *Eremina E.A., Mezhujeva E.O.* (2016). Kategoriya lyubvi v filosofii slavyanofilstva [The category of love in the philosophy of Slavophilism]. Nauchnyye

- vedomosti. Ser. Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo. — Scientific bulletin. Series: Philosophy. Sociology. Law. No. 24.
4. *Koshelev A.I.* (2004) Moi vospominaniya ob A.S. Khomyakove [My memories of A.S. Khomyakov]. In: A.S. Khomyakov v vospominaniyakh sovremennikov [A.S. Khomyakov in the memoirs of contemporaries]. Tula.
5. *Koshelev V.A.* (2004) Paradoxy Khomyakova. Zametki i nablyudeniya [The Paradoxes of Khomyakov. Notes and observation]. Moscow.
6. *Kuzmina M.D.* (2018) Printsip paradoksa v pismakh A.S. Khomyakova [Principle of paradox in the letters of A.S. Khomyakov]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta tekhnologii i dizayna. Ser. 2. Iskuststvedeniye. Filologicheskiye nauki [Proc. of St. Petersburg State University of technology and design "Culture studies. Philology"], no. 2.
7. *Levin Yu.I.* (1998) Struktura evangelskoy pritchi [Structure of the gospel parable]. In: Levin Yu.I. Izbrannyye trudy. Poetika. Semiotika [Selected works. Poetics. Semiotics]. Moscow.
8. *Prokhvatilova O.A.* (2000) Rechevaya organizatsiya zvuchashchey pravoslavnoy propovedi i molitvy [Speech organization of Orthodox sermons and prayers. Doct. Diss.]. Volgograd.
9. *Samarin Yu.F.* Sobr. soch.: V 5 t. T. 3. [Selected works in 5 vol. Vol. 3].
10. *Skorokhodova S.I.* (2018) K voprosu o filosofii religii Yu. F. Samarina [On the question of Y. F. Samarin's philosophy of religion]. Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Proc. of Russian Christian Humanitarian Academy], vol. 19, no. 1.
11. *Florovskiy G. prot.* (1986). Okolo Khomyakova [Near Khomyakov]. Simvol — Symbol, no. 16.
12. *Khomyakov A.S.* (1900) Poln. Sobr. Soch.: V 8 t. T. 8. (Complete works in 8 vol. Vol. 8]. Moscow.
13. *Chicherin B.N.* (1929) Vospominaniya. Moskva sороkovykh godov [Memoirs. Moscow of the 40-s]. Moscow.

Русский византизм как церковно-политическая концепция построения государства в России в начале XX века в трудах И.И. Соколова

УДК 271.2

Аннотация. Автор обращается к трудам И.И. Соколова, выдающегося учёного-византиста. В статье рассматривается византийская система церковно-государственных отношений в понимании её русской общественной мыслью конца 19 — начала 20 вв. Автор комментирует также явление филэллинского направления в российской общественной мысли.

Ключевые слова: И.И. Соколов; Ф.А. Курганов; византизм; церковно-государственные отношения; восточный эллинизм.

**Круглов Савелий
Сергеевич**

магистр богословия
зав. кафедрой
церковно-
практических
дисциплин,
преподаватель истории
Церкви и гомилетики
Хабаровской духовной
семинарии

Проблемы взаимоотношений Православной Церкви и государства в формах, выработанных византийской имперской идеологической машиной, всегда привлекали и до сих пор привлекают особый интерес со стороны исследователей. Этот неослабевающий интерес в отечественной научной и общественной среде становится понятен в свете того факта, что для русского общественно-политического и церковно-исторического сознания, особенно рубежа XIX–XX вв., было характерным признание определяющего влияния византийской государственной традиции на становление и формирование русской государственности. В результате вопросы форм церковно-государственных отношений в Византии подвергались весьма активной и плодотворной разработке именно в отечественной византистике. При этом необходимо отметить, что развитие данного направления научной мысли в Российской империи было связано с решением актуальных проблем церковной и государственной жизни

страны, что, в свою очередь, обращало внимание исследователей и мыслителей к опыту церковно-политического устройства Византии. И не удивительно, что данная проблема особо привлекала к себе не только мыслителей и философов — возможных идеологов, но и представителей церковно-исторической науки, в строгом смысле слова. Одним из таких ученых, несомненно, явился И.И. Соколов. При этом его можно назвать едва ли не самым ярким и последовательным выразителем идей византизма, особенно в области теоретических построений церковно-государственных отношений.

Будущий выдающийся византист, доктор церковной истории, ординарный профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии окончил Саратовское Духовное училище, семинарию и Казанскую духовную академию [4, с. 22]. В Казани он познакомился со своим будущим наставником и научным руководителем, профессором Казанской духовной академии Федором Афанасьевичем Кургановым. Именно под влиянием этого выдающегося представителя отечественной церковно-исторической науки второй половины XIX в. Иван Иванович проходит путь от юного студента до молодого ученого. Это обусловило тесную и непосредственную связь их взглядов на различные исторические проблемы.

Стоит отметить, что именно Ф.А. Курганов впервые в русской историографии глубоко изучил византийскую концепцию отношений церковной и гражданской власти. В своем исследовании он приходит к выводу, что византийская теория двух властей подразумевает их равноправие и независимость, при наличии тесного союза и полного согласия [5, с. 61]. Так, в 70-е г. XIX в. в русской исторической науке была сформулирована идея «симфонии властей», которая оказалась способной на равных противостоять господствовавшей в то время в западноевропейской историографии концепции «цезарепапизма».

Это было поистине крупное достижение, свидетельствовавшее о расцвете церковно-исторической науки в России. Западным исследователям было свойственно смотреть на историю развития данной проблемы в самых сумрачных тонах, доказывая общую тенденцию разложения и упадка империи. Впрочем, было бы не совсем справедливо сказать, что такой взгляд на историю Византии был совершенно чужд и русскому общественно-историческому ученому сознанию. К примеру, как отмечает французский исследователь Жильбер Дагрон в своей книге «Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме», подразумевая труды Владимира Соловьева, успеха это обвинение (в «цезарепапизме») достигло «не без помощи прогрессивного крыла русской православной мысли» [3, с. 369].

В связи с научными интересами своего наставника Иван Иванович вполне закономерно избирает главной темой своих изысканий именно

византийскую церковно-политическую концепцию «симфонии властей».

В.Р. Блиев в своем диссертационном исследовании, посвященном изучению проблем отношений Церкви и государства в Византии в освещении отечественной византистики рубежа XIX–XX вв., прямо называет основоположником этой теории Ф.А. Курганова, а Соколова — вполне справедливо — его учеником и продолжателем [1, с. 19–20].

При этом И.И. Соколов, всецело разделяя позицию учителя в данном вопросе, стал главным идеологом филэллинского направления в Российской общественной мысли в первые годы XX в. [2, с. 51]. В своих исследованиях он стремится выявить формы церковного влияния и, что важнее всего, продемонстрировать их положительные следствия в жизни Византийского государства.

Кроме того, вступив на поприще церковно-исторической науки, И.И. Соколов органично влился в уже существовавшую византологическую традицию Санкт-Петербургской духовной школы. Причиной этому, кроме прочего, послужила его связь, пусть и эпизодическая, но далеко не бесплодная, с другим выдающимся церковным историком и богословом того времени, профессором Санкт-Петербургской духовной академии Иваном Егоровичем Троицким. Их роднило и то, что оба они, по слову самого Соколова, обращенному в адрес Троицкого, но справедливому и по отношению к нему самому, объединили науку духовную и светскую в их стремлении к изучению Византии [8, с. 143].

Наряду с научной деятельностью И.И. Соколов выступал и как публицист. Так, в журнале «Церковный вестник», издаваемом при Санкт-Петербургской духовной академии, он возглавлял отдел «Летопись церковной и общественной жизни за границей», сделавшись впоследствии и его главным редактором. В «Церковных ведомостях» он руководил отделом «Вести с Востока», где под своими статьями ставил «И. Византийский». Также с первых лет XX в. И.И. Соколов состоит членом Православного Палестинского общества и редактирует его «Сообщения».

Особенный характер носят воззрения И. И. Соколова на сущность византизма. В его изложении византизм при всей своей схожести с византизмом К. Н. Леонтьева приобретает некоторые специфические, отличительные, черты.

Свое понимание византизма И.И. Соколов вполне отчетливо представил в своей вступительной лекции по кафедре истории греко-восточной церкви, прочитанной в Санкт-Петербургской духовной академии 1 ноября 1903 г. «Под византизмом вообще нужно понимать всю совокупность особенностей в церковно-государственной жизни Византии, характеризующих эту империю своеобразными культурно-историческими чертами внутреннего устройства и быта, в отличие от иных европей-

ских государств. Византизм, другими словами, есть синтез характеристических свойств Византии как особого, самостоятельного государства, основной дух и характер ее церковно-религиозного быта, принципы политического строя, основное направление и задачи местной культуры, идеалы господствующего населения и т. п.» [9, с. 5].

Таким образом, Византия, в понимании Соколова, — вполне идеальное государство [9, с. 5], провозгласившее полное и совершенное подчинение всех аспектов государственной, культурной, общественной и религиозной жизни простой и в высшей степени благородной идее построения Царства Божия на земле. И сколь бы не была утопична эта идея, именно она одна и воплощала в себе тот идеал византийского общества, в который гордые ромеи продолжали верить даже после падения Константинополя. «Что же? Неужели Византия на всем многообразном течении своей церковно-гражданской жизни была государством христианско-теократическим? Неужели здесь именно и существовало земное Царство Божие? — вопрошает И. И., и сам же отвечает положительно, — Мы утверждаем это, но только с ограничениями» [9, с. 5].

Чем же таким особенным обладал византизм по сути и какие особенные характеристические свойства его слагают? Ответ на этот вопрос может быть краток и односложен: христианизированный восточный эллинизм. Именно он, по слову Соколова, послужил главным началом, из которого развилась стройная система византизма [9, с. 5].

Однако понятие «христианизированный восточный эллинизм» само по себе довольно сложное и неоднородное. И, в свою очередь, оно скорее лишь свидетельствует о присутствии сразу двух конкретных существенных сил, которые в своем взаимодействии и породили тот феномен, который в историографии Нового времени получил название «Византия». Эти силы — христианство, представленное Православной Церковью, и тот особый, ромейский или восточно-римский менталитет, который постепенно отходя от универсализма в сторону национализма, наконец воспринял древнее античное наименование «эллинизм». По большому счету это двуединое, диархичное и симфоническое содержание, в частных своих моментах и составляло основу самобытности Византии. Все прочие элементы, по Соколову — посторонние (романские и славянские), этим христианизированным эллинизмом неизменно преобразовывались в свойственном ему специальном направлении, соответственно природным свойствам византийского гения [9, с. 5].

Итак, в противовес западным общественно-государственным идеалам, византизм основывался на строгой церковности. «Первым существенным признаком византизма нужно считать искреннюю и твердую преданность византийцев святой православной вере и Церкви. Ортодок-

сия, Православие — вот главное отличие христианского Востока от Запада, мира византийского от романского» [9, с. 5].

Православие в Византии было обязательным для всех, начиная с самого последнего бедняка и заканчивая самим императором. Обрядовое благочестие, выражавшее главный жизненный принцип этого греко-восточного общества «*ἡ ἀκριβεία τῶν δογμάτων καὶ κανόνων*», т. е. четкое и точное соблюдение догматов и канонов, было обязательно и непременно абсолютно для всех. На этом основании зиждилось само народное единство Византии. «Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим и самым чутким жизненным нервом» [9, с. 5].

С другой стороны, вторая составляющая византизма, ее, так сказать, светская часть в силу своего логического положения словно противопоставляется православию. Однако на деле это не так. Ортодоксия настолько глубоко и всеобъемлюще пронизывает весь массив жизни византийского общества, что даже то, что есть в нем светского и мирского, несет на себе явную печать церковности. При этом главенствующую роль в византийском обществе *arçioç* не должна играть не Церковь, не государство, но их единство в Духе веры и истины. И все же история наглядно показывает, что такой идеал оказался практически недостижимым. Означает ли это неприспособленность византизма к жизни, его утопичность в худшем смысле слова? Для И. И. Соколова ответ был очевиден. Для него был важен сам дух византизма, одно его животворное присутствие, возможно даже без юридического оформления. Так, к примеру, он пишет о последних веках существования суверенной ромейской империи: «тогда как в области гражданской византизм переживал упадок, параллельно постепенному ослаблению и имперских сил, в сфере церковно-религиозной он в последние времена Византии, напротив, не только оставался по-прежнему весьма деятельным и последовательным, не поступаясь нисколько ни своими принципами, ни их реальным осуществлением в духе и направлении исторических традиций, но и, в силу естественной реакции, постепенно усиливался, приобретал господствующее значение и давал преимущественное торжество вере, канону и Церкви над принципами жизни гражданской» [9, с. 5].

Закономерным следствием такого взгляда на византизм становится предположение о его всеобщности и универсальности. В таком контексте вполне ожидаемой представляется и следующая мысль Соколова о том, что византизм пережил саму Византию и сохранился, «передав некоторые из составных своих элементов новейшему эллинизму» [9, с. 5].

При этом он естественным образом передался от империи и соседним народам вместе с Православием, покорив Евангелию половину Европы и часть Азии. «Сербы, болгары, русские, грузины, румыны, хазары, моравы, печенег и другие народы были духовными чадами Византии, ее приемниками в наследовании драгоценного сокровища веры православной, носителями и хранителями этого величайшего завета средневекового византизма» [9, с. 5]. И, по мысли Ивана Ивановича, в признании и принятии этого наследия состоит задача любого государства, и прежде всего, конечно, православной России.

Хотя как честный исследователь и грамотный историк И.И. Соколов и признавал фактическое присутствие цезарепапизма в византийской истории несомненным, но он отмечал, что «это было лишь нарушение юридической и канонической нормы, злоупотребление отдельных лиц, явление временное, ненормальное и случайное» [9, с. 5].

Итак, идея двуединства светской и духовной властей в государстве с целью создания идеального христианского общества, стремящегося не по пути либерализма западного образца в утопию всеобщего рая на земле, но по церковной дороге к эсхатологическому горнему идеалу, имела глубокие корни. Но мыслители византийского толка жили в России на рубеже XIX–XX столетий, а не в древней Византии. Поэтому и сама концепция «симфонии властей», в том виде, который она приобрела в сознании русского просвещенного общества, лучше всего выражалась на современном материале. Действительно, ярче всего византийская система церковно-государственных отношений в русской общественной мысли являла себя в том, как ее последователи оценивали и характеризовали современное им положение дел.

Прежде всего, явное влияние византизма можно наблюдать при рассмотрении вопроса церковного управления. Церковь в свете «симфонии» в русском государстве, конечно, занимает далеко не то место, которое должна. Так это отмечает И. И. Соколов в своей статье «О программе церковной политики» в Церковном Вестнике за 1914 г.: «С Петра Великого русская Церковь перестала существовать, как самостоятельная самобытная организация. Управление религиозной жизнью страны было включено в общую систему государственного управления, где ему представлено было далеко не первое место. Иерархия утратила свою церковную программу и отдала свои силы выполнению другой — государственной программы» [10, с. 37–38].

Синодальная система церковного управления никак не могла удовлетворять византистов. Ведь что такое патриарх, по их мысли? «Патриарх признавался в Византии общим духовным отцом, покровителем христиан всей Вселенной», он должен «быть кротким в отправлении правосудия и обличительным относительно неповинующихся, без страха

возвышать голос в защиту истины и догматов даже перед лицом царя» [8, с. 31]. Это уже не просто епископ, но царственный архиерей.

Возможно именно в силу того, что Русская Церковь на протяжении почти двух веков была лишена каноничного первоиерарха, в сознание мыслителей византийского толка, в той или иной степени, запал несколько романтизированный и идеализированный образ Константинопольского патриарха, этого властительного предстоятеля Великой Христовой Церкви [6]. Хотя конечно же в деле высшего церковного управления византийское наследие должно выражать себя не иначе как органическое и гармоничное сочетание соборного и единоличного начал. Именно таков образ церковной власти Византии, хотя бы в своей идее.

Соборное начало в Русской Церкви, при всех «но» синодальной системы, так или иначе было налицо, и многие просвещенные церковные люди грезили Патриаршеством. Впрочем, не всякий патриарх мог должным образом вписаться в византийскую модель церковного устройства. Все тот же И. И. Соколов писал: «Из Византии русские усвоили только отдельные части сложного целого, которые и приладили к русской церковной организации неудачно и неумело. В области высшего церковного управления в России так было и с патриаршеством и с синодом» [7, с. 84–85]. Патриарх должен быть голосом истины и высшей евангельской правды в государстве, выразителем царской церковности, его деятельность — трепещущий нерв общественно-церковной жизни. Он не должен становиться просто очередной общественно-политической силой, орудием в руках государственной власти. Так, например, в самой Византии «право печалования перед василевсами за невинно осужденных и страдавших, за бедных и обездоленных, которым были обложены византийские патриархи, имело в средневековую эпоху жизненно-практическое значение, являлось могучим средством проведения в общественную среду начал справедливости, милосердия и человеколюбия, было реальным показателем высокого нравственного авторитета патриархов не только в Церкви, но и в государстве, и оказывалось истинным благом для населения Византии вплоть до ее падения в 1453 г.» [8, с. 60].

Все эти особенности воззрений на русскую действительность, несомненно, диктовались спецификой восприятия византийской церковно-политической концепции. Все эти характерные византийские идеи русской общественной мысли, в конечном счете, приводили к некоторой романтизации образа византийской церковно-политической концепции в русском сознании. И, формируясь на фоне внешней политики России на Ближнем Востоке, эти взгляды прямо сказывались не только на русской публицистике, но и на дипломатии.

Таким образом, русский византизм как одно из самых заметных и сильных течений в русской общественной мысли конца XIX — нача-

ла XX в. оказывал огромное влияние на реальное положение дел в стране и во многом претендовал на определяющую роль в выборе дальнейшего пути развития России. И даже после окончательного краха идей о превращении Российской империи в новую вселенскую православную империю по образцу Византии в 1917 г., русский византизм не сразу утратил все свое значение. Многие русские монархисты того времени, не сумев во всей полноте осознать, что в действительности свершается на их глазах, продолжали до времени проповедовать традиционные византийские идеалы. И все же 1917 г. положил окончательный предел византийскому периоду в истории русской общественной церковно-политической мысли.

Список литературы

1. *Блиев В.Р.* Проблема отношений Церкви и государства в Византии в освещении отечественной византистики второй половины XIX — начала XX века. Томск, 2011.
2. *Герд А.А.* Константинопольский патриархат и Россия. 1901–1914 гг. М., 2012.
3. *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / пер. и науч. ред. А.Е. Мусина; под общей ред. чл.-корр. РАН И.П. Медведева. СПб., 2010.
4. *Карпук Д.А.* Церковно-историческое наследие профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Соколова Ивана Ивановича. Дипломная работа. СПб., 2005.
5. *Курганов Ф.А.* Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления характера этих взаимоотношений (325–565). Казань, 1880.
6. *Соколов И.И.* // Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1906.
7. *Соколов И.И.* Византийский патриарх. Эскиз из истории IX–XV вв. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. Т. 16. 1906.
8. *Соколов И.И.* Византологическая традиция в Санкт-Петербургской Духовной академии. Печалование патриархов перед василевсами // Христианское чтение. 1904. Январь.
9. *Соколов И.И.* О византизме в церковно-историческом отношении // Соколов И.И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви: в 2 т. Т. I. СПб., 2005.
10. *Соколов И.И.* О программе церковной политики // Церковный вестник. СПб., 1914. №2.

Kruglov Savely Sergeyevich,

Master of theology,

Head of the department of church-practical subjects,
teacher of Church history and homiletics, Khabarovsk theological seminary

RUSSIAN BYZANTINISM AS A CHURCH-POLITICAL CONCEPT OF STATE BUILDING IN RUSSIA AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY IN THE WORKS OF I.I. SOKOLOV

Abstract: The author refers to the works of I.I. Sokolov, an outstanding Byzantine scientist. The article deals with the Byzantine system of Church-state relations, as Russian social thought of the late 19th–early 20th centuries understood it. The author also comments on the phenomenon of philhellinist trend in Russian social thought.

Keywords: I.I. Sokolov; F.A. Kurganov; Byzantium; Church-state relations; Eastern Hellenism.

References

1. *Bliyev V.R.* (2011) Problema otnosheniy Tserkvi i gosudarstva v Vizantii v osvyschenii otechestvennoy vizantinistiki vtoroy poloviny XIX — nachala XX veka [The problem of relations between Church and state in Byzantium in Russian Byzantine studies in the second half of the XIX-early XX century]. Tomsk.
2. *Gerd L.A.* (2012) Konstantinopolskiy patriarkhat i Rossiya. 1901–1914 gg. [The Patriarchate of Constantinople and Russia. 1901–1914]. Moscow.
3. *Dagron Zh.* (2010) Imperator i svyashchennik: etyud o vizantiyskom «tsezrepapizme» [Emperor and priest: the study of Byzantine «Caesaropapism»]. St. Petersburg.
4. *Karpuk D.A.* (2005) Tserkovno-istoricheskoye naslediyе professora Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii Sokolova Ivana Ivanovicha [Church and historical heritage of Ivan Ivanovich Sokolov, professor of Saint Petersburg Theological Academy. BS Diss.]. St. Petersburg.
5. *Kurganov F.A.* (1880) Otnosheniya mezhdru tserkovnoy i grazhdanskoy vlastyu v Vizantiyskoy imperii v epokhu obrazovaniya i okonchatelnogo ustanovleniya kharaktera etikh vzaimootnosheniy (325-565) [Relations between ecclesiastical and civil power in the Byzantine Empire during the period of formation and final establishment of the nature of these relations (325-565)]. Kazan.
6. *Sokolov I.I.* Soobshcheniya Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo obshchestva — Reports of the Imperial Orthodox Palestine society, 1906.
7. *Sokolov I.I.* Vizantiyskiy patriarkh. Eskiz iz istorii IX–XV vv. [The Byzantine Patriarch. Sketch from the history of the IX-XV centuries]. Soobshcheniya

Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva — Reports of the Imperial Orthodox Palestine society, 1906, no. 16.

8. *Sokolov I.I.* Vizantologicheskaya traditsiya v Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy akademii. Pechalovaniye patriarkhov pered vasilevsami [The Byzantine tradition at the Saint Petersburg Theological Academy. Lamentation of the patriarchs before the basileuses]. Christianskoye chteniye — Christian reader. 1904, January.
9. *Sokolov I.I.* (2005) O vizantinizme v tserkovno-istoricheskom otnoshenii [About Byzantinism in the Church-historical relation]. In: Sokolov I.I. Lektsii po istorii Greko-Vostochnoy tserkvi: v 2 t. T. I. [Lectures on the history of the Greek-Eastern Church: in 2 vols.]. St. Petersburg.
10. *Sokolov I.I.* O programme tserkovnoy politiki [About Church policy program]. Tserkovnyy vestnik — Church bulletin, 1914, no. 2.

Социальный идеал А.С. Хомякова

УДК 271.2

Аннотация: автор рассматривает взгляды А.С. Хомякова на общину как социальный идеал Хомякова, склонного к определенному компромиссу между социальным идеалом, основанным на принципах нравственности, и принципами экономической целесообразности. Автор подчеркивает, что Хомяков не выступал как политик, юрист или экономист, а оставался христианским мыслителем, для которого был важен опыт первых христианских общин, в которых содержались все важнейшие ценности человеческой жизни.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; славянофилы; община; общественный идеал; частная собственность; самоуправление.

Попов Андрей Алексеевич

кандидат
философских наук,
старший
преподаватель
кафедры истории
русской философии
МГУ
им. М.В. Ломоносова

Тема социального идеала актуальна для отечественных мыслителей в течение последних двух столетий. А.С. Хомяков был одним из первых, кто сформулировал свое представление о будущем России, основанном на христианской вере. «Церковь, — писал он, — будучи облечена в видимое и, так сказать, материальное тело народов принимающих ее, еще не проявлена, покуда не подчинит себе всей своей оболочки: а до этого еще очень далеко, она живое начало и, в общении, она даже живое тело; но только в духовном смысле. Фактических же явлений жизни земной она не подчинила себе, а такое подчинение нужно для истинного проявления» [3, с. 137].

Православие, по его мнению, еще не состоялось, и вера является призывом к достижению Божественного идеала: «Христианство само только указало на свой закон в Иерусалиме в первые дни Апостольской проповеди и отступило от своей строгой формы для того, чтобы быть возможным в свете и чтобы мало-пома-

лу в течении веков подвинуть свет. Я говорю о коммунистическом начале церковного общества» [4, с. 272-273]. (Содержание терминов коммунизм и социализм в работах Хомякова не имеет ничего общего с тем, как их трактовала марксистская философия — прим. авт.).

Славянофилы, будучи дворянами по своему социальному происхождению, болезненно сознавали свою оторванность от исторических корней России. «Теперь оглянись у нас, — писал А.С. Хомяков к А.И. Коселеву, — и ты увидишь, что все у нас ново и безкоренно: мы с тобой, т.-е. дворяне, цехи, городское устройство, чиновничество во всех разветвлениях, выборы наши... Корень и основа — Кремль, Киев, Саровская пустынь, народный быт с его песнями и обрядами, и по преимуществу община сельская» [9, с. 462].

В своей статье «Современный вопрос» А.С. Хомяков писал, что преимущество, которое есть в России вследствие существования общины, заключается в следующем:

- Сохраняются народные обычаи.
- Неизменным остается право всех крестьян на землю.
- В общении между людьми существует нравственная связь, основанная на христианской вере.
- Общественное воспитание крестьян происходит в процессе их участия в самоуправлении общины.
При разрушении общины произойдет следующее:
- Народ забудет обычаи, которые сохранялись на всем протяжении истории России.
- Появится пролетариат.
- Земельная собственность сосредоточится во владении немногих хозяев.
- Разрушится социальный институт, который объединяет всех людей в едином общественном организме.
- Исчезнет атмосфера общественно-нравственного воспитания.

Община была первичной ячейкой социального идеала Хомякова. К ее рассмотрению он приступил во второй половине 30-х гг. XIX в., хотя в его первой славянофильской статье «О старом и новом» (1837 г.) термин «община» отсутствовал. В статье «О старом и новом» Хомяков пишет, что вопрос об «организациях в селах» он обсуждал с Н. М. Языковым и П.М. Строевым. Это обсуждение происходило до 1837 г. [9, с. 13]. Только один раз автор использовал в ней термин «общинный быт». Община рассматривалась как существовавшая в тот период времени «организация в селах». Свидетельством ее деятельности служили для него протоколы о сельских сходах и мирских приговорах. Ни власть помещиков, ни власть казенных начальников не могли уничтожить эту систему сельского самоуправления. В указанной статье Хомяков ничего

не писал о связи между сельской общиной в России и христианской верой. В дальнейшем община будет рассматриваться им как одна из сохранившихся форм организации жизни первых христиан, поэтому близость слов христианин и крестьянин для него не была случайной.

Такое осторожное использование слова «община» объясняется тем, что до начала 40-х гг. XIX в. его не использовали ни в письменной, ни в устной речи. В общении между собой крестьяне использовали слова: «мир» и «общество». В известной статье И.В. Киреевского «В ответ А.С. Хомякову» (1839 г.) ее автор также использовал термин «мир», а не «община».

А.С. Хомяков первым среди славянофилов увидел, что социальный идеал, основанный на сельской общине, можно рассматривать как альтернативу европейской модели атомизированного общества. Созидательная роль государства во всемирной истории, по его мнению, уже выполнена: «Теперь, 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» [9, с. 29]. Свои надежды на будущее России он связывал с деятельностью общественных сил на основе принципов народного самоуправления.

В 1842 г. вышли в свет две статьи А.С. Хомякова об общине, в которых он доказывал, что во всех селениях, где развито общинное устройство, крестьяне живут значительно лучше, чем там, где его нет. Резонанс, вызванный этими статьями, привел к тому, что тема общины стала актуальной для читающей публики. Даже П.Я. Чаадаев, по своим интересам далекий от внимания к сельской общине, дал подробный комментарий о содержании этих работ в письмах к А.И. Тургеневу и Е.А. Свербееву, а затем написал статью: «В ответ на статью А.С. Хомякова “О сельских условиях”». В начале 40-х гг., благодаря работам Хомякова, термин «община» был введен в письменную и устную речь. Впоследствии такие известные отечественные исследователи, как К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин, В.О. Ключевский и др. станут авторами трудов, посвященных общине.

Во второй половине 40-х гг. к обсуждению вопросов, связанных с общиной, присоединился А.И. Кошелев. Он был человеком, имеющим большой опыт в ведении сельского хозяйства. Главным критерием для него была экономическая целесообразность. Он выступал против частого передела земельных наделов в связи с тем, что крестьяне, понимая краткосрочный характер работы на них, не были заинтересованы в улучшении плодородия своей земли. Само существование общины объяснялось Кошелевым наличием обширных территорий и свидетельствовало о неразвитости социально-экономических отношений в России. Подобно другим критикам общины, он считал, что коллективная фор-

ма собственности мешает наиболее инициативным крестьянам проявить свои предпринимательские способности. Хомяков не рассматривал экономические факторы в качестве приоритетных: «Конечно, я не восстаю против собственности, ни против ее эгоизма; но говорю, что если кроме эгоизма собственности ничто недоступно человеку с детства, он будет окончательно не то, чтобы дурной человек, а безнравственно-тупой человек: он дуреет. Слышать только о деле общем и потом в нем участвовать, слышать с детства суд и расправу, видеть, как эгоизм человека становится беспрестанно лицом к лицу с нравственной мыслью об общем, о совести, законе обычном, вере, и подчиняться этим высшим началам» [9, с. 464]. В тоже время, он принял во внимание некоторые аргументы Кошелева, согласившись с необходимостью двадцатилетнего или тридцатилетнего владения землей. В целом, для Хомякова было характерно стремление к определенному компромиссу между социальным идеалом, основанным на принципах морали, и принципами экономической целесообразности.

Наиболее важной особенностью общинной жизни, по мнению А.С. Хомякова, является единогласие при решении жизненно важных вопросов. Большинство — есть выражение вещественного превосходства, а единодушие — это выражение высоконравственного единства, когда все частные лица, теряют свою строптивую личность. Община в этом случае выступает как нравственное лицо [7, с. 464]. Подобное согласие объяснялось Хомяковым древним обычаем, который «один для всех Русских, и прямой закон Божественный, который один для всех Православных» [9, с. 34-35]. Достигалось согласие благодаря «слову», которому славянофилы придавали большое значение. С его помощью можно решить любые вопросы: путь к согласию заключается в свободном высказывании своих взглядов.

В 1847 г. в первой программной статье славянофилов «О мнениях «Современника», литературных и исторических» Ю.Ф. Самарин писал, что западный мир долгое время ищет возможность органического примирения личности с нормами общественной жизни. Эта задача нашла свое решение только в России: в жизни сельской общины. Общинный быт основан в ней не на отсутствии личности, а на ее сознательном отречении от своего полновластия и произвола [1, с. 115]. Это высказывание Самарина может быть рассмотрено в контексте тех положений, которые были декларированы П.Я. Чаадаевым в период 1833–1836 гг.: «...Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе» [6, с. 92].

На эту примирительную особенность общинной жизни обратили внимание самые известные теоретики общинного социализма в России. А.И. Герцен считал, что главное — это сохранить общину и освободить личность, распространить сельское и волостное самоуправление не толь-

ко в пределах городского устройства, но и на всю страну. Эти общественные вопросы волнуют, по его мнению, не только Россию, но в равной степени все «западные умы» в Европе. В работах Герцена была, по существу, изложена значительная часть социальной программы славянофилов.

Н.Г. Чернышевский полагал, что мысль славянофилов о преобладании «мира», общины над отдельной личностью — есть одно из главных положений их учения, а «подчинение личного произвола в отдельном человеке и общественной воле — едва ли не существеннейшая черта их идеала в будущем» [10, с. 88]. Отметим, что коренное отличие взглядов Хомякова от взглядов Герцена и Чернышевского заключалось в том, что последние не соглашались сего религиозным обоснованием социального идеала России.

Принципиально важное преимущество России перед Западом заключается в том, что в ней, по мнению Хомякова, еще не сформировался полноценный институт частной собственности. Земля в древней Руси принадлежала обществу, и вследствие этого каждый крестьянин имеет право на нее. Различия между положением помещиков и крестьян в отношении земли трактовались им как относительные: «В более абсолютном смысле в частных случаях право собственности истинной и безусловной не существует: оно пребывает в самом государстве (в великой общине), какая бы ни была его форма... Всякая частная собственность есть только более или менее пользование, только в разных степенях» [4, с. 273]. Хомяков не придавал первостепенного значения экономическим законам, поэтому он не считал расслоение крестьянства существенной опасностью для общины в пореформенный период ее развития. По его мнению, расширение земельных наделов у некоторых крестьян «не нарушает общины» [9, с. 468]. «Личная деятельность и предприимчивость, — писал он, — должны иметь свои права и свой круг действия; довольно того, что они (*крестьяне — прим. П.А.*) будут всегда находить точку опоры в сельском мире и что в нем же или через него они будут мириться с общественностью, не вырастая никогда до эгоистической разъединенности» [9, с. 468].

Самое пристальное внимание Хомяков уделял критическому рассмотрению основных положений западноевропейского утопического социализма. Он сознавал, что Россия по целому ряду важных показателей социального развития отстает от передовых стран Запады, поэтому отечественные мыслители должны использовать европейский опыт с пользой для своей страны. Мы не должны повторять чужих ошибок и тогда сможем взять все лучшее из того, что есть в Европе. «Мы, — писал он, — будем двигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запады, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запады остались тайными» [9, с. 29].

Хомяков считал, что наши недостатки могут рассматриваться как продолжение наших достоинств. Отставание России может быть использовано как ее преимущество перед другими странами.

Основная черта европейского социализма заключается, по его мнению, в умозрительном характере его содержания. Рационализм составляет его сущность. На его принципах строится отрицание существующего порядка в обществе, которому противопоставляется некий социальный идеал: плод человеческого интеллекта. Истинный социальный идеал должен исходить из потребностей самой жизни. Он не может быть выдуман или навязан обществу. Идеал вырабатывается в результате исторической жизни целого народа, и передается от одного поколения последующим через живое предание. Там где это предание потеряно, там социальный идеал теряет свою жизненность. Стремление построить социализм на Запады оценивалось им как попытка использовать «разумные формы» для «неразумного содержания».

Хомяков в статье «Мнение русских об иностранцах» писал, что «... все социалистическое и коммунистическое движение с его гордыми притязаниями на логическую последовательность есть не что иное, как жалкая попытка слабых умов, желавших найти разумные формы для бессмысленного содержания, завещанного прежними веками. ...Нелепы только верования в нее и возведение ее до общих человеческих начал» [7, с. 48]. Под бессмысленностью содержания он понимал все виды инославия, а также исторические предпосылки, которые лежат в основе образования европейских государств. Социалистические учения на Запады он трактовал как разновидность политического протестантизма. Протестантизм возник, по его мнению, как результат отрицания односторонностей католицизма. В свою очередь, появление социализма рассматривалось им как реакция западных интеллектуалов на «язвы капитализма».

Хомяков критиковал стремление западных социалистов к разрушению института семьи и борьбу за решение «женского вопроса». «Все суждения коммунистов, — писал А.С. Хомяков, — об уничтожении брака представляют, не смотря на свою действительную нелепость, совершенно законный вывод из той общественной жизни, из которой возникли» [7, с. 49]. Объяснялось это тем, что «мыслители западные вертятся в безвыходном круге потому только, что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации (дружины)» [7, с. 50]. (Славянофилы были знакомы с работой Лоренца фон Штейна «Социализм и коммунизм в современной Франции». Главная идея социализма заключалась, по мнению ее автора, в организации ассоциаций — *прим. авт.*).

В работах Хомякова встречается критика социально-экономического развития в Европе, которая по своему содержанию была близка учению марксизма. Разница заключалась в том, что марксисты возвеличи-

вали роль пролетариата в будущей революции, а Хомяков обвинял его в классовом эгоизме. «Всеобщее стремление во всей Европе, — писал он, — свидетельствует об одном, о борьбе капитала и труда и о необходимости слить их выгоды. Стремление всеобщее и разумное встречается везде неудачу: неудача же происходит не от какой-нибудь теоретической невозможности, но от невозможности практической, именно от нравов рабочего класса. Эти нравы — плод жизни, убившей всю старину с ее обычаями... — не допускают ничего истинно-общего, ибо не хотят уступить ничего из прав личного произвола» [9, с. 467]. Развитие капиталистических отношений приводит к перерождению общества, в котором происходит отчуждение естественной человеческой природы. Это ведет к дегуманизации общества, в котором мораль и нравственность уходят на второй план, уступая свое место экономическому расчету.

Что предлагал Хомяков в качестве собственного социального идеала? Он не ограничивался существующей крестьянской общиной, а стремился распространить ее начала во все сферы жизни общества. Этот идеал рассматривался им как достижимый в связи с тем, что он имманентно содержит в себе преемственность с прошедшими периодами русской истории.

Возможность распространения общинных начал Хомяков видел в том, чтобы переустроить на их основе существующую организацию рабочих артелей, торговли, городского устройства и т.д. В будущем город может иметь все черты, присущие крестьянской общине. Главное — это расширять использование принципов самоуправления. «Мне кажется, это было бы обманом, — писал Хомяков, — делом начатым, но неоконченным. Странное дело: общность расхода без всякого общения в приходе... Таким образом, довершенное городское начало есть не что иное как наше сельское» [9, с. 465]. Можно предположить, что Хомяков допускал возможность использования коллективного труда и формирование общего бюджета для города, когда писал об «общении в приходе». Важная роль в такой системе местного самоуправления принадлежала деятельности городского суда, который должен был избираться всеми жителями для решения спорных вопросов.

Основной тезис Хомякова заключался в том, что необходимо заниматься православным воспитанием «при переходе теперешнего европейского сожительства в общинное товарищество» [9, с. 465]. Следует последовательно расширять все существующие функции общины, избегая всякого участия государственных чиновников.

Положение славянофилов, в большинстве своем помещиков и фактических владельцев крепостных крестьян, ставило их в очень сложное положение. Они вынуждены были оправдывать для себя свой статус, а также искать определенное место в будущем обществе. Противоречи-

вость данного положения сформулировал А.И. Кошелев, когда писал А.С. Хомякову: «...верно ты не потребуешь, чтобы они (*крестьяне — прим. П.А.*) все свои заработки слагали в одну общую кассу. Да и о нас, землевладельцах, ты тоже забыл: как нам вступить в общину? Иного средства нет, как отдать в общину наши земли, леса, луга, и проч. С общинным началом ты доходишь или до всеобщей общественной собственности, т.е. до уничтожения всякой собственности, или ты увековечиваешь разделение народа на сословия... Вопрос об общинном начале не есть вопрос чисто-умозрительный; в настоящее время он есть вопрос чисто практический. От разрешения вопроса: собственность земли должна ли быть частная, семейная или общинная, — зависит успех преобразования крестьянского быта» [2, с. 105].

Важнейший вопрос о судьбе помещиков решался Хомяковым следующим образом: «Со временем мы срастемся с нею (*общинною — прим. П.А.*). Но как? Этого решать нельзя. Смешно бы взять на себя все предвидеть» [9, с. 468]. Хомяков старался избегать подробной детализации в процессе описания будущего общества. Необходимо обеспечить направление его будущего развития, определив правильные ориентиры, и в дальнейшем само это развитие подскажет ответы на самые сложные вопросы.

Другим актуальным вопросом в концепции «общинного социализма» являлась проблема организации промышленного производства. Хомяков считал, что «община промышленная есть или будет развитием общины земледельческой» [9, с. 467]. Существование многочисленных рабочих артелей в России объяснялось им наличием крестьянских общин. «Конечно, — писал Хомяков, — я не знаю ни одного примера совершенно-промышленной общины в России, так сказать, фаланстера, но много есть похожего; например, есть мельницы, эксплуатируемые на паях,... есть деревни, которые у купцов снимают работу и раздают ее у себя по домам» [9, с. 29]. Распространение «общинных начал» приведет к развитию промышленности в России. Для этого надо преодолеть главное препятствие, которое заключается в том, что «...народ не познакомился с машинами» [9, с. 468].

В процессе формирования своего представления о социальном идеале, основанном на общине, Хомяков не выступал в качестве политика, юриста или экономиста. Он оставался христианским мыслителем, для которого община была идеальным образованием «иного мира» вне всяческих исторических пределов. По его мнению, она соответствовала первым христианским общинам, вмещающим в себя все наиболее значимые ценности человеческой жизни. Община лишена всяких признаков формального учреждения. Это некий строй жизни, сущность которого постоянно возникает и постоянно изменяется. Основные при-

знаки ее жизни могут рассматриваться как непрерывная созидательность и творчество. В общине нет никакой системы власти, так как всякая власть опирается на определенную систему авторитетов, создавая тем самым совершенно иные взаимоотношения между людьми. Отсутствие внешних авторитетов обеспечивает равноправие всех ее членов и дает возможность постоянно воспроизводить единство и гармонию человеческих отношений. Истинная христианская община возможна, по мнению Хомякова, в союзе свободных и социально активных людей.

В учении славянофилов невозможно разделить богословие и социальные условия жизни людей в общине. Библия, по мнению Хомякова, не есть книга написанная. В силу собственной духовности она является книгой мыслимой, в которой сосредоточена вся глубина веры первых христиан, объединившихся в общины. Впоследствии разрушение общины привело к искажению доктрины Церкви, хотя и осталось вещественное свидетельство в виде Библии, но это была уже книга видимая, а не мыслимая. Главный смысл христианства, по мнению Хомякова, «доступен только той общественной единице, которая сама по себе носит откровения этой тайны» [9, с. 299].

С позиции религиозных представлений жизнь общины рассматривалась им как единство благодати, которая живет во множестве разумных творений. Благодать множества лиц в их индивидуальной жизни отвергалась. Главным регулятором человеческих отношений была для всех славянофилов — христианская вера.

В конце 50-х гг. XIX в., когда уже приближалась Великая реформа 1861 г., Хомяков объективно оценивал существующее положение в стране. После отмены крепостного права реформы затронут область судопроизводства и административного управления. Он положительно оценивал ликвидацию института уездных губернаторов, потому что это ослабит давление власти на местах. «Все перемены, — писал он, — пойдут как будто случайно, как будто наудачу; но действительно они будут связаны между собой логикой тайно несознанной теории, и нет сомнения, что он охватывает самый важный, до сих пор неприступный и колебимый, но уже встревоженный мир духовенства» [5, с. 299]. Социальный идеал Хомякова был основан на его вере в Россию и на его вере в русский народ. «Для России возможно одна задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ» [9, с. 335]. Только эта задача может увлечь и сплотить весь русский народ. Другие задачи: стать самым богатым, самым грамотным или самым умственно-развитым народом не могут сделать этого. «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» [9, с. 337].

Список литературы

1. Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. — СПб., 2013.
2. Письмо А.И. Кошелева к А.С. Хомякову от 16 марта 1848 г. // *Колупанов Н.П.* Биография А.И. Кошелева. Приложение. Т. 2. — М., 1892.
3. Письмо А.С. Хомякова к А.И. Кошелеву от 1854 г. // *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 8. — М., 1900.
4. Письмо А.С. Хомякова к Ю.Ф. Самарину (первая половина 1848 г.?) // *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 8. — М., 1900.
5. Письмо А.С. Хомякова к Ю. Ф. Самарину от 3 октября 1858 г. // *Хомяков А.С.* Полное собрание. Т. 8. — М., 1900.
6. Письмо П.Я. Чаадаева к А.И. Тургеневу от 1 мая 1835 г. // *П.Я. Чаадаев.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. — М., 1991.
7. *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 1. — М., 1904.
8. *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 2 — М., 1900.
9. *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 3. — М., 1904.
10. *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений. Т. 3. — М., 1947.

Popov Andrey Alekseyevich,

Candidate of philosophy,
senior teacher of the department “History of Russian philosophy”
(Moscow State University after M.V. Lomonosov)

SOCIAL IDEAL OF A.S. KHOMYAKOV

Abstract: The author considers A.S. Khomyakov's views on the community as a social ideal of Khomyakov, who was inclined to a certain compromise between the social ideal based on the principles of morality and the principles of economic expediency. The author emphasizes that Khomyakov did not act as a politician, lawyer or economist, but remained a Christian thinker, for whom the experience of the first Christian communities, which contained the most important values of human life, was important.

Keywords: A.S. Khomyakov; Slavophiles; community; social ideal; private property; self-government.

References

1. *Samarin Yu.F.* (2013) *Sobraniye sochineniy v pyati tomakh*. Т. 1. [Collected works in five volumes, Vol. 1]. St. Petersburg.
2. Pismo A.I. Kosheleva k A.S. Khomyakovu ot 16 marta 1848 g. [A.I. Koshelev's letter to A.S. Khomyakov, March 16, 1848] (1892). In: Kolyupanov N.P.

- Biografiya A.I. Kosheleva. Prilozheniye. T. 2. [Biography Of A. I. Koshelev. Appendix. Vol. 2]. Moscow.
3. Pismo A.S. Khomyakova k A.I. Koshelevu ot 1854 g. [Letter of A.S. Khomyakov to A.I. Koshelev, 1854] (1900). In: Khomyakov A.S. Polnoye sobraniye sochineniy. T. 8. [Complete works. Vol. 8]. Moscow.
 4. Pismo A.S. Khomyakova k Yu.F. Samarinu (pervaya polovina 1848 g.?) [Letter of A.S. Khomyakov to A. I. Koshelev, 1st half of 1848?] (1900). In: Khomyakov A.S. Polnoye sobraniye sochineniy. T. 8. [Complete works. Vol. 8]. Moscow.
 5. Pismo A.S. Khomyakova k Yu.F. Samarinu ot 3 oktyabrya 1858 g. [Letter of A.S. Khomyakov to Yu.F. Samarinu, October, 3, 1858] (1900). In: Khomyakov A.S. Polnoye sobraniye sochineniy. T. 8. [Complete works. Vol. 8]. Moscow.
 6. Pismo P.Ya. Chaadayeva k A. I. Turgenevu ot 1 maya 1835 g. [Letter of P.Ya. Chaadayeva to A.I. Turgenev, May, 1, 1835] (1991). In: P.Ya. Chaadayev. Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannyye pisma. T. 2. [Complete works and selected letters, Vol. 2.]. Moscow.
 7. *Khomyakov A.S.* (1904) Polnoye sobraniye sochineniy. T. 1. [Complete works. Vol. 1]. Moscow.
 8. *Khomyakov A.S.* (1900) Polnoye sobraniye sochineniy. T. 2 [Complete works. Vol. 2]. Moscow.
 9. *Khomyakov A.S.* (1904) Polnoye sobraniye sochineniy. T. 3 [Complete works. Vol. 3]. Moscow.
 10. *Chernyshevskiy N.G.* (1947) Polnoye sobraniye sochineniy. T. 3 [Complete works. Vol. 3]. Moscow.

Постижение соборности

УДК 271.2

Аннотация. Автор рассматривает понятие соборности, противопоставляя её корпоративности и коллективизму и усматривая в ней тварное подобие Божественного совершенства и всеединства. В статье акцентируется важность приятия соборности как на уровне личного бытия, так и в поисках здоровых форм миропорядка, для мирного сосуществования культур и народов.

Ключевые слова: соборность; А.С. Хомяков; единство в благодати; личность; взаимообогащение культур.

Развивая идеи И.В. Киреевского о духовной цельности, А.С. Хомяков пишет об особом соборном состоянии человека, истинной вере, когда все многообразии духовных и душевных сил человека объединено в живую и стройную цельность его соборной волей, нравственным самосознанием, устремленностью к творчеству.

Соборность, это наше национальное достояние, которое незримо объединяет русских для свершения благих дел. Сегодня многие думают, что это состояние души и тела утрачено нами вместе с принятием даров Запада, но соборность в нас. Мы лишь слегка забыли о ней, но она постоянно напоминает о себе, когда нам неудобно пройти мимо и не помочь ближнему, хочется объединиться и вместе сделать доброе дело.

Объединяющая соборность Православной Церкви имеет два существенных аспекта. Дух Святой, который есть Дух любви и мира, не только воссоединяет разделенных индивидов, но и в каждой отдельной

**Тарасов Александр
Валентинович**

кандидат
культурологии,
докторант,
кафедра культурологии
и литературы
Шуйского филиала
ИвГУ,
председатель Иванов-
ского отделения
Союза кинематографистов
России,
преподаватель
кафедры богословия
и библеистики ТулДС,
катехизатор Белевской
епархии

душе становится существенным источником внутреннего мира, целостности и чистоты. Объективно соборность Церкви означает единство Духа. «Едином Духом мы всево едино Тело крестихомся» (1Кор. 12, 13). Субъективно же соборность Церкви означает то, что она является единством жизни, известным братством, или общением, союзом любви, «совместной жизни во Христе». Отречение и самоотвержение от себя самого вовсе не значит, что личность наша угасает и исчезает, что она должна раствориться в общем множестве. Соборность наша не западная корпоративность или социалистический коллективизм, объединяющие, но внутренне разрушающие людей. Наоборот, самоотречение расширяет внешнюю сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри самого себя всем множеством; мы включаем многих в свое собственное нерасторжимое «Я». В своей соборности Церковь становится тварным подобием Божественного совершенства. В этом заключается подобие с Божественным Всеединством Святой Троицы.

Протоиерей Георгий Флоровский писал, «существуют два типа самосознания и самоутверждения: обособленный индивидуализм и соборность. Соборность не есть отрицание личности, и соборное сознание не является ни родовым, ни расовым. Это не общее сознание, не совместимое сознание многих и не *Bewusstsein überhaupt* немецких философов. Соборность достигается не исключением живой личности, не переходом в план абстрактного логоса. Соборность есть конкретное единство в мысли и чувстве. Соборность есть чин, или порядок, или установка личного сознания, восходящего до «уровня соборности». Это вершина личного сознания, осуществляемая в творческом развитии, а не в уничтожении личности...» [2, с. 530-532].

Церковь наша едина в полном своём единстве не потому, что она только наша, но она принадлежит всему миру, как писал А.С. Хомяков: «Церковь называется единою, святою, соборною (кафолическою и Вселенскою) и апостольскою; потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святятся всё человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность её состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех её членов, по всей земле признающих ее; потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота её веры, её упований и ее любви» [3, с. 5].

Христианские вероучители Кирилл и Мефодий и не предполагали определить Церковь географически или этнографически; такое определение, видно, не имело места в их богословской системе. Они остановились на слове соборный, собор выражает идею собрания не только в смысле проявленного видимого соединения многих в каком-либо месте,

но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве.

Вполне точное определение духа истинной соборности в немногих словах дать очень трудно: соборность легче почувствовать, чем уяснить себе логически. Это — идея «единства во множестве»: «Церковь Соборная есть Церковь по всему, или по единству всех, Церковь свободного единоклассия, единоклассия полного». Дух соборности прекрасно раскрыт во 2-м томе богословских сочинений Алексия Степановича Хомякова, нашего удивительного светского богослова — богослова «Божией милостью». Кто искренно верует во всё то, чему учит веровать наша св. Церковь, кто руководится во всей своей жизни духом истинно-христианской любви, тому становится ясно, что такое «соборность».

Для истинно верующего соборность — единство многообразия — представляет собой свободное сообщество вечных личных душ, в нём раскрывается полнота природы каждого и единство в любви всех.

Так, по мысли П.А.Флоренского, нарушение линейной перспективы изображения в русских иконах, называемая им «обратная перспектива», свидетельствует именно о глубинной соборности, стоящей за таким видением мира, поскольку являет собой «собрание точек зрения и утверждает, тем самым, объективно сущее» и «вечное».

В «Слове о Законе и Благодати» — творении митрополита Илариона Киевского — автор последовательно разграничивает приверженность Закону и обретение Благодати. В этом разграничении можно увидеть «дорогу» к пониманию соборности, поскольку благодать «не один из атрибутов, но самый источник соборности, ее онтологическая предпосылка и конститутивный принцип [4, с. 7], как писал Сергей Сергеевич Хоружий. Действие Благодати митрополит Иларион относит не только к отдельной личности, но и к народу в целом, одновременно в этом тексте появляется и действие духовности, ограничивающее позднейшие произвольные манипуляции с толкованием. Закон государства, основанный на несвободном подчинении необходимости, находится за пределами соборности. Это означает, что попытки обозначить соборность позднейшим «тоталитаризмом» неверны. Несвободное подчинение, т.е. рабство противоположно идее соборности. Серьёзная оппозиция Закона и Благодати проходит через всю историю православной культуры в России. Соборность выражает абсолютно новый принцип человеческого единения — не безличное равенство перед лицом сурового Закона, но благодатное единство людей во Христе, в Божественной благодати. Проявление соборности при литературоведческой интерпретации русской литературной классики позволяет приоткрыть ее духовный подтекст.

Проясняется вселенское ликование в финале «Слова о полку Игореве», когда торжествует весь православный мир. Для автора невниманье

к знамени князя Игоря, а затем принятие и следование Божьим знакам означает спасение им души, иерархически важнее земной военной неудачи и достойно итогового всемирного прославления. Вселенская здравнца живому князю Игорю и почившей дружине, совершенно неуместная после одинокого возвращения героя, как бы воскрешает и весь полк Игорев, поскольку для Бога нет мертвых.

В древнерусской словесности соборность проявляется явно, открыто выражено. Русская литература Нового времени чаще всего рассматривается как производная светской культуры, однако сами границы между светским и духовным в русской культуре размываются и могут пониматься не только как разделяющие, но и как соединяющие различные явления национальной жизни в их существенном особом единстве. В данном особом контексте понимания актуализируется православный строй русской национальной культуры.

Обратимся к величайшему символу соборности и православного единения — иконе Троица Андрея Рублёва. Обязательно возникают в нашем сознании, как только мы начинаем пытаться выразить наши чувства от этой великой иконы XV в., слова Великой книги — «бесконечная друг перед другом покорность», «сердце всех милующее», «готовность душу свою положить за други своя» — вот что лежит под словом «любовь», которой насыщена эта работа великого мастера. Все эти слова словно кружатся вокруг какого-то центра, что-то хотят выразить, что-то такое близкое нам особое и высокое, и, наконец, такое слово проявляется, словно из бесконечной незримости: «Самопожертвование». Любовь — самопожертвование, причём с ударением не на части «жертвенность», а на этом непривычном «само» — на добровольности этой жертвы. Не героическая жертва собою в борьбе и напряжении всех сил, всех страстей, в безоглядном стремлении к результату, хотя и она похвальна и велика, а простое, смиренное, как бы ясно вытекающее из общего мироощущения, которое можно назвать «великим просветлённым страданием».

Очень важно отличать католическую соборность от коллективности или внешней общности, как писал Николай Александрович Бердяев, «соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости» [1, с. 31].

Русский народ всегда нуждался в сильнейшей идейной поддержке для перенесения всех своих невзгод и противостояний; более того, требовалось в основу самого государственного становления с древней Руси положить краеугольный камень — такую идею, которая не только освещала бы путь людей для их объединения в деле создания и становления нацио-

нального государства, но давала бы истинную силу преодолевать трудности, через которые этот путь проходил.

Подлинная соборность достигается в единстве человечества вечных душ в любви к Богу и в Боге. Личность — это степень вочеловечения, достигшая индивидуальной свободы и неповторимости в свободной общности и любви ко всем личностям. Таким образом, соборность — это подлинное братство свободных личностей.

Современная Россия захвачена общим процессом вымывания Веры Святой, который происходит уже даже не на уровне внешнего насилия, как в советские годы, а на уровне разрушения целостности индивидуального и общего сознания. В этом контексте понимания следует изменить значение постоянной оппозиции «соборность — индивидуализм», которая давно уже перестала быть актуальной для характеристики отношений Россия — Запад.

При достижении высокой цели русские люди проявляют сопричастность общему делу, открытость, доверительность и взаимоподдержку, взаимопонимание и задушевность в личном общении. В соборном единении во имя высоких идеалов проявляются лучшие черты русского характера.

Мы любим и остро чувствуем своё самоличное, но разучились ощущать соборную основу своей души. Соборная Душа России не уничтожена и незримо является нашей основой: «Поблагодарите Бога, прежде всего, за то, что вы русский», — так писал Н.В. Гоголь. Патриотическое и национальное жизнеощущение было одной из сильнейших созидующих сил в истории. У нас ярче всего проявляется Любовь к Родине, к её духовным истокам.

Мы выйдем к всечеловеческому достоянию, не унизив и не растворив себя, проявляя данный нам Творцом национальный характер и развивая свою национальную самобытность. Этим мы не унизим себя, но только обогатим, ибо наше сознание расширяет причастность к судьбе и миссии своего народа.

Наша соборность необходима всему человечеству для поисков здоровых форм миропорядка, для мирного сосуществования культур и народов. Русское мировое светлое назначение — взаимообогащение и взаимобогатие цивилизаций и культур. Русская выносливость, долготерпение, духовность и творческий гений, святая жертвенность дают миру шанс преодолеть грядущие катастрофы.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. — М., 2016.
2. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.

3. *Хомяков А.С.* Церковь одна — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2018.
4. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. — М., 1944.

Tarasov Aleksandr Valentinovich,
 Candidate of culture studies, doctoral candidate;
 department of culture studies and literature, Shooya branch
 of Ivanovo State University;
 Chairman of Ivanovo department of Russian union of cinematographers

COMPREHENSION OF SOBORNOST

Abstract: The author considers the concept of sobornost, opposing it to corporatism and collectivism and seeing in it the likeness of creation to Divine perfection and unity. The importance of acceptance of sobornost is emphasized both at the level of personal existence and in the search for reasonable forms of world order and for the peaceful coexistence of cultures and peoples.

Keywords: sobornost; A.S. Khomiakov; unity in grace; personality; mutual enrichment of cultures.

References

1. *Berdyayev N.A.* (2016) *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo* [Russian idea. Dostoevsky's conception of life]. Moscow.
2. *Florovskiy G.* (2003) *Vostochnyye ottsy Tserkvi* [Eastern fathers of the Church]. Moscow: AST Publ.
3. *Khomyakov A.S.* (2018) *Tserkov odna* [The Church is one]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet Publ.
4. *Khoruzhiy S.S.* (1944) *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii*. [After the break. The ways of Russian philosophy]. Moscow.

Об издании сочинений А.С. Хомякова и задачах на будущее: неизвестное, неопубликованное, несобранное*

УДК 271.2

Аннотация. Автор рассматривает историю издания Полного собрания сочинений А.С. Хомякова в дореволюционный период. Значительное внимание в статье уделяется также изданиям отдельных трудов А.С. Хомякова в 20 в. и подготовке нового издания Полного собрания сочинений, работа над которым началась в 2017 г.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; Ю.Ф. Самарин; Н.П. Гиляров-Платонов; Институт русской литературы; Б.Ф. Егоров.

Вопрос о необходимости полного собрания сочинений (далее — ПСС) А.С. Хомякова был поставлен вскоре после его безвременной кончины в сентябре 1860 г. В январе следующего года один из членов московского славянофильского кружка, писатель и цензор Н.П. Гиляров-Платонов, в письме к Ю.Ф. Самарину предлагал поскорее сделать проспект будущего издания и закрепить подготовку отдельных томов за ответственными лицами из друзей и единомышленников. Отвечая на этот призыв, Самарин в письме из Петербурга прояснил ситуацию: «Вы совершенно правы, требуя, чтобы теперь же составлен был полный план издания сочинений Хомякова» и чтоб работа роздана была по рукам. Для этого нам всем надо съехаться в Москве. Я непременно буду в Москве на будущей неделе и Кошелев тоже; тогда мы переговорим

**Дмитриев Андрей
 Петрович**

кандидат
 филологических наук,
 старший научный
 сотрудник
 Института русской
 литературы
 (Пушкинский Дом)
 РАН

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, научный проект №17-04-00170а («А.С. Хомяков и его наследие: подготовка комментированного издания сочинений»).

и условимся, а до тех пор, без разрешения Кошелева, как опекуна, никто не вправе издать что бы то ни было, тем более, что Дмитрий Хомяков дал ему слово, не снесясь с ним, никому ничего не обещать» [11, Ф. 847, № 686, л. 1]. (Упомянуты славянофил А.И. Кошелев, ставший опекуном детей Хомякова, и старший сын последнего Дмитрий).

Эти свидания с переговорами и согласованиями, видимо, состоялись уже в феврале 1861 г., потому что вскоре вышла книга А. С. Хомякова «Стихотворения» (цензурное разрешение подписано Н.П. Гиляровым-Платоновым 22 марта), впервые соединившая под своей обложкой 75 произведений, расположенных в хронологическом порядке (ряд стихотворений был опубликован впервые, не датированные автором произведения получили предположительные датировки).

Тогда же подготовку первого тома ПСС Хомякова под названием «Собрание отдельных статей и заметок разнородного содержания» начал И.С. Аксаков. 13 июня 1861 г. его старшая сестра, Вера Аксакова, общалась петербургской кузине Марии Карташевской: «Теперь он <Иван Аксаков> печатает 1 том разных статей Хомякова и том истор<ических> статей Константина <...>. Я считываю с Иваном корректуры. Какой мир мысли, умственной деятельности, полной жизни и, Боже мой, каких высоких, каких чистых и твердых стремлений и убеждений, и всего этого нет теперь. Мы жили в нем, мы дышали этим воздухом, он был нам необходим, и теперь его нет, душа постоянно в состоянии духовного холода и жажды, и нечем ее удовлетворить. <...> Хомяков, сколько бы он мог сделать для мира, уже одно присутствие таких людей возвышает общество» [12, л. 78 об., 79 об.].

К концу года том Хомякова был сдан в печать (цензурное разрешение подписано Н.П. Гиляровым-Платоновым и А.Г. Петровым 19 декабря 1861 г.), 22 декабря он вышел в свет, о чем В.С. Аксакова не преминула известить кузину 23 декабря: «Вчера вышли том сочинений Константина и том сочинений Хомякова. <...> Что значит для нас это появление, что чувствуется при взгляде на эту книгу под этим именем!.. Раздаются вновь их дружные голоса, их святая проповедь, кто их услышит?» [12, л. 146 об.].

В последующих изданиях (2-м, 3-м и 4-м) произведения, составившие этот том Хомякова, были распределены на два тома (I и III).

В предисловии И.С. Аксакова «От издателя» был помещен выработанный славянофилами проспект всего будущего ПСС: «По принятой друзьями покойного Алексея Степановича Хомякова программе издания его сочинений они должны были явиться в следующем порядке:

В I томе — сочинения богословские.

Во II-м и III томах — записки по всемирной истории, а также и филологические исследования.

В IV томе — статьи разнородного содержания, по разным вопросам науки и нашей общественной жизни, статьи полиграфические <так!>, которые не подходят под рубрику первых трех томов.

В V томе — стихотворения и драматические произведения.

В VI томе — письма Хомякова к разным лицам в России и за границей и те сочинения, которые почему-либо не вошли в предыдущие томы» [21, с. V.].

Как видим, по первоначальному замыслу сочинения Хомякова предполагалось печатать не по хронологии, а по, так сказать, содержательно-иерархическому принципу — начиная с богословских и историко-софских трудов. О томе статей в этом же предисловии говорилось: «В настоящее время может быть выдан только один IV том; остальные же томы или не готовы, или же не могут быть теперь выданы, по особенным внешним причинам. Поэтому мы решились изменить и самую нумерацию и назвать этот IV том первым...» [21, с. V.].

Ю.Ф. Самарин в выше цитированном письме к Гилярову-Платонову от 22 января 1861 г. пояснял, что под «особенными внешними причинами», препятствующими изданию наследия Хомякова, следует понимать неизбежный цензурный запрет: «Самые капитальные его сочинения — Исторические записки и Богословские труды — не могут быть изданы здесь; я в этом окончательно убедился, пересмотрев их. <...> Значит, пока будемте рассуждать только о приготовлении его сочинений к изданию» [11, Ф. 847, № 686, л. 1]. В том же письме Самарин излагал план-конспект будущего Предисловия к Богословским сочинениям Хомякова и, впервые назвав его «учителем Церкви нашего времени» [11, Ф. 847, № 686, л. 3], настаивал на необходимости самоотверженного сотрудничества в издании его трудов: «...возможность для меня этой работы представляется мне не иначе, как при Вашей помощи. Одно я считаю необходимым: это полнейшую правдивость, даже до грубости, без всякого снисхождения и без недомолвок. Дело слишком серьезно...» [10, Ф. 847, № 686, л. 3].

Самарин и Гиляров-Платонов, бывший бакалавр Московской духовной академии, и взяли на себя том «Богословские сочинения» (т. II), подойдя к делу с необыкновенной ответственностью: в 1860–1867 гг. одни только знаменитые французские брошюры Хомякова были переведены ими трижды, пока полученный результат вполне не удовлетворил обоих [3, с. 121–129]. Богословский том, как известно, увидел свет в Праге в 1867 г. и вплоть до 1879 г. был запрещен к ввозу в Россию.

«Записки о всемирной истории» («Семирамида») были подготовлены по рукописям славяноведа А.Ф. Гильфердингом и составили заключительные III и IV тома первого издания ПСС Хомякова (которое оказалось далеко не «полным»), вышедшие в 1871 и 1873 гг. В последующих 8-томных изданиях это уже были три тома (с V по VII). Однако,

поскольку рукописные подлинники не дошли до наших дней, наиболее аутентичным принято считать текст «Семирамиды», подготовленный для первого издания, — он и должен лечь в основу научной подготовки этого труда для будущих переизданий.

Второе издание ПСС вышло в 1878–1900 гг. в 8 томах. Помимо материалов первого издания, добавились два тома: «Трагедии и стихотворения» (т. IV) и «Письма» (т. VIII). Третье издание, почти идентичное предыдущему, увидело свет в 1886–1906 гг. Четвертое оказалось неоконченным: в 1900–1914 гг. вышли первые пять томов. Самый популярный у читателей богословский том в 1907 г. был напечатан 5-м изданием. То есть ПСС Хомякова выходило не одновременно полными комплектами, а постепенно, по мере распродажи отдельных томов. Поэтому, например, второе издание было начато томом II.

Следует признать, что готовившие эти дореволюционные издания писатели и ученые (кроме упомянутых И.С. Аксакова, А.Ф. Гильфердинга, Н.П. Гилярова-Платонова, Ю.Ф. Самарина, назовем П.И. Бартенева и Д.А. Хомякова) ограничивались лишь лапидарными примечаниями вместо развернутых комментариев, не опубликовали юношеские стихотворения и некоторые статьи, рукописи которых имелись в их распоряжении (ныне хранятся в Хомяковском фонде в Отделе письменных источников Государственного исторического музея; далее — ОПИ ГИМ), не сочли возможным целиком напечатать отдельные письма. Тем не менее, хотя ПСС Хомякова и не дотягивало по уровню подготовки до издаваемых в тот же период Императорской Академией наук, например, ПСС Г.Р. Державина или А.С. Пушкина, все же для своего времени оно оказалось достаточно презентабельным и выделялось на общем фоне.

Вплоть до начала 1990-х гг. о собрании сочинений Хомякова (как и любого другого славянофила) нельзя было и мечтать. Прорывными оказались два проекта советского периода, осуществленные Б.Ф. Егоровым, которому удалось в 1969 г. издать «Стихотворения и драмы» Хомякова в Большой серии «Библиотеки поэта», а в 1988 г. — том его статей и очерков под названием «О старом и новом» в серии издательства «Современник» «Библиотека “Любителям российской словесности”. Из литературного наследия». Оба эти издания были снабжены добротным историко-литературным комментарием, содержали сведения о первых публикациях, отзывах современников, цензурных перипетиях и др. В тексте «Разговора в Подмосквонной» по рукописи были даны две страницы, отсутствовавшие в предыдущих публикациях статьи. Тот же ученый подготовил двустороннюю переписку Хомякова с князем В.Ф. Одоевским [17, с. 335-349] и неизданную статью Хомякова «Латыши, их язык и литература» [18, с. 52-57].

Тогда же, в 1989 г., четыре ранних неопубликованных стихотворения Хомякова («К арфе», «К Деллию», «Люби, надейся, верь...» и «Надежда») напечатал В.Н. Греков [20, с. 76-78]. А в 1991 г. В.А. Кошелев опубликовал по рукописи вольный перевод Хомяковым «Рождественской песни в прозе» Ч. Диккенса под авторским названием «Светлое Воскресенье. Повесть, заимствованная у Диккенса» [4, с. 81-105].

Следующей вехой на пути к академически выверенному ПСС Хомякова стал двухтомник, изданный в 1994 г. под эгидой Московского философского фонда в качестве приложения к журналу «Вопросы философии» В.А. Кошелевым и его коллегами: Н.В. Балашовым, В.М. Лурье, Н.В. Серебрянниковым, А.В. Черновым и В.А. Черняковой. Опираясь на текстологические принципы, разработанные Б. Ф. Егоровым, они подготовили, за исключением двух статей, ту часть наследия Хомякова, которая не переиздавалась в России после 1917 г.: работы по историософии и богословию, включающие треть текста «Семирамиды», ряд статей, в том числе обнаруженные в архиве незавершенные «<Заметки о “Слове о полку Игореве”>», и все богословские труды, при этом дореволюционные переводы полемических сочинений, созданных Хомяковым по-французски, были заново сверены с оригиналами и поправлены, сочинение «О Церкви» опубликовано по авторизованным копиям, написанный по-латыни трактат «О Святой Троице», не включавшийся ранее в ПСС, переведен на русский язык.

В дальнейшем при новых переизданиях богословских трудов Хомякова продолжалась работа по сверке и уточнению перевода текстов. Выделяется том избранных сочинений, выпущенный издательством Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета [22].

Корпус обнародованных поэтических произведений Хомякова пополнился в 2004 г. за счет публикации С.А. Фомичевым ранней басни «Совет зверей» (текст был предоставлен Б.Ф. Егоровым) и уточненного текста стихотворения «Навуходоносор», впервые увидевшего свет посмертно (в 1861 г.) под авторским названием «Идиллия» [19, с. 106-116]. Наконец, в 2005 г. в издательстве «Прогресс-Плеяда» вышел подготовленный В.А. Кошелевым объемный том «Стихотворений» Хомякова, в который был включен, по сравнению с изданием 1969 г., ряд новых юношеских произведений, набросков «на случай» и переводов. Исследователем были уточнены датировки ряда стихотворений и уточнен их текст по рукописям в тех случаях, когда он при публикации оказался искажен цензурой.

Кроме того, начиная с 1991 г. в ряде научных сборников увидели свет отдельные письма Хомякова к И.С. и К.С. Аксаковым, П.А. Бессонову, П.М. и П.А. Бестужевым, Д.А. Валуеву, Ю.Ф. Самарину и другим его корреспондентам, а также ряд неопубликованных писем к Хомякову.

В 2017 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, при Центре по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени, инициативная группа под руководством Б.Ф. Егорова, патриарха хомяковедения, приступила к подготовке нового ПСС писателя, которое предполагается выпустить в 10 томах. Особенности будущего издания в сопоставлении с предыдущими станут традиционными для академической науки жанрово-хронологический принцип расположения материала: поэтическое наследие (т. I) — статьи, очерки и переводы (т. II–II) — «Записки о всемирной истории» (т. IV–VI) — богословские сочинения (т. VII–VIII) — письма (т. IX–X).

Для тома I («Стихотворения. Драматические произведения. Переводы поэзии») впервые по рукописям подготовлены тексты оригинальных, в основном ранних, произведений Хомякова: «Гимн зиме», «К Меланхолии», «Пленный», «Послание к Другу», «Сперва молюсь о тех, кого люблю...», «Идоменей», «Пономарь», а также переводы: «Конец первой песни Вергилиевых “Георгик”», «Начало 3-й песни “Георгик”» и «Ода Горация “Percus Deorum”».

Хотя эти опыты Хомякова носят приметы ученичества, подражания авторам XVIII — начала XIX вв., они интересны по развитию поэтической мысли, афористичности выражений, разнообразию мелодического рисунка. Например, приведем окончание написанного гекзаметром «Гимна зиме»:

*Вечно буду тебя я хвалить, озима, мне родная!
Бодрая, вечно свежая, ты увяданья не знаешь:
Нет ни листьев поблекших, ни высохших жалких деревьев.
Ты постоянна, чиста и свежа и строго приветна.
Время труда для ума и для дел человеческой мысли.
Будь благосклонна ко мне и даруй мне бодрость и ясность*
[9, Ф. 178. № 9 л. 21 об.]

Характерно, что все стихотворения, в том числе «Гимн зиме» и, например, обширная баллада «Пленный» (322 стиха!), несмотря на ее, традиционное для романтической эстетики, трагическое содержание, пронизывает присущее автору «веселие духа», особенно ценное в православной аскетике. Эта баллада, рядом мотивов предвещающая «Мцыри» Лермонтова, начинается просветленной исповедью героя-страдальца, вернувшегося из плена на родину:

*Я долго был пленным в чужих сторонах
И в узах ротал на судьбину.
Теперь я счастлив: на родных берегах
Я близкую встречу кончину*
[9, Ф. 178. № 9, л. 3]

Выделяется шуточное стихотворение Хомякова «Пономарь», текст которого был обнаружен нами в неопубликованных дневниках епископа Порфирия (Успенского). Оно начинается так:

*Настоечка двойная,
Настоечка травная,
Сквозь зубы пропускающая,
Усладительна.*

*Случится ли напиться,
Само собой двоится,
И так и хочется молиться*
Умилительно

[14, л. 299, об.]

Разнотопность во второй строфе, возможно, объясняется ошибкой памяти автора дневников.

Д.А. Бадаляном обнаружено не перепечатавшееся после первой публикации стихотворение Хомякова «Гений» [5, с. 3-4] (стихотворение не подписано, однако в Содержании журнальной книжки указано авторство А.С. Хомякова — *прим. авт.*). Статьи и очерки Хомякова, а также его переводы из Тацита и Диккенса (ранее они не включались в ПСС), которые составят тома II и III, решено разместить по хронологии, а не так, как в до-революционном ПСС, где сначала шли, по определению И.С. Аксакова, «статьи более важные по внутреннему содержанию, более законченные, более обширные по объему, статьи, которые, в своем последовательном порядке, представляют довольно полное, так сказать, догматическое изложение основных начал того учения, которого Хомяков был главным представителем», а затем «мелкие статьи и беглые заметки» [1, с. V].

Здесь будет помещена впервые атрибутированная нами Хомякову по сохранившейся ранней черновой редакции [10, Ф. 178, №14, л. 9-24], опубликованная анонимно в известном сборнике 1845 г., изданном Д.А. Валевым, программная статья «Славянское и православное население Австрии» [15, с. 247-257] в которой излагаются историко-политические и религиозно-культурные основания всеславянского единства. Не исключено, что Хомякову принадлежат и другие материалы этого сборника, в частности — вступление к библиографическому обзору «Историческая наука славянского мира в последнее пятилетие» [15, с. 259-262]. Еще одна статья Хомякова — театральная рецензия «Московская сцена» [8] — атрибутирована Хомякову Д.А. Бадаляном [2, с. 345-348]. Откликаясь на московскую премьеру волшебного-романтической оперы «Вадим» (музыка А.Н. Верстовского, либретто С.П. Шевырева при участии С.Т. Аксакова и др.), Хомяков в споре с оппонентами отстаивает национальную самобытность постановки.

«Записки о всемирной истории» будут переизданы полностью, над научно-критической подготовкой текста и составлением историко-культурного и лингвистического комментария к этому фундаментальному труду работает известный хомяковед Н.В. Серебренников [16, с. 213-218].

Богословские труды, созданные Хомяковым на французском и английском языках, впервые выйдут так, как изначально было задумано Ю.Ф. Самариним и Н.П. Гиляровым-Платоновым, но так и не осуществлено до сего дня: на языке оригиналов с параллельным переводом. В основу издания будут положены варианты русских текстов в редакции В.М. Лурье и В.А. Кошелева, опубликованные в 1994 г., с сохранением в примечаниях всех пассажей классического перевода 1867 г., которые были изменены по смыслу. Комментарий предполагается до- и переработать, а где-то написать новый. Большая работа предстоит по идентификации источников — как древних, так и из современной Хомякову западной литературы. В составе богословских томов (т. VII–VIII) будет впервые опубликован хомяковский перевод двух глав первого тома труда английского теолога Дж. К. Робертсона «История Христианской церкви от апостольского века до наших дней» (1852 г.).

В процессе работы над ПСС постоянно обнаруживаются неизвестные прижизненные публикации произведений Хомякова, позволяющие уточнить их датировки. Так, например, лирические отрывки из трагедии «Ермак» были впервые опубликованы не в 1828 г. (как указано в томе «Библиотеки поэта» и других изданиях), а в 1826-м, по сообщению Д.А. Бадаляна, в «Московском телеграфе» под названиями «Песнь казака» [6, с. 105] и «Песнь» [7, с. 154-155], а заметка «Опыт улучшения зимних дорог укатыванием», датированная в ПСС 1850 г., как нам удалось установить, увидела свет в номере «Московских ведомостей» от 25 октября 1847 г.

Наконец, эпистолярный Хомякова предполагается опубликовать в ПСС — как двустороннюю переписку с его корреспондентами, включая и те письма, адресованные к Хомякову, ответы на которые до нас не дошли.

Вся эта работа, еще только проектируемая и уже совершаемая, конечно, будет плодотворна при учете новых исследований в области хомяковедения, сегодня как никогда востребованных гуманитарной наукой. А этому накоплению актуальных научных знаний очень споспешествуют культурные инициативы священноначалия Тульской епархии.

Список литературы

1. Аксаков И.С. От издателя // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. V.

2. Бадалян Д.А. Два неизвестных произведения ранней публицистики А.С. Хомякова // Мир романтизма. Тверь, 2002. Вып. 6 (30). С. 345–348.
3. Дмитриев А.П. Н.П. Гиляров-Платонов и Ю. Ф. Самарин в работе над изданием богословского наследия А.С. Хомякова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19, вып. 3.
4. Москва. 1991. № 4. С. 81–105.
5. Московский телеграф. 1826. Ч. IX. № 9. С. 3–4.
6. Московский телеграф. 1826. Ч. IX. № 11. С. 105
7. Московский телеграф. 1826. № 12. С. 154–155)
8. N.N. [Хомяков А.С.] Московская сцена // Молва. 1832. 13 дек.
9. Отдел письменных источников Государственного исторического музея. Ф. 178. № 9. Л. 21 об.
10. Отдел письменных источников Государственного исторического музея. Ф. 178. № 14. Л. 9–24 об. См: Дмитриев А.П. Хомяков Алексей Степанович // Русские писатели, 1800—1917: Биографический словарь. СПб.: Нестор-История, 2019. Т. 6.
11. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 847. № 686. Л. 1; опубл. с неточностями в составе статьи: Кн. Н.В. Ш. <Шаховской Н.В.>. Н.П. Гиляров-Платонов и А.С. Хомяков (по сочинениям и письмам Гилярова) // Русское обозрение. 1895. № 11.
12. Рукописный отдел Института русской литературы. № 10628. Л. 78 об., 79 об.
13. Русские писатели, 1800–1917: Биографический словарь. СПб.: Нестор-История, 2019. Т. 6. С. 554
14. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 118. Оп. 1. № 80. Л. 299 об. Разностопность во второй строфе, возможно, объясняется ошибкой памяти автора дневников.
15. Сборник исторических и статистических сведений о России и о народах, ей единовременных и единоплеменных. М.: В тип. Августа Семена, 1845.
16. Серебренников Н.В. Современность в исторических записках А. С. Хомякова // Литературный факт. 2018. № 8. С. 213–218.
17. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1970. Вып. 251. С. 335–349 (в соавторстве с М.И. Медовым).
18. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1990. Вып. 883. С. 52–57 (в соавторстве с С.Г. Исаковым).
19. 19. Фомичев С.А. Два стихотворения А.С. Хомякова // Русская литература. 2004. № 4. С. 106–116.
20. Хомяков А.С. Неизданные стихотворения / публ. В.Н. Грекова // Поэзия: Альманах. М.: Мол. гвардия, 1989. Вып. 54. С. 76–78.
21. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М.: В тип. П. Бахметева, 1861. Т. 1. С. V.
22. Хомяков А.С. Церковь одна: Опыт катехизического изложения учения о Церкви. Изд. 2-е, испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.

Dmitriyev Andrey Petrovich,

Candidate of theology,

senior scientific worker of the Russian literature Institute (Pushkin House),
Russian Academy of Sciences

ABOUT THE PUBLICATION OF WORKS BY A.S. KHOMYAKOV AND TASKS FOR THE FUTURE: UNKNOWN, UNPUBLISHED, UNCOLLECTED

Abstract. The author analyzes the history of the publication of A.S. Khomyakov's Complete works in pre-revolutionary period. Considerable attention is also paid to the publications of separate A.S. Khomyakov's works in the 20th century and the preparation of a new edition of the Complete works initiated in 2017.

Keywords: A.S. Khomyakov; Yu.F. Samarin; N.P. Gilyarov-Platonov; the Institute of Russian literature; B.F. Egorov.

References

1. *Aksakov I.S.* Ot izdatelya [From the editor] (1861). In: Khomyakov A.S. Poln. sobr. soch. T. 1 (Complete works. Vol. 1). Moscow.
2. *Badalyan D.A.* Dva neizvestnykh proizvedeniya ranney publitsistiki A.S. Khomyakova [Two unknown works of early journalism of A.S. Khomyakov]. *Mir romantizma – The world of romanticism*, 2002, no. 6 (30), pp. 345-348.
3. *Dmitriyev A.P.* N.P. Gilyarov-Platonov i Yu. F. Samarin v rabote nad izdaniyem bogoslovskogo naslediya A.S. Khomyakova [N. P. Gilyarov-Platonov and Yu. F. Samarin working on the publication of theological heritage of A.S. Khomyakov]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Proc. of Russian Christian Humanitarian academy, 2018, vol. 19, no. 3].
4. Moskva — Moscow, 1991, no. 4, pp. 81–105.
5. *Moskovskiy telegraf*. Ch. IX [Moscow telegraph], 1826, part IX, no. 9, pp. 3-4.
6. *Moskovskiy telegraf*. Ch. IX. [Moscow telegraph], 1826, part IX, no. 11, p. 105.
7. *Moskovskiy telegraf* [Moscow telegraph], 1826, no. 12, pp. 154-155.
8. *N.N.* [Khomyakov A.S.] *Moskovskaya stsena* [Moscow theatre]. *Molva – Tidings*, 1832, Dec. 13.
9. Otdel pismennykh istochnikov Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya F. 178. № 9. L. 21 ob. [Department of written sources of the State historical Museum. F. 178, no. 9. L. 21 rev.].
10. Otdel pismennykh istochnikov Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya. F. 178. № 14. L. 9–24 ob. [Department of written sources of the State historical Museum. F. 178. No. 14. L. 9-24 rev.]. Sm: Dmitriyev A.P. (2019) Khomyakov

Aleksey Stepanovich [See: Dmitriyev A.P. Khomyakov Aleksey Stepanovich. In: *Russkiye pisateli 1800—1917: Biograficheskiy slovar. T. 6* [Russian writers 1800-1917. Biographical dictionary. Vol. 6]. St. Petersburg.

11. Otdel rukopisey Rossiyskoy natsionalnoy biblioteki. F. 847. № 686. L. 1; opubl. s netochnostyami v sostave stati: Kn. N.V. Sh. . N.P. Gilyarov-Platonov i A.S. Khomyakov (po sochineniyam i pismam Gilyarova) [Department of manuscripts of the Russian national library. F. 847. No. 686. L. 1; publ. with inaccuracies in the article: P. N.V. Sh. < Shakhovskoi N.V.>. N.P. Gilyarov-Platonov and A.S. Khomyakov (on the works and letters of Gilyarov)]. *Russkoye obozreniye* — Russian review, 1895, no. 11.
12. Rukopisnyy otdel Instituta russkoy literatury. № 10628. L. 78 ob.. 79 ob. [Manuscript Department of the Institute of Russian literature. № 10628. L. 78 rev. 79 rev.].
13. *Russkiye pisateli. 1800–1917: Biograficheskiy slovar* (2019). T. 6. S. 554 [Russian writers. 1800-1917: biographical dictionary. Vol. 6., p. 554].
14. Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva RAN. F. 118. Op. 1. № 80. L. 299 ob. [St. Petersburg branch of the archive of the Russian Academy of Sciences. F. 118. Inv. 1. No. 80. L. 299 rev.]. The difference in the second stanza may be due to an error in the diaries ' author's memory.
15. *Sbornik istoricheskikh i statisticheskikh svedeniy o Rossii i o narodakh. ey edinovremennykh i edinoplemennykh* (1845). [Collection of historical and statistical information about Russia and its peoples, belonging to it on the basis of length of time and origin]. Moscow.
16. *Serebrennikov N.V.* *Sovremennost v istoricheskikh zapiskakh A.S. Khomyakova* [Contemporary reality in historical notes of A.S. Khomyakov]. *Literaturnyy fakt – Fact of literature*, 2018, no. 8, pp. 213—218.
17. *Uchenyye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of the Tartu state university] [Proc. of Tartu state university], 1970, no. 251, p. 335–349.
18. *Uchenyye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of the Tartu state university] [Proc. of Tartu state university], 1990, no. 883, p. 52-57.
19. *Fomichev S.A.* Dva stikhotvoreniya A.S. Khomyakova [Two poems by A.S. Khomyakov]. *Russkaya literatura – Russian literature*, 2004, no. 4. pp. 106–116.
20. *Khomyakov A.S.* Neizdannyye stikhotvoreniya / publ. V. N. Grekova [Unpublished poems. Publ. by V.N. Grekova]. *Poeziya: Almanakh — Poetry. Almanac*, 1989, no. 54, pp. 76–78.
21. *Khomyakov A.S.* (1861) Poln. sobr. soch. [Complete works]. Moscow.
22. *Khomyakov A.S.* (2018) *Tserkov odna: Opyt katekhizicheskogo izlozheniya ucheniya o Tserkvi* [The Church is one: essay on catechetical presentation of the doctrine of the Church]. Moscow: PSTGU Publ.

Нравственные уроки истории в творчестве А.С. Хомякова

УДК 271.2

Аннотация. Автор анализирует историософские взгляды А.С. Хомякова, выделяя два аспекта: рассмотрение нравственных основ истории народов и изучение истории русского народа в контексте мессианской идеи. В статье рассматривается многоплановость понятия веры в историософии А.С. Хомякова, анализируется его понимание религии как основы культурно-исторического бытия этносов, а также иранский и кушитский типы культуры. Автор предлагает этическое понимание мессианской темы в творчестве А.С. Хомякова. *Ключевые слова:* историософия; формы духовного развития; иранство и кушитство; мессианская идея.

**Межуева Елена
Олеговна**

кандидат
философских наук
доцент,
зав.кафедрой социальных
и политико-правовых
дисциплин, Тульский
институт (филиал)
Всероссийского государ-
ственного университета
юстиции (Российская
правовая академия
Министерства юстиции
Российской Федерации)
Институт законовещения
и управления
Всероссийской полицей-
ской ассоциации

«Философия цельной жизни духа должна была заинтересоваться проблемой смысла истории» [1, с. 144], — так объяснял Н.А. Бердяев создание А.С. Хомяковым «Записок о всемирной истории» («Семирамиды», главного историософского труда мыслителя) и целого ряда статей публицистического и полемического характера.

Согласно мнению исследователей, особенностью хомяковского труда является сочетание в нем историографического компонента («научно-позитивного», по выражению Н.А. Бердяева) и собственно философского, или религиозно-мистического. Эта методологическая двойственность оценивается мыслителями по-разному. Н.А. Бердяев определяет несоответствие религиозного содержания системы ее формальной историографичности как «... коренной порок философии истории А.С. Хомякова» [1, с. 148]. Однако это не мешает ему заметить, что в «Семирамиде», «... бессистемной куче сырого материала раз-

бросаны драгоценные мысли, блестящие интуиции, тонкие критические замечания по самым разнообразным вопросам» [1, с. 149]. А.Ф. Гильфердинг же, напротив, видит во внешней бессистемности уникальность творчества мыслителя, нашедшую выражение в особом жанре: «то были в полном смысле ученые мемуары..., — писал он, — в которых Хомяков записывал... в систематическом порядке свои соображения, мысли и взгляды по истории человечества» [2, с. 11].

Следует заметить, что постижение истории для А.С. Хомякова наполнено глубоким смыслом, его значимость не подлежит сомнению. «Все настоящее имеет корни в старине, — писал он, — даже самое неожиданное и странное явление, будучи хорошо исследовано, приводит... к своему зародышу, который есть не что иное, как плод прошедшего времени...» [5, с. 34].

Исследование творчества А.С. Хомякова позволяет заключить, что историософская проблематика в нем включает два взаимосвязанных аспекта. Первый — анализ нравственных основ истории человечества. Второй — изучение русской истории в контексте мессианской темы. При этом очевидна зависимость второго аспекта от первого. Так, определяя объект исторического исследования, А.С. Хомяков утверждал, что им является «не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба всего человечества» [5, с. 68]. По словам Н.И. Троицкого, Хомяков созерцал историю как нечто целое, как грандиозную картину бытия человечества [4, с. 13].

Учитывая методологическую установку А.С. Хомякова, для полного сущностного изучения объекта исторической науки — человечества — мы должны исходить из характеристики его современного состояния. Основываясь на материалах «Семирамиды», мы можем заключить, что оно оценивается мыслителем как несовершенное: «Вообще, гармоничного развития искать в истории не должно», — отмечал он [5, с. 114].

Это выражается в том, что человечество современной эпохи и известного науке исторического прошлого не представляет единства: оно распадается на народы, представляющие собой синкретизм различных племенных типов.

Исходя из этого, намечаются два направления исследования смысла истории в хомяковском труде. Первое связано с поиском «чистой семьи человеческой», изначальной гармонии, утерянной в ходе смешения племенных стихий. Об этом свидетельствуют слова А.С. Хомякова, что только в «младенчествующем человечестве мы можем найти силу односторонней энергии и страстей, могущественную личность людей, яркость характеров и страстную физиономию народов» [5, с. 114]. Составляющие человечество народы в разной степени воплощают в своем общественном быте и государственном устройстве память об общечело-

веческом единстве. Так, в наибольшей степени его воплощают народы земледельческие (например, славяне), обладающие мирным характером, демократизмом, уважением к иноземным обычаям, способностью к сочувствию [5, с. 98-99].

Второе направление исследования исторической истины связано с изучением составляющих человечество народов. Основной антропологический тезис историософии А.С. Хомякова может быть выражен через тождество понятий «исторической» и «человеческой» истины. Народ, по мнению автора, подобен человеку: его бытие раскрывается в духовной и материальной сферах, он развивается, взрослеет, имеет свои страсти, характер, «физиономию». «Стихии человеческие, — пишет А.С. Хомяков, — ...не срastaются... механическим соприкосновением. Это начала творческие: жизнь и дух» [5, с. 73]. Как для человека, по убеждению А.С. Хомякова, «жизнь духа важнее жизни тела» [5, с. 292], так и для народа духовное бытие имеет большее значение, чем материальное. Исходя из этого, для постижения истории народов следует не только описывать факты, но и раскрывать действие духовных сил, определяющих конкретно-событийный план исторической реальности.

Среди многообразия форм духовной жизни народа особое место занимает вера, находящая свое внешнее воплощение в религии, «...человек, царь и раб земной природы, признает в себе высшую духовную жизнь, — писал А.С. Хомяков. — Он сочувствует с миром, стремится к источнику всякого события и всякой правды, возвышается до мысли о Божестве и в ней находит венец своего существования» [5, с. 22]. «Вера» в историософии А.С. Хомякова — ипостась многоплановая. Являясь ключевым в плане постижения сущности исторического бытия, ее понятие входит в сформулированную А.С. Хомяковым исследовательскую задачу: свести «... в одно целое ... всю картину человечества, разделенного по высшему признаку его духовного развития...» [5, с. 30]. Это позволило Н.А. Бердяеву заметить, что «за исторической наукой Хомякова скрыта идея религиозная: признание веры таинственной первоосновой истории народов» [1, с. 149]. Это подчеркивали и другие исследователи. По словам Л.П. Карсавина, «Хомяков первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического» [3, с. 375].

Согласно А.С. Хомякову, вера является «пределом» духовного развития народа, вмещающая в себя особенности его ментального склада. «Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры» [5, с. 119], — писал он. Понимаемая в таком смысле, вера представляется не только сущностью культуры, но и силой, созидающей ее неповторимый облик. А потому «первый и главный предмет, на который должна обратить внимание

историческая критика, — считал А.С. Хомяков, — есть народная вера. Выньте христианство из Европы, буддизм из Азии, и вы уже не поймете ничего ни в Европе, ни в Азии» [5, с. 118-119]. Религия, вследствие этого, полагается как «... самый важный завет веков древних векам позднейшим» [5, с. 150].

Таким образом, согласно А.С. Хомякову, религия не только необходимо присуща культуре, но и занимает в сфере ее бытия особое положение. Это связано с уникальностью природы, лежащей в ее основе веры. Вера, по А.С. Хомякову, имеет двуединую природу. Для человека она есть «... высшая точка всех его помыслов, тайное условие его желаний и действий, крайняя черта его знаний» [5, с. 22]. Иными словами, вера не только являет собой предельное развитие знания, являясь в этом смысле «венцом мудрости», но, что более важно, содержит в себе активное, волящее начало. «Беспристрастный разбор религий, — отмечал вследствие этого А.С. Хомяков, — дает новое начало для их коренного разделения... их характер определяется не числом богов и не обрядами богослужения, но категориями воли» [5, с. 188]. На этом основании все многообразие религий разделяется А.С. Хомяковым на две системы верований: в основе одной — «кушитства» — лежит подчинение воли человека закону необходимости, основу другой — «иранства» — составляет свободное и творческое приобщение человека к божественной воле. «Свобода и необходимость составляют то тайное начало, — писал А.С. Хомяков, — около которого в разных образах сосредотачиваются все мысли человека» [5, с. 188]. Учение о воле, положенное в основу историософии, позволило Н.А. Бердяеву охарактеризовать систему А.С. Хомякова как волюнтаристскую: «философия его есть философия свободно волящего духа» [1, с. 131].

Из признания религий основой культурно-исторического бытия этносов, а категорий воли — сущностью религий можно сделать вывод о том, что историей, согласно А.С. Хомякову, управляют нравственные принципы и законы, составляющие моральный контекст понятия «историческая истина».

Воплощенное в верованиях волевое начало — «тайное условие желаний и действий человека» [5, с. 22] — обуславливает способность религий определять культурно-исторические парадигмы, воплощаясь в характерных внешних формах «образованности». Адекватно лежащему в основе религиоведческой классификации учению о двух путях воли, в «Семирамиде» определяются архетипы просвещения (понимаемого А.С. Хомяковым как совокупность языковых, государственных, обрядовых, бытовых характеристик этносов).

Религия свободы, «духовное поклонение свободно творящему духу» выражается в «иранском» типе культуры, который характеризует-

ся «образованностью словесною, письменностью гласовою, простотою общинного быта, духовной молитвою, презрением к телу...» [5, с. 443]. Религия необходимости — «признание вечной органической необходимости, производящей в силу логических неизменных законов» структурирует «кушитский» тип просвещения, отличающийся «образованностью художественной, письменностью символической, условным строением государства, заклинательной молитвою и почтением к телу...» [5, с. 443].

Однако история религий столь же негармонична, как и история племен, и, подобно ей, мыслится А.С. Хомяковым произошедшей из единого источника. В этой связи «кушитство» и «иранство» могут пониматься не только как модели культурных типов, но и как критерии нравственной определенности конкретных религий. Подобно идеализации А.С. Хомяковым «одностихийности» древних племен, в «Семирамиде» утверждается большее совершенство религий, хранящих «коренную основу веры», или находящихся в досинкретическом состоянии. «Эти два начала, иранское и кушитское, в своих беспрестанных столкновениях и смешениях произвели то бесконечное разнообразие религий, которое бесчестило род человеческий до христианства» [5, с. 442], — писал А.С. Хомяков. Вражда же, согласно его мнению, неизбежно влечет за собой «нравственную порчу», искажающую изначальную сущность религий жестокость, «разврат и кровожадность» [5, с. 180, 141]. Так возникает зло в собственном смысле слова.

Только истинная, глубокая вера, по А.С. Хомякову, не изменяется под влиянием обстоятельств. Однако, принимая во внимание несовершенство человеческой природы, негармоничность исторического бытия, склонность к «односторонности», автор утверждает, что это — явление крайне редкое.

Утверждение неонтологичности, относительности природы зла, однако, не позволяет предположить, что, согласно А.С. Хомякову, его антипод — благо — состоит в досинкретическом «иранстве» и «кушитстве», чистоте обеих стихий. А.С. Хомяков убежден в невозможности формирования нравственности, исходя из имманентного тварному бытию религиозного начала. Из контекста учения можно заключить, что под «вечной», абсолютной истиной А.С. Хомяков разумел полноту божественного бытия, рай до грехопадения. «Человек был сотворен с полной свободой и правом ей пользоваться, мир был чистым выражением чистой божественной мысли» [5, с. 227]. Интерпретация А.С. Хомяковым категории свободы в качестве основной дефиниции божественного бытия позволяет понимать ее и онтологически, и аксиологически, и нравственно, отождествляя с высшей ценностью и абсолютным благом.

Таким образом, согласно воззрениям мыслителя, идея нравственно- онтологической истины-правды заключена лишь в иранском культурно- историческом архетипе и может быть выражена через категории свободы и блага. Об этом свидетельствует учение А.С. Хомякова о тождестве свободы, духовности и нравственного добра в чистоте монотеистических религии иранского типа. Так перед нами кристаллизуется понятие «исторической истины», смысла истории в интерпретации А.С. Хомякова: оно состоит в соответствии истинного единства человеческого рода, в «гармонии первобытной свободной деятельности» [5, с. 173] единому и абсолютному онтологическому началу — свободе, благой полноте доисторического бытия. Но истина истории для А.С. Хомякова не есть только достояние исторической науки. Поскольку «все настоящее имеет корни в старине» [5, с. 33], то историческая истина, «завет веков» есть не только нравственная основа жизни, дающая возможность человеку не утратить свою сущность, но и выражение исторического идеала.

Исторический идеал для А.С. Хомякова состоит в торжестве иранской свободы во Вселенской, Единой, Соборной Апостольской Церкви, вмещающей в себя не только отпавшие от Православия и очистившиеся от элементов «кушитства» Католичество и Протестантизм, но и духовное наследие иранского Востока. Это — собирание раздробленной в человеческом сознании истины, позволяющее обрести миру, истории, человечеству утраченную целостность.

Единство истины исторического прошлого и нравственно-религиозного идеала в концепции А.С. Хомякова делает ее завершенной историософской схемой, придает историческому бытию уникальную значимость и характер особой реальности.

Этическая реконструкция системы А.С. Хомякова позволяет перейти к анализу второго аспекта его учения — мессианской темы. Как писал Н.А. Бердяев, «славянофильство довело до сознательного идеологического выражения вечную истину Православного Востока и вековой уклад русской земли, соединив то и другое органически» [1, с. 9]. Исследование позволяет утверждать, что мессианская проблематика славянофильской философии может быть интерпретирована в религиозно-нравственном значении. Такое понимание идеи мессианизма позволяет преодолеть сформировавшееся в общественном сознании и выраженное некоторыми философами мнение о славянофилах как апологетах допетровской старины, противниках любых преобразований в общественной и государственной жизни.

Аргументируя мессианскую идею, славянофилы противопоставляют российское просвещение западному через категории «цельность» и «раздвоенность». «Цельность», основополагающая категория сла-

вянофильской системы, может быть определена как совершенное единство нравственно-религиозных и социально-политических начал исторического бытия. Совершенство этого единения, согласно воззрениям А.С. Хомякова, обусловлено, в первую очередь, истинностью доминирующего в нем религиозного принципа.

Развивая свой основополагающий историософский тезис о том, что историей человечества управляют нравственные законы, укорененные в религиозно-метафизических началах, А.С. Хомяков утверждает: «Участь... общества гражданского зависит от того, какой духовный закон признается его членами, и как высока нравственная область, из которой они черпают уроки для своей жизни в отношении к праву положительному» [6, с. 240].

Таким образом, высота определяемого религией нравственного закона открывает, согласно А.С. Хомякову, возможность позитивного исторического развития народов. Государственные, правовые и религиозные институты, согласно славянофильской доктрине, должны представлять собой конкретно-историческое воплощение принципов христианской духовности. Построенное на таких началах общество, считает А.С. Хомяков, действует «как живое цельное лицо» [6, с. 252]. Подобно Блаженному Августину, А.С. Хомяков развивает учение о двух градах: земном — государстве и небесном — Церкви. Христианин, являясь гражданином обоих градов, подчиняется им, и, пишет А.С. Хомяков, «...при правильной внутренней и духовной жизни переносит беспрестанно уроки высшей в низшую...» [6, с. 240].

Русская история, по мнению А.С. Хомякова, сочетает в себе начала «цельности» — нравственное и онтологическое совершенство Православной Церкви и «раздвоенности» — историческое несовершенство социальных и политических институтов. Исходя из этого, проблема мессианизма в историософии А.С. Хомякова может быть представлена не через отождествление принципа «цельности» с картиной исторического прошлого Руси, а посредством постановки вопроса о преобладании в ее историческом бытии нравственно обусловленного начала. Воплощенная в учении Православной Церкви «цельность», считает А.С. Хомяков, согласуется с характерными чертами славянской ментальности. Причастность славянства к истине «иранской» духовности позволяет рассматривать это племя как «...великую отрасль духопоклонников и единобожников» [5, с. 416]. Их главная заслуга — не создание наук и художеств, вещественной культуры и внешних форм государственности и быта, а в том, что они, несмотря на географическую удаленность от своего духовного центра «...получив в Иране достояние древнего просвещения... в своей кроткой труженической жизни ... хранили старое наследство предков неизменнее других одичавших племен» [5, с. 351]. Не внося

в традицию «иранства» ничего нового, славяне, сохраняя ее от примеси «кушитства» и нравственной «порчи», порождаемой враждой племен, стали единственным народом, способным воспринять во всей полноте истину христианства. «Какое-то отвращение от древнего своего язычества, — писал А.С. Хомяков, — заметно в народах славянских... казалось, что не проповедь истины искала славян, а славяне искали проповедь истины» [6, с. 231].

Недостаточно полное воплощение начал цельности в русской жизни А.С. Хомяков объясняет слабостью веры. Это, считает мыслитель, привело к трагическому раздвоению, захватившему все многообразие культурных форм, но в большей степени выраженному в разделении общественного и государственного начал: западные рассудочность и формализм потеснили непрочную веру, войдя в государственное бытие. Так утвердилось раздвоение «...между областной жизнью, основанной на старинном предании, живом чувстве, верной исконному бытовому источнику и дружиной с силами, стремящимися к государственному единению, принимающей все иноземное за свое, склонной к рассудочности и мертвой римской формальности» [6, с. 228].

Давая нравственно-ценностную характеристику русской истории, А.С. Хомяков приходит к мысли, что раздвоение в сфере государственных и общественных начал имело следствием противоречивость развития Руси. С одной стороны, в ее прошлом «...ничего доброго, достойного... Везде... безграмотность, неправосудие, разбой, крамола, угнетение, бедность...». С другой же — согласие сословий, смирение власти, «свобода чистой и просвещенной Церкви...» [7, с. 457-458].

Убежденность А.С. Хомякова в торжестве благих и просвещенных начал в будущем Руси и ее мессианском призвании базируется на следующих основаниях. Начало раздвоения в историческом бытии Руси было, по мнению мыслителя, отчасти случайным, происходящим от недоумения: «...оно не было резко определено, основано на коренной неправде и вражде ... оно существовало как факт, но не как сознанное начало. Начало цельности и единства одно имело право неоспоримое, разумное, освященное благодатью веры» [8, с. 416]. Как было указано, раздвоение возникло в результате привнесения в русскую культуру элементов западного просвещения. И поскольку это просвещение шло от высших сословий к низшим, а не наоборот, и «чувство темной и невидимой опасности» [9, с. 18] не позволило многим слоям общества воспринять его, западная «образованность» «...привязывалась упорно... к видимым и вещественным формам...» [9, с. 19] культуры. Иными словами, западная образованность лишь «позолотила верхушки» русской жизни, полной «силы, предания, веры» [9, с. 22], основанной на традиции «иранской» свободы.

Уверенность А.С. Хомякова в возможности и неизбежности преодоления этого раздвоения основана и на том, что оно не затронуло области нравственно-религиозной. Исходя из этого, все пороки исторического развития Руси представляются А.С. Хомякову искоренимыми; нравственные недостатки видятся не исконным злом, а неполным развитием сил добра в общественном бытии.

Поэтому в словах А.С. Хомякова не чувствуется страха перед будущим, а, напротив, очевидна его твердая уверенность, что возродившаяся Россия долго будет находиться в центре мирового развития: «нам позволено глядеть вперед смело и безбоязненно. Постигнув ...призвание русской земли в истории всемирной, мы приходим к глубокому убеждению, что русская земля исполнит свое призвание» [8, с. 56]. Таким образом, мессианская тема в творчестве А.С. Хомякова может быть интерпретирована этически. Идея великого предназначения России в мире понимается мыслителем как становление «цельности» нравственно-религиозных и социально-политических начал ее жизни, что в общеисторическом значении символизирует нравственное совершенствование и преображение исторического бытия.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М., 1912.
2. Гильфердинг А.Ф. Предисловие к «Запискам о всемирной истории» А.С. Хомякова // А.С. Хомяков. Полное собрание сочинений. Т. IV. ч. II. М., 1873.
3. Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. СПб., 1994.
4. Троицкий Н.И. А.С. Хомяков как мыслитель. Тула, 1904.
5. Хомяков А.С. «Семирамида» // А.С. Хомяков. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1994.
6. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» // А.С. Хомяков. Собрание отдельных статей и заметок. М., 1861.
7. Хомяков А.С. О старом и новом // А.С. Хомяков Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1994.
8. Хомяков А.С. По поводу статьи Гумбольдта // А.С. Хомяков. Полное собрание сочинений. Т. 1. Изд. 2. М., 1878.
9. Хомяков А.С. Мнения иностранцев о России // А.С. Хомяков. Собрание отдельных статей и заметок. М., 1861.

Mezhuyeva Elena Olegovna,

Candidate of philosophy, associate professor,

head of the Department of social and political-legal disciplines,
Tula Institute (branch) of All-Russian state University of justice
(Russian law Academy of the Ministry of justice of the Russian Federation);
Institute of law Studies and management All-Russian police
Association

MORAL LESSONS OF HISTORY IN THE WORKS OF A.S. KHOMYAKOV

Abstract. The author analyzes the historiosophical views of A.S. Khomyakov, highlighting two aspects: consideration of the moral foundations of the world history and the study of the history of Russian people in the context of the Messianic idea. The article deals with the diversity of the concept of faith in the historiosophy of A.S. Khomyakov; analyzes his understanding of religion as the basis of cultural and historical existence of ethnic groups; analyzes Iranian and Kushite types of culture. The author offers an ethical understanding of the Messianic theme in the works of A.S. Khomyakov.

Keywords: historiosophy; the form of spiritual development; Iranian and Kushite types; the Messianic idea.

References

1. *Berdyayev N.A.* (1912) A.C. Khomyakov. Moscow.
2. *Gilferding A.F.* Predisloviye k «Zapiskam o vseмирной istorii» A.C. Khomyakova [Preface to “Notes on world history” by A. C. Khomyakov]. In: A.C. Khomyakov (1873) *Polnoye sobraniye sochineniy*. T. IV. ch. II. [Complete works. Vol. IV. Part II]. Moscow.
3. *Karsavin L.P.* (1994) A.C. Khomyakov. In: L.P. Karsavin. *Malyye sochineniya* [Minor works]. St. Petersburg.
4. *Troitskiy N.I.* (1904) A.C. Khomyakov kak myslitel [A.C. Khomyakov as a thinker]. Tula.
5. *Khomyakov A.C.* (1994) «Semiramida». In: A.C. Khomyakov. *Sochineniya v 2 t. T. 1.* [A.C. Khomyakov. Complete works]. Moscow.
6. *Khomyakov A.C.* (1861) Po povodu stati I.V. Kireyevskogo «O kharaktere prosveshcheniya Evropy i ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii» [About the article by I. V. Kireevsky “On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the enlightenment of Russia»]. In: A.C. Khomyakov. *Sobraniye otdelnykh statey i zametok* [Collection of articles and notes]. Moscow.
7. *Khomyakov A.S.* (1994) O starom i novom [About the old and the new]. In: A.C. Khomyakov *Sochineniya v 2 t. T. 1.* [Works in 2 vol. Vol. 1].

8. *Khomyakov A.S.* (1878). Po povodu statiyi Gumboldta [About the article of Humboldt]. In: A.C. Khomyakov. Polnoye sobraniye sochineniy. T. 1. [Complete works. Vol. 1]. Moscow.
9. *Khomyakov A.S.* (1861) Mneniya inostrantsev o Rossii [The opinions of foreigners about Russia]. In: A.C. Khomyakov. Sobraniye otdelnykh statey i zametok [Collection of articles and notes]. Moscow.

Посмертная судьба имений и коллекций А.С. Хомякова

УДК 271.2

Аннотация. В статье рассматривается прошлое и современное состояние имений, коллекций и реликвий, принадлежащих А.С. Хомякову.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, славянофилы, славянофильство, Богучарово.

А.С. Хомяков уделял огромное внимание истории своей семьи, историческим корням. Многие представители рода Хомяковых затронули большие усилия на развитие и процветание имений. Семейные реликвии собирались и передавались из поколения в поколение. В связи с этим интересно проследить судьбу его имений и коллекций по настоящее время.

К моменту реформы 1861 г. имения Хомякова были сосредоточены в Серпуховском уезде Московской губернии, Сызранском уезде Симбирской губернии [17], Сычевском уезде Смоленской губернии, Данковском уезде Рязанской губернии [2, с. 61]. В Тульской губернии Хомяков владел несколькими селами и деревнями в Тульском уезде, а также имениями в Алексинском, Богородицком и Ефремовском уездах [8].

Имение Липицы, находящееся в Сычевском уезде Смоленской губернии, состояло из 94 дворов, насчитывало 408 крестьян и 15 дворовых мужского пола,

**Мельников
Алексей
Сергеевич**
диакон,
преподаватель
Тульской духовной
семинарии

3668 десятин земли, из них 1283 десятины земли находилось в пользовании крестьян (1860 г.) [10, с. 108-109]. Последним владельцем имения до 1917 г. был младший сын Алексея Степановича Николай, крестник Н.В. Гоголя. Он был уездным (1880–1888 и 1901–1909 гг.) и губернским предводителем дворянства (1887–1896 гг.), а также членом 2-ой и 4-ой, председателем 3-ей Государственных Дум, членом Государственного Совета. В Липицах сохранились два флигеля постройки конца XVIII в., церковь Преображения Господня 1797 г. постройки, два пруда с плотиной, артезианский колодец XIX в., часть парка. Деревянный главный дом сгорел при пожаре 1920 г. [7, с. 544].

В 2003 г., в преддверии празднования 200-летия со дня рождения А.С. Хомякова, Патриарх Московский и всея Руси Алексий II поддержал директора расположенного неподалеку от усадьбы Липицы Государственного музея-заповедника А.С. Грибоедова «Хмелита» В. Кулакова в его трудах по восстановлению в Вяземском районе Смоленской области усадьбы Хомякова.

В 2004 г. в присутствии участников международной хомяковской конференции на одном из флигелей в Липицах была открыта мемориальная доска. Однако дальнейшего развития эти начинания не получили, и музей создан не был.

Село Спешнево-Ивановское Данковского уезда Рязанской губернии (ныне Липецкой области) состояло из 80 дворов, насчитывало 452 крестьян и 47 дворовых мужского пола, 2419 десятин земли, из них 1100 десятин земли находилось в пользовании крестьян (1860 г.) [10, с. 10-11]. Село Круглое того же уезда состояло из 58 дворов, насчитывало 272 крестьян и 58 дворовых мужского пола, 1227 десятин земли, из них 1136 десятин земли было в пользовании крестьян (1860 г.) [10, с. 12-13]. В Спешнево-Ивановском сохранилась Знаменская церковь 1797 г. постройки.

Тульские поместья были наиболее любимы Алексеем Степановичем. Ему принадлежало село Каргашино Каширского уезда (ныне Московская область). В Тульском уезде главным его владением было село Богучарово (Сретенское — по церкви). Там же были деревни: Рождествино, Хомяково, Малахово, Боричево, Бушево, Скоблево, Обидимо, Володь, Слободка, Погромное, Севрюково. В Алексинском уезде принадлежали селения: Семеновское, Ревякино, Грязный Починок, Въезжий Лес. В Богородицком уезде: Спасское, Каменка, Муровлянка. В Ефремовском уезде: Алексеевское, с. Знаменское с деревней Свинушка. Знаменское состояло из 50 дворов, насчитывало 230 крестьян и 20 дворовых мужского пола, 1135 десятин земли, из них 1105 десятин земли находилось в пользовании крестьян (1860 г.) [10, с. 32-33].

Остановимся подробнее на имениях Хомяковых Богучарово, Обидимо и Слободке, оставивших наиболее значимый след в жизни Хомякова.

По данным Списка населенных мест 1859 г., в Богучарово было 113 крестьян мужского пола, в Слободке — 84, в Обидимо — 221, в Володи — 101 [13, с. 2, 5]. Богучарово было любимым имением, в котором Алексей Степанович подолгу жил, занимался творчеством, управлял хозяйством.

История имений слабо изучена, за исключением Богучарово и Обидимо. В Богучарово, доставшемся прадеду Хомякова в 1644 г. [1, с. 161], при А.С. Хомякове находился барский дом, окруженный цветниками и аллеями, два пруда, оранжереи с бананами и ананасами, храм Сретения Господня и колокольня рядом с ним, винокуренный завод и фруктовые сады. Хомяков упоминал о существовавшем ранее храме во имя святого великомученика Димитрия Солунского, построенном Дмитрием Донским и разрушенным «прежде Петра» [12, с. 55].

Барский дом — одноэтажный деревянный особняк постройки конца XVIII в., — состоял из 28 комнат. В доме было множество памятников старины и прикладного искусства, живопись, графика, изделия из бронзы, гравюры, мебель разных стилей и эпох. На стенах голубой гостиной висели портреты участников московского кружка славянофилов [14, с. 21]. Особой гордостью дома была библиотека, которую начал собирать еще прадед Алексея Степановича. В библиотеку входили также редкие, многотомные, ценные издания по разным отраслям науки и искусств.

Важное место в архитектурном ансамбле усадьбы занимал храм Сретения Господня, который Хомяков очень ценил. П.И. Малицкий ошибался, полагая, что церковь была построена в 1870 г. на средства Марии Алексеевны Хомяковой, дочери Алексея Степановича [9, с. 658]. Наиболее достоверными представляются сведения Н.И. Троицкого, утверждавшего, что храм возведен в 1836 г. [14, с. 12]. С ним соглашается В.В. Алексеев, приводящий данные о том, что храм построен по желанию матери Хомякова, Марии Алексеевны, по проекту крепостного Хомяковых С. Александрова, работу которого Хомяков высоко ценил, и при активном участии Алексея Степановича [1, с. 183]. Это подтверждает прошение матери Хомякова епископу Тульскому и Белевскому Дамаскину от 1834 г. о выдаче храмозданной грамоты о строительстве каменного храма взамен обветшавшего, а также письмо Хомякова Языкову от 1 июля 1841 г. об освящении церкви [1, с. 183]. Существовавший ранее храм был также возведен во имя Сретения Господня, с приделом Владимирской иконы Пресвятой Богородицы. Сохранились описи его имущества (напрестольные кресты, потиры, облачение, иконы и др.) от 20 ноября 1772 г. [15, с. 59-66] и Указ Тульского духовного правления Тульского уезда от 30 мая 1779 г. о выделении материалов на ремонт кровли храма по «доношению прихожанина лейб-гвардии капитана-поручика Федора Степановича Хомякова» [15, с. 70-71]

Корпус храма в плане представляет собой четырехчастный и равноконечный греческий крест, по концам которого по фасаду выступают шесть колончатых порталов с двускатным покрытием. Купол — правильное полушарие с высоким световым барабаном. Центральный алтарь с главным престолом во имя Сретения Господня, от него на север — придел во имя святого Феодора Тирона, а на юг — придел во имя Владимирской иконы Пресвятой Богородицы. Опорой купола являются внутренние подпружные арки; алтарь украшали резные и позолоченные царские врата. В иконостасе, отделанном резьбой в виде густо сложенных ветвей виноградной лозы с большими кистями, находились иконы итальянского письма [14, с. 13-14].

Сретенский храм закрыли в 1930-х гг. и отдали под совхозный склад, предварительно вывезя для сожжения две телеги икон. В начале 1990-х гг. храм возвращен верующим в состоянии, требующем реставрации. 4 августа 1992 г. указом митрополита Тульского и Белевского Серапиона храм был передан православной общине села и отремонтирован. 15 февраля 1993 г. в нем отслужили первую Божественную литургию. В настоящее время храм является действующим.

Колокольню, расположенную к северу от храма, возвели к 90-летию со дня рождения Алексея Степановича стараниями старшего сына Хомякова, Дмитрия Алексеевича, в 1894 г. Она стилизована под кампанилу собора Святого Марка в Венеции — четырехгранный столб с четырьмя пролетами наверху и четырехскатным покрытием. До революции крест на колокольне был типа «Древо жизни» — из ветвей с пятью отдельными ветками: две внизу, при основании, и три вверху, разделявшихся на три веточки с шариками-плодами на концах. На колокольне имелось семь колоколов. По карнизу со всех четырех сторон колокольни с внешней стороны в виде орнамента сделана надпись, текст которой взят из 150 псалма. Сохранившаяся запись помогает узнать имена всех участников возведения Богучаровской колокольни [14, с. 15-16]. Также при Д.А. Хомякове к господскому дому были пристроены два флигеля, построен дом для управляющего. Он же стал сберегать предметы, связанные с жизнью отца и движением славянофилов.

Государственный музей был создан в Богучарово в 1919 г. Он находился в северной части дома, — той, в которой жил Алексей Степанович. Экспозиция его состояла из портретов семьи Хомяковых и деятелей 1830–1840 гг., картин и рисунков, коллекции архитектурных работ построек Хомякова, гравюр, литографий, фотографий, скульптур, мебели. Предметом особой гордости были библиотека, насчитывающая более 7000 томов, а также «рукописный архив, охватывающий в общей сложности три столетия (с конца XVII в.), и главнейшею своею частью характеризующий эпоху 40-х и 50-х гг. прошедшего века». Первые четыре го-

да музеем занимался внук А.С. Хомякова, Ф. А. Челищев. Но 31 марта 1923 г. он был арестован губернским розыском, затем освобожден и отправлен в ссылку, умер 12 января 1942 г. во Владимире.

27 июля 1923 г. появилось распоряжение губисполкома о передаче музейного имущества. Часть предметов, составлявших экспозицию музея, в 1924 г. была перевезена в Тулу, и Богучаровский музей перестал существовать. В течение 1925 г. большая часть коллекций музея (архив, библиотека, живопись, графика, а также 559 предметов обстановки) оказалась в Москве, в Государственном Российском Историческом Музее. Таким образом, основную часть коллекции удалось сохранить в одном из лучших музеев России, но Богучарово, несмотря на хорошую сохранность ряда зданий, как мемориальный комплекс перестало существовать [16, с. 346-367].

В 1995 г. усадьба «Богучарово» получила статус объекта культурного и исторического наследия федерального уровня, а в 1996 г. в родовом доме был открыт культурно-просветительский центр А.С. Хомякова, организовывавший празднование 200-летия со дня рождения выдающегося мыслителя и богослова и создание музея «Богучарово». Для этого формировались фонды, налаживались связи с потомками Хомяковых. В 1996 г. прошли первые Хомяковские чтения, на которые приехали потомки Хомякова: праправнучка А.Г. Шатилова из США, Челищевы из Великобритании. Увеличение фондов способствовало созданию в 2005 г. Историко-художественного музея А.С. Хомякова. На сегодняшний день усадьба Богучарово — филиал Муниципального бюджетного учреждения культуры «Тульский историко-архитектурный музей».

Судьба библиотеки Хомяковых, собираемой пятью поколениями и превышавшей 7000 томов, была непростой. Первые книги для библиотеки приобретались прадедом Ф.С. Хомяковым с 1725 г. Дед, Александр Федорович, также приобретал много книг, в том числе раритетных, существуют данные о книгах 1677 г. издания. На одной из книг 1770 г. была помета: «Сия книга Михайловича Грибоедова ныне принадлежит Степану Хомякову, ево внуку» [6, с. 548]. Основу библиотеки составляли книги отца А.С. Хомякова. Они были переплетены в одинаковые кожаные переплеты с суперэкслибрисом — французской монограммой владельца «E. Ch.» <(Этьен, т.е. Степан, Хомяков)>. Сам Хомяков книги автографом не помечал. В библиотеке были книги на русском, английском, французском, немецком, греческом, латинском и других языках. Здесь были даже книги XVI и XVII вв. В собрании Хомяковых имелись старопечатные книги, например, Соборное Уложение Алексея Михайловича 1649 г. [6, с. 549].

В 1924 г. библиотека в количестве около 10000 томов поступила в Государственный исторический музей (ГИМ), а затем, в 1938 г., вся

библиотека ГИМ была передана в Государственную публичную историческую библиотеку. Н.А. Зеленьяк-Кудрейко считает, что библиотека Хомякова может быть виртуально реконструирована из фондов ГПИБ [5, с. 557-561]. Это поможет «проникнуть в идейные истоки широкого направления общественной мысли 40-50 г. XIX в. и раскрыть влияние славянофильства на культурную жизнь Тульской губернии» [3, с. 91-95]. На электронной странице ГПИБ, в Живом журнале, сотрудники рассказывают, что в советское время тома многотомников из одной коллекции присоединяли к другой, где их не хватало, и надеются, что, имея на руках рукописные каталоги, возможно предпринять попытку реконструкции библиотеки [4].

Еще одна усадьба — село Обидимо — было единоличным и основным по площади имением рода Хомяковых [18, с. 245-257]. В Обидимо находились каменноугольные копи, состоящие из шести шахт, на которых было занято около 200 человек, а также химзавод, производящий купорос, серную и азотную кислоты [11, с. 479]. Усадьба состояла из господского дома, церкви и парка с фруктовым садом и прудом. Одноэтажный деревянный семикомнатный дом Хомяковых, служивший для них местом отдыха, сгорел в 1970 г.

Церковь Рождества Богородицы — это ярусный одноглавый храм с необычно высоким первым ярусом, такие храмы строились в конце XVII — начале XVIII в. Основной объем храма — восьмерик на четверике. В основании четверика построена круглая галерея, в которую вписан алтарь и притвор. Пристроенная колокольня сооружена в шатровом стиле, характерном для эпохи Патриарха Никона. Роспись храма, выполненная художником из Санкт-Петербургской академии [9, с. 664] не сохранилась. Храм был закрыт в советское время, в настоящий период передан Тульской митрополии, начато его восстановление. В библиотеке Обидимо организован краеведческий уголок с небольшой экспозицией о Хомяковых [8].

В Слободке на базе дома Хомяковых, полного старинных книг и мебели, после революции был создан музей быта XIX в., экспозиция которого после закрытия была переведена в другие музеи, в основном в Тульский художественный музей. В настоящее время там располагается военный госпиталь, в котором есть небольшая выставка, посвященная Хомякову [8].

Еще один музей Хомякова — на Собачьей площадке в Москве, хранителем которого являлась дочь М.А. Хомякова, — был реформирован в Бытовой музей сороковых годов и также передан в структуру РИМ [19, с. 352], но смог просуществовать всего на три года дольше музея в Богучарово.

Таким образом, родные усадьбы Хомякова, неразрывно связанные с историей его предков, питавшей его мысли и чувства и побуждавшей к труду во славу Бога и самосовершенствованию, в настоящее время утратили мемориальное значение и потеряли большую часть экспозиции. Сохранившиеся храм и дом-музей в Богучарово нуждаются в реставрации.

Некоторое время существовавшая Тульская областная общественная организация «Хомяковское научно-культурное и просветительское общество» самоликвидировалось 12 августа 2008 г. Создано Тульское Хомяковское общество, председателем которого является профессор Тульского государственного университета В.В. Куликов. Сохраняется надежда, что и общество, и дом-музей обретут необходимую для развития финансовую и информационную поддержку.

Список литературы

1. *Алексеев В.* Богучаровские страницы / В. Алексеев // Хроники краеведа. — 2011. — № 1.
2. *Дудзинская Е.А.* Славянофилы в общественной борьбе / Е.А. Дудзинская. — М.: Мысль, 1983.
3. *Глаголева О.Е.* Тульская книжная старина: очерки культурной жизни XVIII — первой половины XIX вв. — Тула, 1992.
4. Загадка одного суперэкслибриса, или кто такой Е.Сh.? [Электронный ресурс] // ГПИБ России (Историческая библиотека). — 10 июня 2015 г. — Электрон.дан. — Режим доступа: <http://gpib.livejournal.com/72672.html>. — Загл. с экрана.
5. *Зеленьяк-Кудрейко Н.А.* Книги из библиотеки А.С. Хомякова в Богучарах в фондах ГПИБ // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в литературном ин-те им. А.М. Горького. В 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. — М.: Языки славянских культур, 2007.
6. *Зубова Н.П.* Тульская библиотека А.С. Хомякова // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14 — 17 апреля 2004 г. в г. Москве в литературном ин-те им. А.М. Горького. В 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. — М.: Языки славянских культур, 2007.
7. *Кулаков В.Е.* Музею А.С. Хомякова быть! // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в литературном ин-те им. А.М. Горького. В 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. — М.: Языки славянских культур, 2007.
8. *Кузнецов Ю.Н.* Алексей Степанович Хомяков и Тульский край [Электронный ресурс] / Ю.Н. Кузнецов. Методические рекомендации в помощь педагогам дополнительного образования. — Тула: ГОУДОД ТО «Областной центр детско-юношеского туризма», 2004. — Электрон.дан. — Режим

доступа: <http://dereksiz.org/metodicheskie-rekomendacii-aleksej-stepanovich-homyakov-i-tule.html> — Загл. с экрана.

9. *Малицкий П.И.* Приходы и церкви Тульской епархии: извлечение из церковно-приходских летописей. — Тула: Тип. Соколова и Фортунатова, 1895.
10. Приложения к трудам редакционных комиссий для составления положений о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости. Сведения о помещичьих имениях [Текст]. Т. IV. Извлечения из описаний имений по Велико-российским губерниям. Губернии: Костромская, Пермская, Смоленская, Тверская, Тульская, Ярославская. — СПб.: Типография С. Безобразова и комп., 1860.
11. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Под ред. В.П. Семенова и под общим руководством П.П. Семенова и акад. В.И. Ламанского. Т. 2. Средне-русская черноземная область. — СПб.: Издание А. Ф. Девриена, 1902.
12. *Рябий М.М.* Алексей Степанович Хомяков в кругу Киреевских-Елагиных // Хомяковский сборник. Т. 1. — Томск: Водолей, 1998.
13. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. Том XLIV. Тульская губерния. — СПб.: Типография Карла Вульфа, 1862.
14. *Троицкий Н.И.* Село Богучарово. Родина Алексея Степановича Хомякова: Историко-археологическая записка. — Тула: Тип. Н.К. Коньшевой, 1914.
15. *Троицкий Н.И.* Указы, челобития, выписи из писцовых книг, реестры вещей, отданные в приданное и др. документы, относящиеся к роду дворян Хомяковых с. Богучарово // ГАТО. — Ф. 151. — Оп. 1. — Д. 63.
16. *Юркин И.Н.* Богучаровский музей: позабытое вчера, нерожденное завтра // А.С. Хомяков: Личность — творчество — наследие. Хмелитский сб-к. Вып. 7 / Государственный музей-заповедник «Хмелита». Смоленск, 2004.
17. *Юркин И.Н.* Обидимские помещики Хомяковы /И.Н. Юркин// Загородные вести. — 20 августа 1994 г. — №90 (6680).
18. *Юркин И.Н.* Тульские помещики Хомяковы в екатерининскую эпоху // Хомяковский сборник. Т. 1. — Томск: Водолей, 1998.
19. *Хомякова М.А.* Воспоминания об А.С. <Хомякове> / Публикация и комментарии Е.Е. Давыдовой // Хомяковский сборник. Т. 1. — Томск: Водолей, 1998.

Melnikov Aleksey Sergeyevich
 deacon,
 teacher of Tula theological seminary

POSTHUMOUS FATE OF A.S. KHOMYAKOV'S ESTATES AND COLLECTIONS

Abstract: The article deals with the past and the current state of A.S. Khomyakov's estates, with collections and relics which belonged to A.S. Khomyakov

Keywords: A.S. Khomyakov, Slavophiles, Slavophilism, Bogucharovo village.

References

1. *Alekseyev V.* Bogucharovskiye stranitsy [Bogucharovo pages]. Khroniki krayevedy — The Chronicles of local history, 2011, no. 1.
2. *Dudzinskaya E.A.* (1983) Slavyanofily v obshchestvennoy borbe [Slavophiles in the social struggle]. Moscow.
3. *Glagoleva O.E.* (1992) Tul'skaya knizhnaya starina: ocherki kulturnoy zhizni XVIII — pervoy poloviny XIX vv. [Tula book antiquity: essays on cultural life of the XVIII-first half of the XIX centuries]. Tula.
4. *Zagadka odnogo superekslibrisa. ili kto takoy E.Ch.?* [The mystery of one bookplate, or who is E. Ch.?] Available from: <http://gpib.livejournal.com/72672.html>.
5. *Zelenyak-Kudreyko N.A.* (2007) Knigi iz biblioteki A.S. Khomyakova v Bogucharakh v fondakh GPIB [Books from the library of A.S. Khomyakov in Bogucharakh in the funds of the State Public Historical Library]. In: A.S. Khomyakov — myslitel. Poet. Publitsist [A.S. Khomyakov — thinker, poet, publicist]. Po materialam mezhdunar. nauch. konf.. sostoyavsheysya 14–17 aprelya 2004 g. v g. Moskve v literaturnom in-te im. A.M. Gorkogo. V 2 t. T. 2. [Proc. International Scientific conference in Moscow literature institute after M. Gorky, held in April 14–17, 2004. 2 vol. Vol. 2]. Moscow.
6. *Zubova N.P.* (2007) Tul'skaya biblioteka A.S. Khomyakova [A.S. Khomyakov's Tula library]. In: A.S. Khomyakov — myslitel. poet. Publitsist [A.S. Khomyakov — thinker, poet, publicist]. Po materialam mezhdunar. nauch. konf.. sostoyavsheysya 14 — 17 aprelya 2004 g. v g. Moskve v literaturnom in-te im. A.M. Gorkogo. V 2 t. T. 2. [Proc. International Scientific conference in Moscow literature institute after M. Gorky, held in April 14–17, 2004. 2 vol. Vol. 2]. Moscow.
7. *Kulakov V.E.* Muzeyu A.S. Khomyakova byt! [The Museum of A.S. Khomyakov should be!] In: A.S. Khomyakov — myslitel. poet. Publitsist

- [A.S. Khomyakov — thinker, poet, publicist]. Po materialam mezhdunar. nauch. konf. sostoyavsheysya 14–17 aprelya 2004 g. v g. Moskve v literaturnom in-te im. A.M. Gorkogo. V 2 t. T. 2. [Proc. International Scientific conference in Moscow literature institute after M. Gorky, held in April 14-17, 2004. 2 vol. Vol. 2]. Moscow.
8. *Kuznetsov Yu.N.* Aleksey Stepanovich Khomyakov i Tul'skiy kray [Aleksey Stepanovich Khomyakov and Tula region]. Available from: <http://dereksiz.org/metodicheskie-rekomendacii-aleksej-stepanovich-homyakov-i-tule.html>
 9. *Malitskiy P.I.* (1895) Prikhody i tserkvi Tul'skoy eparkhii: izvlecheniye iz tserkovno-prikhodskikh letopisey [Parishes and churches of Tula diocese: extract from the parish Chronicles]. Tula.
 10. Prilozheniya k trudam redaktsionnykh komissiy dlya sostavleniya polozheniy o krestianakh. vykhodyashchikh iz krepostnoy zavisimosti. Svedeniya o pomeshchichikh imeniyakh. T. IV. Izvlecheniya iz opisaniy imeniy po Velikorossiyskim guberniyam. Gubernii: Kostromskaya. Permskaya. Smolenskaya. Tverskaya. Tul'skaya. Yaroslavskaya [Appendices to the works of editorial commissions for drawing up regulations on peasants coming out of serfdom. Information about landowners' estates. Vol. IV. Extracts from descriptions of estates in the Great Russian provinces. Guberniya: Kostroma, Perm, Smolensk, Tver, Tula, Yaroslavl] (1860). St. Petersburg.
 11. Rossiya. Polnoye geograficheskoye opisaniye nashego Otechestva. Nastolnaya i dorozhnaya kniga dlya russkikh lyudey [Russia. Full geographical description of our Fatherland. A desktop and travel book for Russian people]. T. 2. Srednerusskaya chernozemnaya oblast [Vol. 2. Central Russian Chernozem region] (1902). St. Petersburg.
 12. *Ryabiy M.M.* (1998) Aleksey Stepanovich Khomyakov v krugu Kireyevskikh-Elaginykh [Alex Stepanovich Khomyakov in a circle of Kireevskij's and Yelagins]. In: Khomyakovskiy sbornik. T. 1. [Articles on Khomyakov]. Tomsk.
 13. Spiski naselennykh mest Rossiyskoy imperii. sostavlennyye i izdavayemyye Tsentralnym statisticheskim komitetom Ministerstva vnutrennikh del. Tom XLIV. Tul'skaya guberniya [Lists of localities in the Russian Empire compiled and published by the Central statistical Committee of the Ministry of internal Affairs. Volume XLIV. Tula province] (1862). St. Petersburg.
 14. *Troitskiy N.I.* (1914) Selo Bogucharovo. Rodina Alekseya Stepanovicha Khomyakova: Istoriko-arkheologicheskaya zapiska [The Village Of Bogucharovo. Homeland of Alexey Stepanovich Khomyakov: Historical and archaeological note]. Tula.
 15. *Troitskiy N.I.* Ukazy. chelobitiya. vypisi iz pistsovykh knig. reystry veshchey. otdannyye v pridannoye i dr. dokumenty. otnosyashchiesya k rodu dvoryan Khomyakovykh s. Bogucharovo [Decrees, petitions, extracts from scribal books, registers of things given as dowries, and other documents related to the family of the Khomyakov nobles in Bogucharovo village [Decrees, petitions, extracts from scribal books, registers of things given as dowries, and other documents related to the family of the Khomyakov nobles in Bogucharovo village]. GATO. F. 15. Op. 1. D. 63 [State Archive of Tula region. F. 15. Inv. 1. F. 63].
 16. *Yurkin I.N.* (2004) Bogucharovskiy muzey: pozabytoye vchera. nerozhdennoye zavtra [Bogucharovo Museum: forgotten yesterday, an unborn tomorrow]. In: A.S. Khomyakov: Lichnost — tvorchestvo — naslediyе [A.S. Khomyakov: personality-works-heritage]. Khmelitskiy sb-k. Vyp. 7. Gosudarstvennyy muzey-zapovednik «Khmelita» [Proc. State museum «Khmelita», Smolensk], no. 7.
 17. *Yurkin I.N.* (1994) Obidimskiye pomeshchiki Khomyakovy [The Khomyakovs, Obidimo landowners]. Zagorodnyye vesti — Countryside News, August 20, no. 90 (6680).
 18. *Yurkin I.N.* (1998) Tul'skiye pomeshchiki Khomyakovy v ekaterinskuyu epokhu [Tula landowners Khomyakov in the era of Catherine]. In: Khomyakovskiy sbornik. T. 1. [Collected articles on Khomyakov. Vol. 1]. Tomsk.
 19. *Khomyakova M.A.* (1998) Vospominaniya ob A.S. Publikatsiya i komentarii E.E. Davydovoy [Memories about A.S. Publishing and commentaries by E.E. Davydov]. In: Khomyakovskiy sbornik. T. 1. [Collected articles on Khomyakov. Vol. 1]. Tomsk.

Об одном «синтетическом» замысле А.С. Хомякова

УДК 271.2

Аннотация. В статье авторы обозначают методологический аспект культурологических взглядов А.С. Хомякова на основе анализа двух его работ: «Мнение иностранцев о России» и «О возможности русской художественной школы».

Ключевые слова: быт, вера, иноземное влияние, культура, культурология, наука, Петровские реформы, просвещение, религия, самобытность, славянофилы, искусства.

Полозков Юрий Петрович

кандидат
филологических наук,
доцент

Решетова Людмила Ивановна

кандидат
филологических наук,
доцент

Отечественная культурологическая мысль как область гуманитарного знания начинает формироваться еще до того, как слово «культура» вошло в активный словарный запас. Своеобразным синонимом ему до середины XIX столетия было «просвещение», хотя уже в 1837 г. понятие «культура» впервые зафиксировала «Карманная книжка для любителя чтения русских книг, газет и журналов», выпущенная И. Ренофанцем.

Славянофилы, поднявшие вопросы русской самобытности и влияния на нее иноземных заимствований, оказались у истоков систематического осмысления явлений и практик, ставших содержанием культурологии как научной дисциплины.

Их полемика с западниками явилась проявлением раскола общественного самосознания, ставшего частью опыта русской истории, инициировала рефлексии ее проблем в их разнообразном творчестве, что в конечном результате и сделало возможным системное ос-

мысление культуры в нынешнем понимании содержания этого понятия. Религия, вера, просвещение, художественная культура, события истории, которая не сводилась славянофилами к деяниям отдельной личности, что еще важнее, осознание тесной связи разных сфер человеческой деятельности, их взаимообусловленность — все это стало предметом осмысления первыми русскими философами. Поэтому вполне целесообразно говорить о заслугах славянофилов не только перед философией, богословием, этнографией, историей, филологией, но и культурологией. В частности, стоит обратить внимание на формирование в их среде социально-научного профиля культурологической науки.

Среди «славянофильской дружины», безусловно, более всего определение «культуролог» применимо к Алексею Степановичу Хомякову. Вячеслав Кошелев в своей монографии о Хомякове отмечает его «удивительный универсализм», в чем можно увидеть индивидуально-личностную предрасположенность к интегративному осмыслению вопросов и проблем, лежащих в разных областях знаний. «Все остальные славянофилы каким-то образом специализировались: И. Киреевский — в философии, П. Киреевский — в фольклористике, К. Аксаков — в русской литературе и истории, Ю. Самарин — в вопросах экономики и политики, А. Кошелев — в экономике и финансах. А Хомяков «не был специалистом ни по какой части, но все его интересовало, всем он занимался, все было ему более или менее известно и встречало в нем искреннее сочувствие» [5, с. 256]. Филолог Василий Кулешов в книге «Славянофилы и русская литература», ссылаясь на А. Кошелева, приводит солидный список областей интереса А.С. Хомякова: «...философия, богословие, история, механика, математика (окончил математический факультет Московского университета кандидатом), эстетика, политика, поэзия, публицистика, индоевропейские языки, санскрит, русская грамматика, археология, юриспруденция, крестьянский вопрос, агрономия, живопись (известен его автопортрет маслом 1842 г., оригинал висит в музее в Абрамцеве, в Париже во время заграничной поездки он даже брался расписать церковь).....» [6, с. 31].

Михаил Погодин отметил способность русского философа высказывать оригинальные суждения, «возбуждая мысль и подавая повод к новым плодотворным исследованиям» [7, с. 100]. Эти слова оказались удивительно пророческими в своей точности и определенности и, в нашем случае, прежде всего по отношению к становлению отечественной культурологии. При этом сразу следует заметить, что оригинальность А.С. Хомякова имела отношение не только к темам и проблемам, но и к их рассмотрению, к тем подходам, что предлагались им для их истолкования. Здесь было ее не меньше, чем в самом материале, ставшем предметом рефлексии. Стремление же подчеркнуть зависимость самых разных прояв-

лений «мысленных начал» и начал «жизненных» от полноты и органичности жизни народа позволяет увидеть в рассуждениях мыслителя интегративный подход к объяснению явлений, возникающих на их основаниях, что сродни культурологическому. Отмеченная зависимость есть следствие возникновения разных форм действительности на одних и тех же национальных началах.

Поставленные друг подле друга, они действительно дают представление о национальном характере любой культуры, но у Хомякова разные компоненты культуры еще увязываются в единое целое вследствие определенных законов, единых для всех. Очень точно выразил особенность подобного рассмотрения явлений духовной жизни богослов и философ, протоиерей Василий Зеньковский: «Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа» [4, с. 17]. И далее, отводя упреки в эклектизме, замечает, что эклектизм русской философии мнимый, т.к. «означает полное непонимание синтетических замыслов русских философов».

Рассуждения, составляющие содержание культурологических воззрений А.С. Хомякова, присутствует в самых разных его работах. Однако прежде всего следует отметить культурологическую направленность в двух публикациях второй половины 40-х гг.: «Мнения русских об иностранцах» (1846 г.) и «О возможности русской художественной школы» (1847 г.). Автор сам, делая отсылку читателю во второй статье к работе 1846 г., определенно обозначил их связь.

В обеих статьях мыслитель рассматривает те сферы деятельности человека, которые в своей целокупности и являют культуру в современном смысле: наука и знание, быт и жизненные начала, религия и вера. Все они определяются исконными жизненными и «мысленными началами», придающими им неповторимую оригинальность в каждом случае. При этом для А.С. Хомякова несомненно, что все в настоящем должно быть связано с прошлым. Петровские реформы были неправильным делом, поскольку именно они нарушили эту связь в России, нарушили закон отношений между жизненными и мысленными началами и их проявлениями. Иноземные заимствования не соответствовали национальному характеру, лишали его исконных возможностей, обедняли потенциал народа в каждой из сфер деятельности. Поэтому искусства им объясняются не эстетически, а увязываются с образом жизни народа, временем, царящими нравами в обществе. «Прекрасное одно, но выражение его различно по условиям места и времени; точно то же должно сказать и о науке в отношении к истине, как и искусства» [8]. Наука «своеобычна», соответствует национальному характеру народа, «тесно связана с жизнью», в каждом

европейском государстве имеет свои особенности, вырастая на национальной почве.

Художественная школа, питаемая национальными истоками, может явить произведение, являющиеся проекцией соответствующей национальной жизни. Автору принципиально подчеркнуть, что во всех европейских странах искусства отличаются народностью: «... везде и во все времена искусства были народными. Уже по одной аналогии нельзя думать, чтобы этот закон изменился для России» [8], при этом неважно, идет ли речь об искусстве формы, звука или слова. Существенно признание мыслителем и здесь существования закона, в соответствии с которым, несмотря на национальную неповторимость, есть единые правила бытования и функционирования искусств в любых странах. Отсюда следует, что народ, способный к искусствам, не может лишиться их развития иначе, как утратив целостность и здоровье своей внутренней жизни. По Хомякову, в России с Петровских времен как раз и имела место утрата целостности внутренней жизни.

Основательно зная историю самых разных стран, он приводит убедительные примеры, подтверждающие собственные наблюдения. Объясняя своеобразие живописных школ Венеции и Фландрии, он замечает: «Характер торговый, любовь к роскоши, к вещественному довольству, к осязаемой природе и, так сказать, к телесности человеческой сближают школу венецианскую с фламандской, несмотря на различие племен, верований и государственных форм, хотя и эти различия также ярко отпечатаны в Рембрандте и Рубенсе, с одной стороны, в Тициане или Тинторете — с другой» [8]. Примечательно, что по отношению к явлениям художественным, Хомяков употребляет понятие «памятник», независимо от того, из какого материала он создан: он есть исторический источник в такой же степени, как и изложенное на письме.

Осмысление процесса развития искусств позволяет А.С. Хомякову подметить неравномерность их развития, обусловленную индивидуальным историческим опытом: «Когда на всем Западе (за исключением Англии) замерло искусство, тогда оно восстало в полном блеске в Германии. Если перекипевшая жизнь западного мира оставила ему внутреннюю скудость скептического анализа и холод сердца, много надеявшегося и обманутого в своих надеждах, какое бы, казалось, дело нам до того? Наша жизнь не перекипела, и наши духовные силы еще бодры и свежи» [9]. В будущем это выльется в закон неравномерного развития культур, когда Н.Я. Данилевский [3] сможет говорить о присущих каждому культурно-историческому типу собственному темпу и ритму развития.

Петровские реформы дело худое еще и потому было, что они привили иноземное начало отечественной науке и дали ей одностороннее развитие, неорганичное для России, нарушили связь знания и жизни.

Заемствованная наука подражательна и не может решить тех проблем, что исходят из национальной жизненной практики. Он приводит пример с изобретением Джона Макадама дороги с щебеночным покрытием, которое не может быть столь полезно в России, где пять месяцев в году зима, как в Европе. Это один из примеров последствий разобщенности науки и жизненной практики, быта и знания и подтверждения той мысли, что любой культурный институт или артефакт Запада возник для решения какой-то конкретной задачи и решает проблемы своей культуры. Будучи заимствованным, оно не может органично войти в состав культуры-реципиента, у нее иные проблемы, вопросы, которые могут быть решены исключительно исходя из ее собственной специфики. Итак, к просвещению, читай культуре, причастны два начала, возникающие на самобытной почве и определяющие его качества и особенности: мыслительные и жизненные. Между этими началами существует определенная связь, в каждой стране характеризуемая своими особенностями места и времени, собственным историческим опытом. Поэтому: «Народ народу не пример» и не всегда заимствованное явление любого рода, принесенное на чужую почву, приживается на ней.

Примечательно суждение русского философа об односторонности процесса заимствования, приведшего к признанию всего, что имеет место на Западе за норму человеческой деятельности, к созданию теории, выдаваемой за закон развития человеческого. Здесь опять предупреждение историко-географической аксиомы Н.Я. Данилевского. Просвещение несет на себе приметы национального характера, но в каждом случае имеет место своя модель его выражения. Хомяков подтверждает это примерами из разных европейских стран, обращаясь к истории.

Каждая страна отличается своими достижениями в науке, предопределенными духовной сущностью, национальным характером, и в этой связи мыслитель вспоминает опыт Англии, указывает на разницу между устроением англичан и немцев. Он пишет так: «Очевидно, не может быть тождества между наукою в Англии, стране, которая никогда не умела еще отделять законов факта от его случайностей, и в Германии, которая довела себя до состояния чисто аналитической машины, утратившей всякое живое сознание фактов» [8].

В России с петровскими реформами новый облик и содержание «мысленных начал» приводят к возникновению ориентированных на чужеземные традиции явлений в искусствах, науке, жизни и быте, разрушая их национальные самобытные основы. Естественно, что исконные начала русской жизни всячески сопротивлялись иноземному влиянию. Особенное значение в сопротивлении иноземному влиянию в России, пишет Хомяков, принадлежало жизненным началам. В качестве механизма сопротивления он называет их «неподвижность». Именно они в боль-

шей степени препятствовали слиянию русской культуры с культурой какой-нибудь западной народности. Примечательно, что с искусством, наукой, верой, почти на равных философ ставит быт. Сейчас это воспринимается как само собой разумеющееся, а тогда Хомякову необходимо было не только обозначить возможные «слагаемые» феномена культура, но и искать аргументы, чтобы обосновать связь и взаимовлияние науки, искусства, быта, религии, веры. И здесь он, можно сказать, намечает морфологическую модель культуры, где ее составляющие несут в себе в каждом случае неповторимость, предопределенную временем, местом, историческим опытом.

Заимствования имели место и в иных странах. Хомяков упоминает о Франции. Но она иначе ответила на чужеземное влияние. Там заимствование не лишило самобытности просвещения, национальное жизнеустройство и не нарушило их связи с прошедшим. «У нас заимствованное словно заслонило древние начала, к которым нужно возвратиться...» [8], — пишет философ, ибо то, что было получено вследствие заимствования, не соответствует национальному характеру. Разрыв произошел не только между разными сферами духовной деятельности, но и в обществе. «Раздвоение коснулось быта, и исконные начала в нем оказались противопоставлены чужеземному. Разрыв, в свою очередь, лишает развития жизненных сил, и «заступает мертвый и мертвящий формализм» [8].

Возможности искусства и возможности науки, быта одного качества, условия их развития одинаковы, поэтому утрата своей народной индивидуальности равным образом ведет к отсутствию возможностей для развития каждого из них.

Значимо, что для русского философа важен факт их взаимообусловленности. В ней явно просматривается восприятие культуры как организма, который может развиваться только в определенных условиях и на определенной почве. Как пример — «прямая историческая связь между протестантством, его распространением и областями, в которых оно утвердилось, с теми насильственными путями, по которым христианство распространялось в народах германских, и с тем видом римской односторонности, с которым оно к ним явилось первоначально» [9]. «Сухое протестантство, строгая дума, склонность к анализу и в то же время любовь к явлениям земным в их неблагороднейшей форме» [8] — вот каковы отличия немецкой школы, подмеченные А.С. Хомяковым. В этих суждениях читается понимание влияния религии на иные сферы человеческой деятельности: благодаря ему они приобретают индивидуальную «физиономию», обнаруживают национальный характер. Справедливо отмечает современный исследователь: «А.С. Хомяков первым в истории науки, на полвека рань-

ше М. Вебера, назвал подлинный базис мирового исторического процесса — религию» [2].

Особенности национального характера определяют успех в той или иной сфере деятельности. Так, «денежное могущество» Ротшильда обусловлено не только его личными качествами и житейскими удачами, но исторической судьбой народа, к которому он принадлежит, его менталитетом, как определил бы современный гуманитарий; этот же фактор обусловил практическое отсутствие в культуре этого народа великих скульпторов и живописцев.

Только в двадцатые годы следующего, XX столетия, Андрей Белый в докладе «Пути культуры» выразит следующую мысль: «Понятие “культура” отличается необыкновенной сложностью; легче определить понятие “наука”, “искусство”, “быт”; культура — цельность, органическое соединение многих сторон человеческой деятельности» [1, с. 308]. Хомяков был одним из первых мыслителей, кто представил опыт описания этого феномена на примерах отечественного и европейского материала, полагая, что законы едины в разных странах, а аналогии отечественного просвещения с просвещением зарубежных стран позволяют дать объяснение его самобытности.

Список литературы

1. *Белый А.* Пути культуры // *Андрей Белый.* Символизм как миропонимание. — М.: Республика, 1994.
2. *Буданцев Ю.П.* Парадигма А.С. Хомякова // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Сборник статей по материалам международной научной конференции, состоявшейся 14-17 апреля 2004 года в г. Москве в литературном институте им. А. М. Горького. Том I. [Электронный ресурс] Режим доступа URL: <http://m.log-in.ru/books/reader/boris-tarasov-a-s-homyakov-myslitel-poet-publicist-t-1/>
3. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. — М.: Книга, 1991.
4. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В двух томах в четырех книгах / Сост. А.В. Поляков. — Л.: Изд-во «Эго», 1991. Т. 1. Ч. 1.
5. *Кошелев В.А.* Алексей Степанович Хомяков, Жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. — М.: Новое литературное обозрение, 2000.
6. *Кулешов В.И.* Славянофилы и русская литература. — М.: Худож. лит., 1976..
7. *Погодин М.П.* Воспоминание об Алексее Степановиче Хомякове // Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. — М.: Институт русской цивилизации, 2015.
8. *Хомяков А.С.* О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40--50-х годов XIX века. — М.: Искусство, 1982. — (История эстетики в памятниках и документах). Библиотека Мошкова.

[Электронный ресурс] Режим доступа URL: [http:// Lib.Ru](http://Lib.Ru), (дата обращения: 20.03.2019).

9. *Хомяков А.С.* Мнения русских об иностранцах. Библиотека Мошкова. [Электронный ресурс] Режим доступа URL: [http:// Lib.Ru](http://Lib.Ru), (дата обращения: 20.03.2019)

Polozkov Yury Petrovich

Candidate of Philology, associate professor

Reshetova Ludmila Ivanovna

Candidate of Philology, associate professor

ABOUT ONE” SYNTHETIC “ IDEA OF A.S. KHOMYAKOV

Abstract: In the article the authors outline the methodological aspect of cultural views of A.S. Khomyakov on the basis of the analysis of two of his works: “The Opinion of Foreigners about Russia” and “About the Possibility of Russian Art School”.

Keywords: everyday life, faith, foreign influence, culture, cultural studies, science, Peter’s reforms, education, religion, identity, Slavophiles, art.

References

1. *Belyy A.* (1994). Puti kultury [The ways of culture]. In: Andrey Belyy. Simvolizm kak miroponimaniye [Symbolism as a world view]. Moscow: Respublika Publ.
2. *Budantsev Yu.P.* (2004) Paradigma A.S. Khomyakova [Paradigm of A.S. Khomyakov]. Available from: <http://m.log-in.ru/books/reader/boris-tarasov-a-s-homyakov-myslitel-poet-publicist-t-1/>
3. *Danilevskiy N.Ya.* (1991) Rossiya i Evropa [Russia and Europe]. Moscow: Kniga Publ.
4. *Zenkovskiy V.V.* (1991) Istoriya russkoy filosofii: V dvukh tomakh v chetyrekh knigakh. T. 1. [History of Russian philosophy: In two volumes in four books. Vol. 1]. Leningrad: Ego Publ.
5. *Koshelev V.A.* (2000) Aleksey Stepanovich Khomyakov. Zhizneopisaniye v dokumentakh, rassuzhdeniyakh i razyskaniyakh [Alexey Stepanovich Khomyakov, Biography in documents, reasoning and research]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye Publ.
6. *Kuleshov V.I.* (1976) Slavyanofily i russkaya literatura [Slavophiles and Russian literature]. Moscow: Khudozh. lit. Publ.

7. *Pogodin M.P.* (2015) *Vospominaniye ob Alekseye Stepanoviche Khomyakove* [Recollection of Alexey Stepanovich Khomyakov]. In: *Aleksey Khomyakov v vospominaniyakh. dnevnikakh. perepiske sovremennikov* [Alexey Khomyakov in memoirs, diaries, correspondence of contemporaries]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii Publ.
8. *Khomyakov A.S.* (1982) *O vozmozhnosti russkoy khudozhestvennoy shkoly* [On the possibility of Russian art school]. In: *Russkaya estetika i kritika 40-50-kh godov XIX veka* [Russian aesthetics and criticism of the 40-50s of the XIX century]. Moscow: Iskusstvo Publ. Available from: [http// Lib.Ru](http://Lib.Ru). (Accessed 20.03.2019).
9. *Khomyakov A.S.* *Mneniya russkikh ob inostrantsakh* [The opinion of Russian about foreigners]. Available from: [http// Lib.Ru](http://Lib.Ru). (Accessed: 20.03.2019)

Хомяковы в мемуарах А.Т. Болотова

УДК 271.2

Аннотация: Автор обращается к памятнику мемуарной литературы 2-й половины 18 — начала 19 вв. «Запискам Андрея Тимофеевича Болотова» и выявляет факты знакомства А.Т. Болотова с представителями рода Хомяковых.

Ключевые слова: род Хомяковых; А.Т. Болотов; русское дворянство.

Одним из значимых источников, в котором отражена жизнь российского дворянства второй половины XVIII в., с акцентированным вниманием к тульской среде, являются «Записки Андрея Тимофеевича Болотова». Разумеется, «Записки» имеет свою специфику, их особенностям посвящены специальные научные труды. Важно не забывать, что речь идёт о весьма неординарном авторе, даже его отдельные замечания могут создать иное исследовательское настроение.

Для прочтения указанной темы были взяты мемуары А.Т. Болотова в четырех томах, изданные в Санкт-Петербурге в 1870–1873 гг. [1]. Сразу уточним, что в «Записках» не идет речь об Алексее Степановиче Хомякове, 215-летие которого стало одним из поводов настоящей конференции. А.Т. Болотов рассказывает о более раннем периоде, в разные моменты упоминает о представителях фамилии Хомяковых. Скорее всего, четыре рода Хомяковых проживали

Самарцева Елена Игоревна

доктор исторических наук, профессор, учёный секретарь Тульского государственного музея оружия, профессор Тульского государственного университета

в Тульском крае второй половины XVIII в., однако первое отражение в «Записках» данной фамилии связано с прибалтийскими землями.

В 1755 г. 17-летний сержант Андрей Болотов находился в Ревеле, состоял сержантом в роте капитана Василия Васильевича Хомякова, который весьма опекал сироту: «И так жил я тогда при полку действительным волонтером, не имея за собой никакого дела» [1, стб. 300]. Вскоре А. Болотов проявил себя в изучении военного дела. При комплектовании через год образцового гренадерского полка в него направили В.В. Хомякова, который наилучшим образом характеризовал и рекомендовал А. Болотова. Впрочем, ставший уже офицером Андрей Тимофеевич не хотел расставаться с товарищами, а позже переводу помешала начавшаяся «лихорадка» [1, стб. 370-371],

В августе 1757 г. в ходе Прусской войны (поход к Прегелю) А.Т. Болотов познакомился с другим представителем известной фамилии. В «Записках» подчеркивается, что насколько любим и почитаем был генерал-аншеф Лопухин, «только не любим и презираем был ...драгунский генерал-майор Хомяков, славный единственно тем, что был превеликий охотник до тростей и возивший с собою их до несколько сот, и наделавший тогда нам множество смеха». Недоуменное отношение к генерал-майору могло частично объясняться неприятием молодостью возрастных особенностей: «Старикашка сего, которому приличнее было бы по дряхлости его сидеть дома за печью, нежели быть в походе» [1, стб. 481, 495].

До второй половины 70-х гг. о встречах с кем-либо из Хомяковых А.Т. Болотов не упоминает. В данное время Андрей Тимофеевич уже являлся управляющим императорскими имениями в Богородицкой волости Тульской губернии, активно занимался наукой, просветительством. По долгу службы контактировал с видными сановниками. К примеру, с одним из Хомяковых виделся в Москве у тульского наместника (имеется ввиду тульский наместник Кречетников Михаил Никитич — прим. авт.): «Наместник жил тогда в своём доме на Остоженке...; при случае бывания у наместника спознакомился я вновь со многими нашими тульскими дворянами, как-то: гг. Игнатьевым, Сокоревым, Хомяковым и нек. другими...» [3, стб. 751, 752].

Говоря о событиях несколькими месяцами ранее (в конце 1777 г.), А.Т. Болотов рассказал о первой встрече с тульским губернатором Матвеем Васильевичем Муромцовым, заметив: «...видел я тут и советника наместнического правления г. Хомякова...» [3, стб. 720]. О встречах с ним упоминал и в последующие годы, например, на званых обедах в собственном доме (1788 г.) [4, стб. 284, 331].

Наиболее трагичной фигурой из Хомяковых А.Т. Болотов закономерно считал богородицкого стряпчего Александра Андреевича. Впервые рассказал о нем, вспомнив, как в начале 1778 г. местные дворяне съе-

хались в Богородицке и несколько дней ожидали губернатора, но «приезд его как-то позамедлился». А.А. Хомяков характеризуется в «Записках» как «человек молодой и зажиточный, но с умом несколько подрастерянным» [3, стб. 730]; в Богородицке бывал не часто [3, стб. 762].

А.Т. Болотов пишет, что в конце 1778 г. в Богородицк был назначен новый стряпчий — Сонин, определенный «на место бывшего до того почти полуумного Хомякова, доказавшего расстройку ума своего зарезанием жены своей от глупой и пустой ревности, и сделавшегося через то несчастным. Необычайное происшествие сие наделало тогда очень много грома, и несчастная сия претерпела бедствие сие, как говорили, совсем невинным образом; ибо как была она очень недурна собою, а он до глупости к ней ревнив, то ничего незначущие ласки к ней некоторых людей довели его до того, что он, легши с нею спать, вонзил нож в ее живот и умертвил в ту же минуту; но за то пострадал и сам после, будучи сослан в ссылку. У меня осталась после его памятником фарфоровая чашка, подаренная им мне в день последних именин моих, напоминающая мне о сем несчастном и меня любившем человеке ежедневно; ибо как она мне полюбилась, то я во всю последующую жизнь мою пивал из ней свой чай, и пью более тридцати лет из ней даже и поныне, и через то очень часто его вспоминаю» [3, стб. 810-811].

В 1789 г. А.Т. Болотов снова пишет о А.А. Хомякове. О другом? Прошло 10 лет. В 256 письме сыну Павлу указано: «Многие из твоих сверстников и знакомых собираются теперь ехать в Питер. Александр Андреевич Хомяков и Албычевы все едут» [4, стб. 656]. И чуть позднее (письмо 257) записывает: «Между тем заезжает ко мне Александр Андреевич Хомяков и спрашивает, не будет ли к тебе с ним писем, ибо он завтра скачет в Петербург по почте; однако я не рассудил с ним послать, боясь, чтоб долее не промешкали...» [4, стб. 677].

Рассказывая о текущих служебных делах в Богородице в 90-е гг. XVIII в., А.Т. Болотов пару раз упоминал о Хомякове — директоре тульских училищ. Например: «...засим должен я был принимать и угощать у себя приезжавшего для осмотра нашего училища директора над всеми ими господина Хомякова, человека мне знакомого и всегда ко мне ласкавшегося» [4, стб. 757].

Четырехтомное издание «Записок» 70-х гг. XIX в. снабжено подробным «Указателем личных имен». Составители посчитали, что вышеупомянутый директор училищ и Михаил Васильевич Хомяков — разные люди. Скорее всего, речь идет об одном человеке. Итак, о М.В. Хомякове упоминал А.Т. Болотов, перечисляя своих гостей в Богородицке (1792 г.). Пишет о встречах с ним в Туле, в 1794 г., в том числе, у Василия Антоновича Пастухова [6, с. 394-397]: «...приехал к нему Михайло Васильевич Хомяков, почитаемый умным и отчасти ученым человеком; и как он ехал к на-

местнику обедать, то рассудил и мне с ним туда же ехать...» [4, стб. 1281]; «...поехал вместе с г. Хомяковым обедать к наместнику» [4, стб. 793].

М.В. Хомяков явно интересуется техническими изобретениями А.Т. Болотова, о чем не забывает рассказать сам Андрей Тимофеевич: «...заехал я на оружейный двор к г. Довиху, смотрел его машины и, взяв от него некоторые заказанные приделки повез к г. Хомякову машину, которая делана была у меня для него. Я установил ему оную, как надобно, показал все методы лечения. И как между тем подъехал к нему и председатель гражданской палаты г. Свечин, то оба они и были в сей раз моими учениками и слушали с великим вниманием всё, что я им о разных методах электризования рассказывал» [4, стб. 1163-1164].

Дополнение от Сергея Александровича Зыбина: «Ружейное дело продолжало крепнуть. Явилась возможность не только заниматься изготовлением относительно довольно грубого оружия, но приступить к изготовлению точных физических приборов. Для этой цели князем Потемкиным был нанят в С. Петербурге инструментальный мастер англичанин Федор Иванович Дових и послан в Тулу, где ему было дано 8 человек учеников.... Искусство Довиха не пропало даром. Ученики его Коновалов, Коротков и Милованов основали в Туле фабрики математических и физических инструментов и распространили часовое искусство» [5, с. 148-149].

Перечисляя события всё того же 1794 г., А.Т. Болотов рассказывает, как ему пришлось ожидать в Богородицке «наместническую охоту» и встречать ее в «пограничной волостной деревне Крутое». Вместе с наместником тогда были вице-губернатор с сыном и «господин Хомяков Михайло Васильевич» [4, стб. 1170].

Наконец, применительно к 1795 г. А.Т. Болотов попутно указывает на вариант наименования должности М.В. Хомякова: «...получили мы письмо от старшего г. Верещагина, служившего тогда в Туле губернским прокурором. В оном писано ко мне было, что господин Хомяков Михайло Васильевич, бывший директором над тульским народным училищем, идет в отставку, и выгодное место сие опрастывается» [4, стб. 1281].

О семье одного из Хомяковых А.Т. Болотов упоминал: «наши друзья» (Богородицк, 1792 г.) [4, стб. 793]. О какой семье идет речь? Возможны разные ответы, например, в «Записках» упоминаются тульские откупщики Хомяковы.

Об Александре Федоровиче Хомякове А.Т. Болотов впервые рассказал, вспоминая 1785 г.: «На Вербное посетили меня тогдашние винные откупщики г. Хомяков А.Ф. и господа Мансуровы. Но как все они были друзья и приятели моему командиру, имевшему с ними тайные связи, то против хотения моего, принужден я, в угодность ему и по точному его приказанию, делать им возможные удовлетворения в рассуждении

продажи вина, и с досадою принужден был смотреть, что вместо прежней строгости и отвращения крестьян от пьянства. Дана была сим господам полная и совершенная воля хозяйствовать в волостях, как им хотелось, и делать все, что им было угодно» [4, стб. 18].

Говоря об одном из торжественных приемов в Богородицке (1788 г.), А.Т. Болотов отмечал: «...всем знаменитейшим долженствовало в сей день обедать у меня, а г. Хомяков, наш главный откупщик суетился также о приуготовлении доброго и сытного обеда в трактире, ибо всем у меня не можно было никак уместиться» [4, стб. 332]. Рассказывая о подобном празднестве (1792 г.), А.Т. Болотов буквально на одной странице своих «Записок» упоминает нескольких Хомяковых. Сообщает о бурной ссоре Юницкого и Хомякова («...поднялась у них превеликая брань»); повествует о приезде с вице-губернатором Михайла Васильевича Хомякова; подчеркивает, что прибыл «наконец богач Александр Федорович Хомяков, для которого они наиболее и приезжали, ибо им хотелось его обыграть» [4, стб. 937]. Кстати, никто не обыграл: «Что же касается до господ игроков, то сии не переставали играть ни на минуту, не только во весь день, но и во всю ночь напролет, так что они вовсе и спать не ложились, и сие удивляло всех, а особливо в рассуждении старичка-богача Александра Федоровича Хомякова, которого истинно бить было некому» [4, стб. 938]. Похоже, что в данном случае, речь идет о деде по отцовской линии (отец — Степан Александрович) нашего известного Алексея Степановича Хомякова (1804–1860).

Чаще всего в воспоминаниях А.Т. Болотова фигурирует Иван Васильевич Хомяков, тоже откупщик. Упоминания почти стандартны. Богородицк. 1783 г. Гости. «Приехал г. Хомяков Иван Васильевич...всем нам очень знакомый и весьма добрый человек» [3, стб. 1076]. 1784 г. Богородицк. Крещенские дни. Ежедневные «свидания и угощения». И здесь же: «...жил тогда, по близости нашего города, сделавшийся тогдашним винным откупщиком, тульский помещик Иван Васильевич Хомяков, любезный, добрый и такой человек, который любил компанию и частые у себя всех нас угощения...». А.Т. Болотов подчеркивал его радушие, приятность в общении: «...и у себя угощали с удовольствием» [3, стб. 1128-1129].

Когда в октябре 1784 г. в очередной раз к А.Т. Болотову приезжает «командир мой г. Давыдов» (имеется ввиду Давыдов Николай Сергеевич. А.Т. Болотов вспоминал, что в январе 1783 г. "по причине увольнения князя Гагарина в чужие края" его волости были "препоручены тульской экономии директору" — прим. авт), то обеда-ужины проходят не только в Богородицке, но и «в соседстве, в деревне у г. Хомякова» [3, стб. 1194].

Впрочем, на масленицу 1787 г. «господин Давыдов» приезжает в Богородицк с иными задачами. «Для поправления расстроенного

состояния своего, — пишет А.Т. Болотов, — вздумалось ему вступить в часть откупа винного и согласиться в том с тогдашним нашим откупщиком г. Хомяковым, Иваном Васильевичем. Весьма добрым человеком и всем нам общим приятелем...» [4, стб. 118].

Как-то в 1787 г. А.Т. Болотова пригласил к себе в Тулу «наипаче в деревню его Анненское» г. Давыдов (перед своей деловой поездкой в Санкт-Петербург). «В самый день праздника Успения Богородицы возил с собой в гости к дяде своему, почтенному и доброму старичку Николаю Ивановичу Лаговщину, тестю знакомого моего, г. Хомякова, Ивана Васильевича» [4, стб. 183].

И снова. 1788 г.: встреча в гостях с Иваном Васильевичем Хомяковым [4, стб. 213]; святки в Богородицке, музыка, танцы, «приезжал ко мне друг мой И.В. Хомяков» [4, стб. 213]. Вскоре — зима, собираются гости у Болотовых: «...но из всех их приятней был для меня г. Хомяков Иван Васильевич. Сей человек делался от часу ко мне благоприятнейшим, и я дружелюбием его был весьма доволен...» [4, стб. 213].

Случилось, что А.Т. Болотов вместе с И.В. Хомяковым возвращались вместе из Тулы (1789 г.) в удобном зимнем экипаже Андрея Тимофеевича: «...рад был, что мог ехать вместе с другом моим г. Хомяковым». Друзья, отнюдь не всегда стремились к разговорам, и А.Т. Болотов весь путь с упоением читал «Деяния Петра Великого». Ночевать остановились в Деделове, и «спутник мой г. Хомяков, как хозяин угощал меня чаем и ужином. С нами был и винокур его, жилец Крестьян Иванович Грунт, которого любил я душевно, и мы весь вечер провели с удовольствием в разных и любопытных разговорах» [4, стб. 213, 517].

Рассказывая о последующих событиях, А.Т. Болотов отмечает, что через три дня в Богородицк приехал г. Давыдов. «К нему собрались тотчас все городские чиновники и послано было за князем (имеется ввиду городничий в Богородицке, грузинский князь Назаров Егор Михайлович — прим. авт.) и Хомяковым» [4, стб. 508]. В «Записках» подмечается, что Хомяков приехал «...уже после ужина и довольно подгулявши. Тут начал он, по обыкновению своему, шуметь и бурлить и наговорил г. Давыдову и князю много истины, однако, таких слов, которыми они не весьма были довольны». В середине следующего дня «Давыдов, Хомяков и князь» уехали в Тулу [4, стб. 519]. Но утром, как заметил А.Т. Болотов, все ещё приходили чиновники, «а перед отъездом загремели опять бутылки с шампанским, приводимые в движение Хомяковым, с которым отправились они и в путь свой» [4, стб. 519-520].

И снова частые пиршества: 1789 г.: «... на утро званы мы все были на обед господином Хомяковым в ближнюю его деревню Суходолье..., старался нас угостить также сколько можно лучше» [4, стб. 550-551]; «После обеда был у меня г. Хомяков с князем и княгиней» [4, стб. 571];

Хомяковы в гостях у Варсобина, где — «превеликий обед» [4, стб. 596]. 1791 г.: торжественный прием в Богородицке с «приготовленным г. Хомяковым и привезенным из Тулы небольшим фейерверком»; «тракtement задал г. Хомяков превеликий, и все угощением его были довольны». В этом случае тульские гости ночевали у Хомякова, а утром отправились в Богородицк к Болотову [4, стб. 854-855]. Аналогичная ситуация в 1792 г.: «...а угощал их всех опять на своем коште откупщик наш Иван Васильевич Хомяков» [4, стб. 936]. В июле 1794 г. многочисленные гости собираются на «годовую ярмонку» в Богородицке. Покои Болотовых не могут всех вместить, соответственно «мужчин же угощал у себя откупщик наш Хомяков на своей квартире» [4, стб. 1189].

Недоразумение случилось почти в это же время, перед очередной «наместнической охотой». А.Т. Болотов вспоминал: «А приехавши домой и приступил я тотчас к нужным для приема и угощения наместника приготовлениям, и было-таки мне не без хлопот и не без досад при сем случае, а особливо на откупщика нашего, г. Хомякова, взявшегося было угощать наместника и всю его свиту на свой кошт и от себя, потом взвалившего все сие бремя на меня, и так поздно, что я едва-едва успел сделать к тому все нужные приготовления» [4, стб. 1199-1200].

Были у А.Т. Болотова и И.В. Хомякова другие событийные пересечения. Например, 24 октября 1789 г. Андрей Тимофеевич приехал в Тулу, «остановился у г. Сухотина». «Вслед за мною приехал туда же ночевать и друг мой Иван Васильевич Хомяков, с женою и детьми...». Утром друзья поехали в казенную палату, потом к Давыдову. Давыдов плохо выглядел после «горячки» и от переживаний из-за непомерных долгов, в т.ч. «казне». «Уже Хомяков, Христа ради, вступился и взял на себя заплатить долги его». В этот же день А.Т. Болотов и И.В. Хомяков, завершив свои дела, обедали у Давыдова [4, стб. 573-574].

Пришлось как-то и семье Болотовых переночевать в имении Хомяковых. Летом 1794 г. Болотовы дней 10 провели в «своей деревне», а далее решили возвратиться в Богородицк. По пути «...заехали ночевать к приятелю моему Ивану Васильевичу Хомякову, но его и жены его не застали дома, а была только старушка мать его дома, у которой переночевав, пустились мы далее...» [4, стб. 1186].

Итак, отрывочные упоминания о Хомяковых в «Записках» А.Т. Болотова сами по себе не вызывают особого интереса, но, являясь определенным фоном для дополнительной характеристики тульской дворянской среды второй половины XVIII в. — все же любопытны. Кроме того, некий специалист в области генеалогии может расставить точки над «i», просматривая разветвленное древо Хомяковых и припоминания А.Т. Болотова. У автора этих строк есть некоторые версии, но их формулировки находятся за пределами данной статьи.

Список источников и литературы:

1. *Болотов А.Т.* Записки Андрея Тимофеевича Болотова /Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 4-х тт. — СПб., Печатня В. Головина. 1738–1793: Т. 1. ч. I-VII:1738–1760. — 1870.— 1017 стб.
2. *Болотов А.Т.* Записки Андрея Тимофеевича Болотова /Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 4-х тт. — СПб., Печатня В. Головина. 1738–1793: Т. 2. ч. VIII-XIV:1760–1771. — 1871.—1120 стб.
3. *Болотов А.Т.* Записки Андрея Тимофеевича Болотова /Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 4-х тт. — СПб., Печатня В. Головина. 1738–1793: Т. 3. ч. XV-XXI:1771–1784. — 1872.—1244 стб.
4. *Болотов А.Т.* Записки Андрея Тимофеевича Болотова /Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 4-х тт. — СПб., Печатня В. Головина. 1738–1793: Т. 4. ч. XXII-XXIX:1784-1795. — 1873.—1330 стб./ указатель личных имён. 84 стб.
5. *Зыбин С.А.* История Тульского императора Петра Великого оружейного завода/ сост. гвардии полк. Зыбин. — М.: Типо-лит. т/д. И.Н. Грызунова и К°, 1912. Т. 1: 1595 г., 1712-1834 г. — 357 с.
6. *Самарцева Е.И.* Эпитеза к историческим портретам «от А.Т. Болотова»: Никита Акинфиевич Демидов, Василий Антонович Пастухов// Мир оружия: история, герои, коллекции. Материалы международной научно-практической конференции, 21-22 октября 2016 г. — Тула, 2016.

Samartseva Elena Igorevna

PhD in History, professor,
scientific secretary of Tula State Arms Museum,
professor of Tula State University

THE KHOMYAKOV'S IN THE MEMOIRS OF A.T. BOLOTOV

Abstract: The author refers to the masterpiece of memoir literature of the 2nd half of the 18th — early 19th centuries “Notes of Andrei Timofeyevich Bolotov” and reveals the facts of A. T. Bolotov’s acquaintance with representatives of the Khomyakovs family.

Keywords: the Khomyakovs family; A. T. Bolotov; Russian nobility.

References

1. *Bolotov A.T.* (1738-1760, 1870) *Zapiski Andrey Timofeyevicha Bolotova / Zhizn i priklyucheniya Andrey Bolotova. opisannyye samim im dlya svoikh potomkov. V 4-kh tt.* [Notes of Andrey Timofeevich Bolotov /Life and adventures of Andrey Bolotov, described by him for his descendants. In 4 vol]. T. 1. Ch.I-VII. 1017 stb. [Vol. 1. Parts I-VII. 1017 Columns]. St. Petersburg.
2. *Bolotov A.T.* (1760-1771, 1871) [*Zapiski Andrey Timofeyevicha Bolotova / Zhizn i priklyucheniya Andrey Bolotova. opisannyye samim im dlya svoikh potomkov. V 4-kh tt.* [Notes of Andrey Timofeevich Bolotov /Life and adventures of Andrey Bolotov, described by him for his descendants. In 4 vol]. T. 2. Ch. VIII-XIV. 1120 stb. [Vol. 2. Parts VIII-XIV. 1120 Columns]. St. Petersburg.
3. *Bolotov A.T.* (1771-1784, 1872) *Zapiski Andrey Timofeyevicha Bolotova / Zhizn i priklyucheniya Andrey Bolotova. opisannyye samim im dlya svoikh potomkov. V 4-kh tt.* [Notes of Andrey Timofeevich Bolotov /Life and adventures of Andrey Bolotov, described by him for his descendants. In 4 vol]. T. 3. Ch. XV-XXI. 1244 stb. [Vol. 3. Parts XV-XXI. 1244 Columns]. St. Petersburg.
4. *Bolotov A.T.* (1784-1795) *Zapiski Andrey Timofeyevicha Bolotova / Zhizn i priklyucheniya Andrey Bolotova. opisannyye samim im dlya svoikh potomkov. V 4-kh tt.* [Notes of Andrey Timofeevich Bolotov /Life and adventures of Andrey Bolotov, described by him for his descendants. In 4 vol]. T. 4. Ch. XXII-XXIX. 84 stb. [Vol. 4. Parts XXII-XXIX. 84 Columns]. St. Petersburg.
5. *Zybin S.A.* (1912) *Istoriya Tulslogo imperatora Petra Velikogo oruzheynogo zavoda* [History of the Tula arms factory of Emperor Peter the Great]. Moscow.
6. *Samartseva E.I.* (2016) *Epiteza k istoricheskim portretam «ot A.T. Bolotova»:* Nikita Akinfiyevich Demidov. Vasily Antonovich Pastukhov [Epithesis to historical portraits “from A. T. Bolotov”: Nikita Akinfiyevich Demidov, Vasily Antonovich Pastukhov]. *Mir oruzhiya: istoriya. geroi. kollektzii. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. 21-22 oktyabrya 2016 g.* [Proc of the Tula Arms Museum international scientific and practical conference, October 21-22, 2016 “World of weapons: history, heroes, collections].

Исследование искусства в философском наследии А.С. Хомякова

УДК 271.2

Аннотация. В статье приводится обзор эстетических идей А.С. Хомякова. Показывается систематический характер его учения, который достигается рассмотрением предмета с онтологическим (свобода и несвобода), социально-философским (народность искусства), политическим (заимствование в искусстве благодаря политическим событиям) и искусствоведческим ракурсом.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, славянофильство, эстетика, искусство.

**Слобожанин
Алексей
Вячеславович**
кандидат
философских наук,
доцент ТГПУ
им. Л.Н. Толстого

В ситуации активного развития процессов глобализации усиливается возможность утраты самобытности духовной культуры отдельных народов. Важной частью духовной культуры всегда выступает искусство. Славянофилы, в том числе А.С. Хомяков в своих письмах и философских исследованиях уже констатировали, что в XIX в. глобализация в искусстве начала носить негативный характер. В современной России описанная ими ситуация только усугубилась. Поэтому обращение к их мыслям представляется нам актуальным.

У А.С. Хомякова нет работ, носящих исключительно эстетический характер. Все его произведения рассматривают искусство как необходимый элемент духовной общности высшего порядка, жизни народа. Мыслитель пишет: «До сих пор сколько ни было в мире замечательных художественных явлений, все они носили явный отпечаток тех народов, в которых возникли» [1]. Именно с этих позиций ведется исследование феномена искусства.

Стоит отметить, что произведений, в которых искусство становится предметом специального рассмотрения, у А.С. Хомякова достаточно мало. Причем только шесть из них являются эстетическими в плане названия [4, с. 346-366; 1; 3, с. 478-481; 4, с. 98-104; 5, с. 86-98; 6, с. 346-366].

Рассмотрим вначале общие эстетические идеи, общие представления философа об искусстве и его связь с другими аспектами жизни, а затем проведем обзор проблематики частных художественных произведений, исследуемых мыслителем.

Наиболее развернуто идеи эстетического характера представлены в неоконченном произведении «О зодчестве» [3, с. 478-481]. Здесь они представлены в чистом виде, без соотношения с социальными или религиозными проблемами.

Общая цель искусства видится философу как «спокойное и возвышенное созерцание, посредством которых облагораживается наше существование и усиливается действие наших нравственных способностей» [3, 479]. В основе восприятия искусства лежат два фундаментальных чувства: наслаждение и желание. Искусства классифицируются А.С. Хомяковым на классическое и романтическое. Причем это разграничение должно быть отнесено ко всем видам искусств. А.С. Хомяков выдвигает тезис, что наиболее прекрасными являются наиболее однородные объекты, как в пространственном, так и в световом отношении. В этом смысле искусство (прежде всего зодчество) призвано компенсировать частое отсутствие единообразия природных форм.

Основной тезис философии искусства А.С. Хомякова уже приведен нами выше. Это его народность. Возможность индивидуального подлинного искусства отрицается: «Художник не творит собственную свою силу: духовная сила народа творит в художнике» [1]. Эта «народность» проявляется в искусстве различными средствами (в литературе, например, через язык). А.С. Хомяков проводит анализ культур различных народов (рассматривает не только искусство, но и науку, технику, хозяйство). Тем самым он выявляет и некоторые характерные черты искусства, присущие народам (приземленность и изящество французского искусства, эмоциональная противоречивость английского и т.д.).

Учение об индивидуалистическом искусстве подвергаются резкой критике «Те же самые причины привели к ложным понятиям о ходе просвещения и художества: так, например, заграничные теоретики, а вслед за ними многие из наших, в просвещении, особенно же в художестве, признают необходимость двух эпох — народной, безличной и личной, отрешенной от народности» [1].

Народность непосредственно не соотносится с государством, с современным обществом. «Это сомнение в самих себе, это тайное чувство, своей мертвенности давно уже высказывалось во многих и лучших пред-

ставителях нашего просвещения. Скорбя о себе и о всем, что их окружало в обществе, они часто оглядывались с утешительной, но неясной надеждой на ту великую Русь, от которой они чувствовали себя оторванными. Я мог бы это показать в последних творениях Пушкина; но ни в ком болезненное сознание своего одиночества и своего бессилия не высказалось так ясно, как в Лермонтове, к несчастью, или не дожившем до сознания, что безжизненность есть принадлежность общества, а не русской земли» [1].

Народность искусства внешне раскрывается в том, что величайшие его произведения находят отклик у представителей различных сословий. И Гомер, и Шекспир, и Пушкин обрели практически всенародную любовь. Фламандец легко узнает себя в произведениях Рубенса и Рембрандта [7]. У русского человека такие произведения отсутствуют. По мысли А.С. Хомякова, русское искусство когда-то существовало, но с началом Просвещения оно полностью деградировало. Исходя из признания народности искусства, А.С. Хомяков логично делает вывод о негативном характере попытки имитации принципов искусства других народов, но констатирует, что в настоящий момент в России избежать его (на наш взгляд, и в 2019 г.) невозможно. Вместе с тем, мыслитель допускает возможность духовной переработки чужих художественных приемов. Когда он пишет об истоках потери богатства и самобытности русского искусства, он замечает: «оба (художество звука и художество слова) обеднели с введением в Россию новых художественных стихий, которыми не овладела еще вполне русская жизнь» [7].

Достаточно интересно выглядит точка зрения А.С. Хомякова на современное искусство как явление всемирного характера. Если искусство большинства европейских народов носит национальный характер, то искусство русское остается для русских получужим. Но вместе с тем, оно не становится от этого искусством немецким, английским, а приобретает общечеловеческий характер.

В «Семирамиде» связь искусства с образом жизни народа раскрывается не с социально-философской, а религиозно-онтологической стороны. Выделяются два основополагающих начала, которые формируют характер жизни народа иранство и кушитство. Первое связано с духовной свободой, второе — с несвободой. В реальности то или иное начало редко бывает представлено в полной мере у конкретного народа. В наибольшей степени эти два начала выражаются в религии. Известны религии антидуховные: шиваизм, буддизм. В них духовность оказывается зависимой от материальности мира, либо полностью игнорируется. Есть религии духовной свободы: православие, иудаизм [8]. Но действие иранства и кушитства определяют не только религию, но и особенности искусства каждого народа. Иранство предполагает ведущую роль «нематериальных» искусств: литературы и музыки. Кушитство — зодчества и живо-

писи. Именно поэтому от древних культур кушитства осталось гораздо больше монументальных памятников. Особое внимание А.С. Хомяков уделяет образу змеи (кушитство) и змеборчества (иранство) в произведениях искусства.

В работах, посвященных конкретным явлениям искусства, А.С. Хомяков продолжает свои эстетические идеи.

В «Жизни за Царя» мыслитель показывает какими художественными средствами в опере выражен характер русского народа с его общинностью и семейственностью в противовес нарочито-вычурному, искусственному образу жизни неприятеля. В «Разборе трагедии «Царевич»» Хомяков предостерегает от неуместного использования древнерусской лексики. Этим невозможно достигнуть возвращения к допетровским истокам (... этому желанию принесены в жертву существенные требования поэзии, живость слова, соответствие его выражаемым чувствам и страстям и самая ясность его) [6, с. 346-366].

Таким образом, хотя искусство не занимает ведущее места в философском наследии А.С. Хомякова, можно говорить о наличии в его произведениях целостного системного взгляда на данный феномен. Эта системность достигается путем рассмотрения предмета с онтологического (свобода и несвобода), социально-философского (народность искусства), политического (заимствование в искусстве благодаря политическим событиям) и искусствоведческого ракурсов.

Список литературы

1. Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы [Электронный ресурс] // Lib.ru/Классика[сайт]-URL: http://az.lib.ru/h/homyakov_a_s/text_0230.shtml (дата обращения 7.04.2019)
2. Хомяков А.С. Картина Иванова // ПСС. В 8-ми томах. Том 3. — М.: Университетская типография, 1900.
3. Хомяков А.С. О зодчестве // ПСС. В 8-ми томах. Том 3. — М.: Университетская типография, 1900.
4. Хомяков А.С. Опера Глинки «Жизнь за Царя» // ПСС. В 8-ми томах. Том 3. — М.: Университетская типография, 1900.
5. Хомяков А.С. Письма в Петербург о выставке // ПСС. В 8-ми томах. Том 3. — М.: Университетская типография, 1900.
6. Хомяков А.С. Разбор трагедии «Царевич» // ПСС. В 8-ми томах. Том 3. — М.: Университетская типография, 1900.
7. Хомяков А.С. Письмо Петербург [Электронный ресурс] // Литература и жизнь [сайт]-URL: http://dugward.ru/library/homyakov/homyakov_pismo_v_pb.html (дата обращения 7.04.2019).
8. Хомяков А.С. Семирамида [Электронный ресурс] // Хомяков Алексей Степанович [сайт]-URL: <http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/semiramida/primechanie.htm> (дата обращения 7.04.2019)

Slobozhanin Aleksey Vyacheslavovich,
Candidate of philosophy,
associate professor of Tula State Pedagogical University after L. N.
Tolstoy

THE STUDY OF ART IN PHILOSOPHICAL HERITAGE OF A.S. KHOMYAKOV

Abstract: The article provides an overview of the aesthetic ideas of A.S. Khomyakov. The author shows the systematic nature of his teaching, which is achieved by analyzing the subject in different perspectives: ontological (freedom and unfreedom), socio-philosophical (nationality of art), political (borrowing in art through political events) and artistic.

Keywords: A.S. Khomyakov, Slavophilism, aesthetics, art.

References

1. *Khomyakov A.S.* O vozmozhnosti russkoy khudozhestvennoy shkoly [About the possibility of a Russian art school] Available from: Lib.ru / Klassika (Accessed 7.04.2019).
2. *Khomyakov A.S.* (1900) Kartina Ivanova [A picture of Ivanov]. In: PSS. V 8-mi tomakh. Tom 3. (Complete works in 8 vol. Vol. 3). Moscow.
3. *Khomyakov A.S.* (1900) O zodchestve [About architecture]. In: PSS. V 8-mi tomakh. Tom 3. (Complete works in 8 vol. Vol. 3). Moscow.
4. *Khomyakov A.S.* (1900) Opera Glinki «Zhizn za Tsarya» [Opera of Glinka “Life for the Tsar”]. In: PSS. V 8-mi tomakh. Tom 3. (Complete works in 8 vol. Vol. 3). Moscow.
5. *Khomyakov A.S.* (1900) Pisma v Peterburg o vystavke [Letters to Petersburg about exhibition]. In: PSS. V 8-mi tomakh. Tom 3. (Complete works in 8 vol. Vol. 3). Moscow.
6. *Khomyakov A.S.* (1900) Razbor tragedii «Tsarevich» [Analysis of the tragedy “The son of the tsar”]. In: PSS. V 8-mi tomakh. Tom 3. (Complete works in 8 vol. Vol. 3). Moscow.
7. *Khomyakov A.S.* Pismo v Peterburg [Letter to Petersburg]. Available from: <http://dugward.ru> (accessed 7.04.2019).
8. *Khomyakov A.S.* Semiramida. Available from: <http://Khomjakov.ru> (accessed 7.04.2019)

Творчество Васнецова В.М. как пример следования христианской аксиологии

УДК 271.2

Аннотация. Статья посвящена творчеству В. Васнецова. Окончив курс общих наук в Вятской духовной семинарии, он не стал священником, но не изменил традиции русского духовенства служить людям и Богу, избрав профессию художника. Автор рассматривает его творчество как эстетическую и духовную миссию художника-проповедника.

Ключевые слова: Товарищество передвижных выставок; передвижники; творчество В.М. Васнецова; просветительская деятельность; храмовое, церковное искусство.

В искусстве и литературе аксиология как философско-этическая категория лежит в основе личностных мотиваций творчества и создания объектов культуры, форма и содержание которых полностью соответствует ценностной ориентации автора.

Особенно ярко это заметно в творчестве художников второй половины XIX в. Мироззрение, следование духовным и культурным традициям (или не следование...) оказали влияние на ментальные характеристики их произведений.

Художники, о которых пойдет речь, — это художники-передвижники.

Наша эстетическая память сохраняет созданные ими образы, хотя со времени их деятельности прошло уже более 125 лет. Многие стали просто хрестоматийными. Все помнят таких авторов как Иван Шишкин, его «Утро в сосновом бору» (1889), «Три богатыря» (1898) и «Аленушку» (1881) Виктора Васнецова, «Бурлаки на Волге» (1973) Ильи Репина, «Март»

**Игумен Тихон
(Меркушев)**
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, настоятель храма вмч. Екатерины с. Кичма Вятской епархии Московского Патриархата

(1895) и «Над вечным покоем» (1894) Исаака Левитана и многих других передвижников их замечательные картины.

В общекультурном контексте и народном восприятии творчество художников, состоящих в «Товариществе передвижных выставок» (далее «Товарищество»), на всем протяжении советской истории России рассматривалось исключительно с точки зрения господствовавшей идеологии, поэтому религиозный компонент замалчивался или отходил на задний план, главным считалось демократическое направление, в котором преобладала жанровая и социальная тематика. Тем не менее в работах художников-передвижников религиозные темы занимали далеко не последнее место. Их можно найти у И.Н. Крамского, В.Г. Перова, Н.Н. Ге, И.Е. Репина, В.Д. Polenova и многих других. Более того, некоторых из них — В.М. Васнецов, Н.В. Нестеров, М.В. Врубель — принимали участие в росписи православных храмов. Так что взаимоотношение передвижников с православной культурой России второй половины XIX в. оказывается на поверку куда более сложным, чем об этом пишут многие исследователи.

В советское время сложился стереотип в отношении «Товарищества» к Православной Церкви, считалось, что обращение передвижников к религиозной тематике сводилось исключительно к критическому взгляду художников на православную веру, церковь и ее служителей. В картинах В.Г. Перова «Чаепитие в Мытищах» (1862 г.), «Сельский крестный ход на Пасху» (1861 г.), И.Е. Репина «Крестный ход в Курской губернии» (1883 г.) и «Отказ от исповеди» (1885 г.) исследователи видели жесткую критику Церкви и даже проповедь безверия. Столь резкий взгляд на проблемы российского общества, присущий передвижникам, воспринимался Русской Православной Церковью крайне обостренно, а порой расценивался как бунт против веры. Действительно, картины В.Г. Перова и И.Е. Репина могли вызвать негативное отношение к православию, его служителям. Причина такой критической позиции — в проникновении в российское общество учений европейских философов, порвавших со своей христианской историей, распространяющих позитивистские учения.

Для русской культуры, несмотря на процессы секуляризации, было всегда характерно благоговейное отношение ко всему, что имеет отношение к божественному, церковному, духовному, а в творчестве передвижников, поставивших целью искание правды и обличение несправедливости, нашел выражение иной подход. Курс, взятый ими на реализм, требовал взгляда, основанного не только на вере и уважении своего национального достояния, но и на рациональном, критическом подходе, как к жизни общества, так и Православной Церкви, ее духовной и нравственной составляющей. И здесь важно увидеть не столько критику, а скорее широту освещения художниками жизни России второй половины XIX в. Воспри-

ятие жизни в ее соборном и историческом осмыслении, что вполне закономерное явление для русского человека, обеспокоенного «судьбами отечества».

Этот новый подход далеко не сразу был принят обществом.

Искусство второй половины XIX в. обретает автономию от Церкви, становится в большей степени светским, поэтому и церковная жизнь уже изображается без оглядки на церковную цензуру, с определенной долей критики, а порой и сарказма («злое искусство», по словам, В.М. Васнецова)[1, с. 159]. Конечно, у разных художников это выражалось по-разному.

Наследие передвижников — особый феномен в русской культуре, представляющий многоуровневый артефакт. Христианская аксиология заметна в творчестве большинства художников этого направления. Особенно рельефно это наблюдается в творчестве Виктора Михайловича Васнецова (1848–1926), одного из активных членов «Товарищества». В отличие от многих своих соотечественников по искусству он был глубоко верующим человеком, не порывавшим с православной традицией.

Виктор Васнецов был сыном сельского священника, Михаила Васильевича Васнецова, служившего в селе Рябово Вятской губернии, воспитывался в традиционной для семьи духовенства XIX в. атмосфере русского благочестия и народного просветительства. Службы в храме, занятия его отца, иерея Михаила, по Закону Божьему с сельскими детьми, близость к природе, общение с простыми православными людьми, преимущественно крестьянами, стали определяющими в формировании мировоззрения и духовности будущего художника.

Первое эстетическое открытие Васнецов сделал еще отроком: произошло это в Рябовской местной церкви, где огромное впечатление на него произвел иконостас, лики икон. Посетив свое родное село уже в зрелые годы, художник будет сокрушаться о том, что «старый иконостас погибает»[2, с. 10]. Видимо, как замечает исследователь Н.А. Ярославцева, «иконостас Рябовской церкви... сохранился в его памяти на всю жизнь...»[2, с. 10].

Окончив в 1867 г. курс общих наук в Вятской духовной семинарии, Виктор Васнецов с согласия и благословения отца уезжает в Петербург, чтобы поступать в Императорскую Академию художеств.

Не став священником, а избрав для себя профессию художника, Васнецов тем не менее не изменил традиции русского духовенства служить людям и Богу. Изменилась только форма его служения: проповедь Слова и напоминание людям о своем высоком предназначении совершалась им не с церковного амвона, а при помощи его полотна на темы русской истории, эпоса и росписей православных храмов. В течение более 50 лет он совершал свою эстетическую и духовную миссию художника-проповедника.

Через всю свою жизнь Виктор Михайлович сохранил причастность к русской духовности, к вере своего отца — православию и в своем творчестве выразил то, что для русского человека было всегда важно — целостный духовный взгляд на мир, он сумел проникнуть глубину души русского человека и показать ее красоту.

Н.А. Ярославцева в своей монографии о В.М. Васнецове приходит к выводу, который важен для понимания творчества художника и влияния на него православия: «Глубокая православная вера, заложенная в Васнецове генетически, определяли его духовный мир...» [2, с.61].

Воспитанный в вере, он верой и жил. Так, в своей переписке сблизившимися Виктор Михайлович Васнецов постоянно делал ссылки на Святое Писание, утешая своих родных. Своему сыну Михаилу в 1923 г. он писал: «Я счастлив, что ты ищешь и обращаешься к первоисточнику жизни и помощи Христу и Его Евангелию. Прочти 18 главу Луки, это для нас написано: «молиться и не унывать» [1, с. 30].

В письме к В.В. Стасову от 5 мая 1898 г. художник объясняет свою личную мотивацию в росписи Владимирского собора в Киеве, которая заключается в его любви к истории и культуре Древней Руси. Он пишет: «А я только Русью и жил! Совершенно допускаю, что я слабо сумел выразить. Что касается религиозной моей живописи, то также скажу, что я как православный и искренно верующий русский не мог хоть копейную свечку не поставить Господу Богу...». И далее в этом же письме Виктор Михайлович говорит о своей принадлежности Православной Церкви: «В Православной церкви мы родились, православным дай Бог помереть» [1, с. 30].

Многогранность личности В.М. Васнецова и его талант выделяют его даже из среды его коллег-художников и участников «Товарищества». Вторая половина XIX в. дала русскому искусству «персоналию», которая может сравниться с самыми яркими периодами истории мировой культуры: итальянским Возрождением, золотым веком голландской живописи, французским романтизмом и импрессионизмом. Все участники передвижных выставок обладали замечательными природными дарованиями, хорошей школой, которую они получили в духе лучших художественных школ того времени — Императорской Академии Художеств и Московского училища живописи, ваяния и зодчества. Можно сказать, что в это время ярко проявилась целая плеяда талантливых самобытных художников. Но и на этом фоне фигура В.М. Васнецова выделяется не только талантом, но, прежде всего, целостностью мировоззрения и осознанием своей художественной миссии как духовного служения.

Широта духовно-эстетического кругозора Васнецова поражает. Она включала в себя и традиционные для передвижников темы социального характера («С квартиры на квартиру» (1876), «Преферанс» (1879),

«Нищие певцы» (1873), и темы русской истории и сказочной мифологии («Три богатыря» (1898), «Аленушка» (1881), «Витязь на распутье» (1878), «Три царевны подземного царства» (1881, 1884), «Снегурочка» (1899)), и оформление домашних спектаклей в Абрамцево, и роспись интерьеров Исторического музея. Много времени и сил В.М. Васнецов отдавал различным архитектурным проектам и декоративно-прикладному искусству. Тут стоит отметить фасад здания Третьяковской галереи, церковь в Абрамцево, внутреннее убранство усадеб и домов, проектирование дома в Троицком переулке в Москве, мебели и т.д.

Естественно, В.М. Васнецов не мог пройти мимо церковного искусства, в котором в это время наметился поворот к возрождению древних традиций. По приглашению профессора А.И. Прахова он возглавляет роспись Владимирского собора в Киеве. Его росписи центрального нефа и алтаря этого величественного храма по справедливости ставят его в ряд классиков русской живописи XIX в. наряду с К.П. Брюлловым (1799–1852) и Ф.А. Бруни (1799–1875), расписавших Исаакиевский собор в Петербурге.

Широта творческого диапазона была присуща и другим передвижникам, которые не только отражали современную им жизнь с ее социальной и сословной проблематикой, но работали в самых разных жанрах: историческом — В.И. Суриков (1848-1916), В.Г. Шварц (1838-1869), сказочно-былинном — И.Я. Билибин (1876-1942), портретном — В.Г. Перов, Н.Н. Ге, И. Е. Репин, пейзажном — И.И. Шишкин, А.И. Куинджи, И.К. Айвазовский и т.д. Такой широкий охват делал выставки передвижников явлением уникальным, они поистине были просвещением народа.

Во второй половине XIX в. наблюдается бурное развитие исторической науки. Благодаря таким ученым, как В.О. Ключевский (1841–1911), Н.В. Киреевский (1797–1870), А.И. Успенский (1873–1938), Н.М. Пржевальский (1839–1888) и другим, расширялись рамки изучения прошлого и, что не менее важно, по-новому раскрывался характер русского человека. Артефакты древнерусской культуры помогали лучше понять ментальность русской души. Из художников В.М. Васнецов один из первых обратился к истории Древней Руси, ее сказаниям, былинам, сказкам, чтобы в художественных образах рассказывать о «духовной и этнографической общности» русского человека [1, с. 39].

Большое влияние на художника в разработке этих тем сыграли труды по археологии Василия Александровича Прохорова (1818–1882), профессора Санкт-Петербургской Академии Художеств, автора двухтомника «Русских древностей» (1871–1877), и шеститомное издание живописца и рисовальщика Федора Григорьевича Солнцева (1801–1892) «Древности Российского государства». Для этого издания Солцев выполнил около семисот рисунков [1, с. 140].

Просветительские тенденции, характерные в целом для творчества передвижников, у В.М. Васнецова проявлялись весьма наглядно и сразу в нескольких направлениях. Религиозную тематику можно рассматривать как одно из этих направлений. Наличие в русской живописи второй половины XIX в. религиозного направления, конечно, не ограничивается просветительством, но имеет художественный аспект (поиск новых форм для выражения традиционных тем), а также познавательный вектор, включая в него проблемы самого бытия человека, мироустройства, целеполагания, решения философских и гуманистических проблем современного общества.

Творчество В.М. Васнецова с точки зрения его просветительской деятельности условно делится на несколько направлений:

- ❑ Наиболее характерное для «Товарищества» социально-демократическое направление. («С квартиры — на квартиру», «Преферанс» и т.д.) Цель его — постановка вопросов социального характера и привлечение внимания общества к социальным проблемам.
- ❑ Историко-былинный жанр. Цель — проникновение в отечественную историю, самобытность, бытийность и характер русского человека, в его поэтику и героизм, возвращение к традиционным истокам народного духа.
- ❑ Храмовое, церковное искусство. Участие в традиционном для русских художников деле, свидетельство живой веры и развитие традиции, преемственность с древнерусским искусством. Цель — сохранение и распространение в народе православной веры, духовное просвещение народа через храмовое искусство.
- ❑ Создание новых эстетических типов и стилей в декоративно-прикладном искусстве, архитектуре, участие в художественном синтезе. Цель — служение народу искусством, преображающим жизнь.

Просветительская направленность искусства передвижников была не менее сильной, чем демократическая и революционная. Этот как раз хорошо видно на примере творчества В.М. Васнецова, начинавшего с остросоциальных тем, затем перешедшего к эпосу и былинам, и, в конце концов, — к религиозному и прямо церковному творчеству. Все его произведения по своей силе сопоставимы с картинами его соратников по «Товариществу», которое вызывали сильные чувства и действовали на умы современников, о чем неоднократно писала современная критика. Но стоит отметить, что к работам В.М. Васнецова, более чем кого бы то ни было из его современников, можно отнести термин «поддерживающее» искусство.

Традиционно картины В.М. Васнецова показывают детям. Их печатают в школьных учебниках, книгах для первого чтения и т.д. С картин Васнецова начинается знакомство детей, например, с Третьяковской га-

лереей и в целом с русской живописью. И это, конечно, не случайно, так просветительский потенциал и поддерживающее свойство его творчества работают в данном случае стопроцентно. Да и на примере самого В.М. Васнецова можно видеть, сколь большую роль в формировании религиозных и эстетических ценностей личности художника играет воспитание и образование, полученные в детские и юношеские годы.

Список литературы

1. *Васнецов В.М.* Письма. Новые материалы. — СПб.: АРС, 2004.
2. *Ярославцева Н.А.* Москва Виктора Васнецова (история души художника). — М.: Мир русской души, 1998.

Hegumen TIKHON (Merkushev)

post-graduate student of the Church-wide post-graduate school after sts. Cyril and Methodius;
dean of the Church of St. Catherine,
Kichma village, Vyatka diocese of the Moscow Patriarchate

V.M. VASNETSOV'S ART AS AN EXAMPLE OF FOLLOWING THE CHRISTIAN AXIOLOGY

Abstract: The article is devoted to the art of V. Vasnetsov. After graduating from Vyatka Theological Seminary he did not become a priest, but, choosing the profession of an artist, in his own way followed the tradition of the Russian clergy to serve people and God. The author considers his works as an aesthetic and spiritual mission of the artist-preacher.

Keywords: Society of Circulating Art exhibitions; Itinerants; V. M. Vasnetsov's art; educational activity; Church art.

References

1. *Vasnetsov V.M.* (2004) Pisma. Novyye materialy [Letters. New materials]. St. Petersburg: ARS Publ.
2. *Yaroslavtseva N.A.* (1998) Moskva Viktora Vasnetsova (istoriya dushi khudozhnika) [Moscow of Viktor Vasnetsov. History of the soul of the artist]. Moscow.

В конференции
«НАСЛЕДИЕ А.С. ХОМЯКОВА:
СОВРЕМЕННОСТЬ И СВОЕВРЕМЕННОСТЬ»
(к 215-летию со дня рождения А.С. Хомякова)»
также приняли участие:

В пленарном заседании:

1. РЫБКИНА ТАТЬЯНА ВЯЧЕСЛАВОВНА, *министр культуры Тульской области. Приветственное слово.*
2. ИГУМЕН ПЁТР (ЕРЕМЕЕВ), *доктор богословия, ректор РПУ. Приветственное слово.*
3. ЕГОРОВ БОРИС ФЕДОРОВИЧ, *доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского Института истории РАН, главный научный работник-консультант. Доклад: «Начало издания Полного собрания сочинений А.С. Хомякова в 10 томах».*

Секция «Рецепция идей А.С. Хомякова в философско-богословском наследии XX–XXI вв.» (руководитель секции — МАРИНА АЛЕКСАНДРОВНА МИХАЛЁВА, секретарь Учёного совета Тульской духовной семинарии).

1. ВОРОПАЕВА ЕВГЕНИЯ ВЛАДИМИРОВНА, *кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник Оренбургской духовной семинарии; доцент Оренбургского государственного педагогического университета. «Мотивы гордыни и смирения в духовной лирике А. Хомякова».*
2. ГАСАК ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ, *первый проректор Свято-Филаретовского православно-христианский института (СФИ), аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (ОЦАиД). «“Церковь одна” А.С. Хомякова как катехизический текст».*
3. ЕЛУШИЧ СЕНИША, *доктор философских наук, профессор Черногогорского Университета, руководитель кафедры факультета дра-*

матического искусства, член-корреспондент Черногорской Академии Наук. «Поэзия, философия, богословие. Вопрос дифференции у А.С. Хомякова».

4. СОКОЛОВСКИ АВГУСТИН, *священник, доктор теологии, преподаватель, член Дирекции Института межхристианских исследований Фрибургского Университета (Швейцария), клирик Троицкого Кафедрального Собора на Набережной Бранли в Париже. «А.С. Хомяков как современник: контуры рецепции»*
5. ЯЧМЕНИК ВЯЧЕСЛАВ АЛЕКСАНДРОВИЧ, *магистрант СПбГУ. «Особенности прочтения экклезиологии А.С. Хомякова в богословии новомучеников: случай мч. Михаила Новоселова».*

Секция «Христианская соборность и проблема возможности её проекции на гражданское общество»

(руководитель секции — протоиерей ДИОНИСИЙ БОРИСОВИЧ ВЕНЮКОВ, кандидат богословия, преподаватель Тульской духовной семинарии).

1. БРЕШКОВСКАЯ КАРИНЭ ЮРЬЕВНА, *кандидат педагогических наук, доцент кафедры психологии и педагогики ТГПУ им. Л.Н. Толстого. «Профессионально-личностное развитие студентов педагогического вуза посредством изучения философско-педагогического наследия А.С. Хомякова»*
2. ЕГОРОВ ЯРОСЛАВ АНАТОЛЬЕВИЧ, *аспирант Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского». «Христианская соборность как ключевое понятие модели социальной гармонии в трудах А.С. Хомякова».*
3. ИВАНОВА ЕЛЕНА ИГОРЕВНА, *старший преподаватель кафедры истории и археологии факультета истории и права ТГПУ им. Л.Н. Толстого. «Сочетание свободы и единства в пневмотологическом аспекте богословия А.С. Хомякова и архимандрита Софрония (Сахарова)»*
4. КАЛИНИНА ЗИНАИДА НИКОЛАЕВНА, *кандидат педагогических наук, доцент, директор Департамента воспитательной работы и социальной политики, профессор кафедры психологии и педагогики ТГПУ им. Л.Н. Толстого;*
ДЕКИНА ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА, *кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и педагогики ТГПУ им. Л.Н. Толстого;*

ПАЗУХИНА СВЕТЛАНА ВЯЧЕСЛАВОВНА, доктор психологических наук, доцент, зав. кафедрой психологии и педагогики ТГПУ им. Л.Н. Толстого.

«Наследие А.С. Хомякова в контексте решения проблем духовно-нравственного воспитания современной молодежи».

5. ПРОХОРОВА ИРИНА ЕВГЕНЬЕВНА, кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы и журналистики факультета журналистики МГУ. «П.А. Вяземский и проблема славянского единства».
6. СИМОНОВА ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА, доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра региональных исторических исследований ТГПУ им. Л.Н. Толстого, председатель отделения Российского исторического общества в Туле;
СЕНИНА НАТАЛИЯ ВИКТОРОВНА, кандидат исторических наук, доцент ТГПУ им. Л.Н. Толстого.
«Изучение наследия А.С. Хомякова в школе и вузе: состояние и перспективы».

Секция «Роль славянофильства в изучении отечественной истории и культуры»

(Руководитель секции — ПАВЕЛ ВЛАДИМИРОВИЧ ПОЛЯКОВ, кандидат исторических наук, преподаватель Тульской духовной семинарии):

1. ГРЕКОВ ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии и журналистики РПУ св. Иоанна Богослова. «На пажитях истории: Древняя Русь и современность в публицистике Ивана Аксакова» и презентация монографии.
2. ГРЕКОВА ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии и журналистики РПУ св. Иоанна Богослова. «Сны англичанина в славянофильской системе ценностей (О повести А.С. Хомякова “Светлое воскресенье”)».
3. ДИДУР ЕКАТЕРИНА АЛЕКСАНДРОВНА, кандидат педагогических наук, преподаватель Хабаровской духовной семинарии. «Славянофильство в оценке отечественных мыслителей XX века».
4. ЕФИМЕНКО МАРИНА НИКОЛАЕВНА, профессор, зав. кафедрой библеистики и богословия Оренбургской духовной семинарии; зав. кафедрой философии, культурологии и религиоведения Оренбургско-

го государственного педагогического университета. «Творческий традиционализм К.Н. Леонтьева».

5. ЛОБАНОВА ГАЛИНА АЛЕКСАНДРОВНА, библиограф МУК «Тульская библиотечная система». Центральная городская библиотека им. Л.Н. Толстого. Центральная районная библиотека. «Имя А.С. Хомякова на земле Тульской».
6. МЕЩЕРЯКОВА АРИНА ОЛЕГОВНА, кандидат исторических наук, ст. преподаватель Воронежской духовной семинарии, Воронежского государственного медицинского университета им. Н.Н. Бурденко; ИНЮТИН ВЛАДИСЛАВ ВАЛЕНТИНОВИЧ, кандидат философских наук, доцент Воронежского государственного медицинского университета им. Н.Н. Бурденко.
«Русская история во взглядах славянофилов».
7. ПОДСТРАХОВА ЕЛЕНА ОЛЕГОВНА, ст. преподаватель Воронежской духовной семинарии. «Историческая тематика в литературном творчестве славянофилов».
8. ЧУГУНОВА НАТАЛИЯ ВАСИЛЬЕВНА, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государства и права ТулГУ. «Создание толковых словарей в конце XVIII — начале XX вв. как важный фактор развития русской национальной культуры».

Итоговый документ международной научной конференции
**«НАСЛЕДИЕ А.С. ХОМЯКОВА:
 СОВРЕМЕННОСТЬ И СВОЕВРЕМЕННОСТЬ»**
 (к 215-летию со дня рождения А.С. Хомякова)»

10–11 апреля 2019 г. в Туле состоялась международная научная конференция «Наследие А.С. Хомякова: современность и современность» (к 215-летию со дня рождения). Инициаторами проведения научного форума стали Тульская духовная семинария и Тульская епархия при поддержке Учебного комитета Русской Православной Церкви.

Организаторами конференции были поставлены следующие цели:

- ❑ введение в научный оборот исследований и материалов, связанных с жизнью и трудами А.С. Хомякова, в целом с историей славянофильства и его современным осмыслением;
- ❑ выявление церковных, научных, общественных и культурных связей Тульской области с другими регионами России и иных стран;
- ❑ обсуждение проблем философского и нравственного осмысления духовного опыта славянских культур.

К участию в конференции были приглашены специалисты в области православного богословия и философии, научные сотрудники и преподаватели высших духовных и светских учебных заведений, специалисты в области культурологии и социологии.

Идеи А.С. Хомякова оставили глубокий след в духовной, интеллектуальной и культурной истории России, что дало возможность определить современность и современность наследия выдающегося мыслителя с разных точек зрения: философской, богословской, филологической, исторической, социологической, краеведческой.

Разные аспекты основной темы конференции были отражены в докладах, прозвучавших как в пленарном заседании, так и в секционной работе.

Участники секции «Рецепция идей А.С. Хомякова в философско-богословском наследии XX–XXI вв.» сконцентрировали своё внимание

на экклесиологии А.С. Хомякова, сравнительном анализе его философских взглядов с философскими идеями его современников и мыслителей новейшего времени; также были рассмотрены литературные труды А.С. Хомякова в контексте святоотеческого наследия.

Работа секции «Христианская соборность и проблема возможности её проекции на гражданское общество» была нацелена на глубокий анализ понимания соборности как А.С. Хомяковым, так и его современниками и последователями; была рассмотрена тема единства и свободы в аспекте православного богословия, а также возможность решения задач духовного и нравственного воспитания молодёжи посредством приобщения их к трудам А.С. Хомякова.

Доклады, прозвучавшие на секции «Роль славянофильства в изучении отечественной истории и культуры», были посвящены пониманию истории в трудах А.С. Хомякова и его последователей, вопросам следования христианской аксиологии в творчестве русских деятелей культуры.

Прослушав и обсудив доклады, участники конференции пришли к следующим выводам:

1. Богословие А.С. Хомякова, его учение о соборности явились плодом сознательной установки на обновление православной мысли. Ставя перед собой задачу возродить живые истоки святоотеческой традиции, А.С. Хомяков попытался преодолеть западно-схоластическое понимание Церкви как института иерархического законовластия и обосновать реальность духовно-нравственного единства как живой богочеловеческой связи в истине и любви. «Как очевидец он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [1, с. 274], — отмечает протоиерей Г. Флоровский. Учение Хомякова составляет значительную веху в творческом развитии православного богословия и знаменует собой начальную стадию в развитии философского учения о соборности, этого идентификационного кода русской философской мысли.
2. Рассматривая философское осмысление А.С. Хомяковым русской и европейской истории, можно понять, что мыслитель видел принципиальные различия в коренных принципах построения общества. Соответственно путь развития и просвещение России он видел иными, нежели европейскими.
3. Сравнивая западные и восточные гносеологические воззрения, Хомяков отмечал, что «...вера в человеке, взятом порознь (как индивидууме) и подверженном греху, всегда и непременно субъек-

тивна, а потому всегда доступна сомнению... Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей <...> Он заключается ... в том святом единстве, закон которого не есть абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — Сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь» [2, с. 93].

4. Плодотворной представляется идея интерпретации наследия А.С. Хомякова как первой культурологии в отечественной мысли, а экклезиологии — как этосообразующего принципа.
5. Личность А.С. Хомякова и его труды остаются востребованными и почитаемыми как в России, так и за рубежом. Изучение и осмысление трудов А.С. Хомякова являются актуальными и насущными в настоящее время.
6. Понимая своевременность и современность наследия А.С. Хомякова, организаторы и участники научной конференции предлагают:
7. Придать проводимой в Туле научной конференции «Наследие А.С. Хомякова» регулярный характер (один раз в год).
8. Разработать и регулярно проводить заседания Хомяковского лектория в сотрудничестве с Институтом философии РАН и музеем А.С. Хомякова — филиалом МБУК «ТИАМ» «Усадьба А.С. Хомякова» (в рамках заключённого договора между ТулДС, ИФ РАН и МБУК «ТИАМ»).
9. Популяризировать идеи А.С. Хомякова через проведение семинаров, круглых столов, выставок в сотрудничестве с учреждениями образования и культуры.
10. Способствовать сотрудничеству заинтересованных учреждений образования и культуры, общественных организаций с музеем «Усадьба А.С. Хомякова».

Г. Тула, 10 апреля 2019 г.

Список литературы

1. *Флоровский Г.В., протоиерей.* Пути русского богословия. Париж, 1983.
2. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси//Хомяков А.С.. Сочинения богословские. СПб.: «Ювента», 1995.

ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

№2 / 2020

Материалы Международной конференции
«Наследие А.С. Хомякова: современность и своевременность
(к 215-летию со дня рождения А.С. Хомякова)»

Подписано в печать 09.03.2020

Формат 60×90/16.

Усл. печ. л.

Тираж 500

Заказ № 20-03-09

Издательство «Директ-Медиа»
117342, г. Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс: +7(495)334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru
www.directmedia.ru

Отпечатано в ООО «ПАК ХАУС»
142172 г. Москва, г. Щербинка,
ул. Космонавтов, д. 16

DOI: 10.23681/598932

ISSN 2712-7524



9 772712 752003 >