

Н. Н. Павлюченков

Труды А. С. Хомякова в контексте философско-богословского осмысления идеи всеединства

УДК 1(091)(470):1(091)(430):27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_213

Аннотация: В статье рассматриваются основные положения учения А. С. Хомякова, которые позволяют сопоставлять его с философией всеединства. Из источников и аналитической литературы выделяются свидетельства и мнения об отношении Хомякова к наследию Шеллинга и о влиянии трудов Хомякова на последующее развитие русского богословия. Обращается внимание на сходство представлений Хомякова и Шеллинга о «первобытном» состоянии человеческого сознания, о необходимости его развития для формирования самосознания. Этот процесс развития Хомяков рассматривает как на уровне отдельного человека, так и на уровне различных народов и всего человечества. В средоточии этого процесса стоит Христианская Церковь, которая, в конечном итоге, должна охватить собой все человечество. Основой соборного единства Церкви, согласно Хомякову, является любовь, которая оказывает свое спасительное действие принципиально вне зависимости от «внешних» признаков принадлежности человека к Церкви. К таким признакам Хомяков, фактически, относит, в числе прочего, принятие догматического учения Церкви и участие в церковных таинствах. Главный вывод статьи заключается в том, что есть существенные основания для сближения концепций Хомякова о Церкви и соборности с основными идеями метафизики всеединства Шеллинга и с теми результатами, которые впоследствии получил В. Соловьёв в процессе ее творческой переработки.

Ключевые слова: В. С. Соловьёв, А. С. Хомяков, Ф. В. Й. Шеллинг, философия, богословие, всеединство, соборность, Церковь, организм, любовь.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**

Доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. Труды А. С. Хомякова в контексте философско-богословского осмысления идеи всеединства // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 213–225.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2022

Nikolai N. Pavliuchenkov

**The Works of A. S. Khomyakov in the Context
of a Philosophical and Theological Understanding
of the Idea of Pan-unity**

UDK 1(091)(470):1(091)(430):27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_213

Abstract: The article discusses the main provisions of the teachings of A. S. Khomyakov, which allow us to compare it with the philosophy of unity. Evidence and opinions about Khomyakov's attitude to Schelling's heritage and about the influence of Khomyakov's works on the subsequent development of Russian theology are highlighted from sources and analytical literature. Attention is drawn to the similarity of Khomyakov's and Schelling's ideas about the "primitive" state of human consciousness, about the need for its development for the formation of self-consciousness. Khomyakov considers this process of development both at the level of an individual and at the level of various peoples and all mankind. At the center of this process is the Christian Church, which, in the end, must encompass all of humanity. The basis of the conciliar unity of the Church, according to Khomyakov, is love, which has its saving effect in principle, regardless of the "external" signs of a person's belonging to the Church. Khomyakov, in fact, refers to such signs, among other things, the acceptance of the dogmatic teaching of the Church and participation in church sacraments. The main conclusion of the article is that there are substantial grounds for the convergence of Khomyakov's concepts of the Church and catholicity with the main ideas of Schelling's metaphysics of unity and with the results that V. Solovyov subsequently obtained in the process of its creative processing.

Keywords: Solovyov, Khomyakov, Schelling, philosophy, theology, pan-unity, collegiality, Church, organism, love.

About the author: **Nikolai Nikolaevich Pavliuchenkov**

Associate Professor, Senior Researcher at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/000-0002-7778-139X>

For citation: Pavliuchenkov N. N. The Works of A. S. Khomyakov in the Context of a Philosophical and Theological Understanding of the Idea of Pan-unity. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 213–225.

В русской религиозной мысли развитые идеи метафизики всеединства появляются под влиянием трудов В. С. Соловьёва, который ставил задачу синтеза философии, богословия и науки и свою собственную деятельность не ограничивал рамками только философии. Двигаясь в направлении, заданном в трудах позднего Шеллинга (о влиянии Шеллинга на В. Соловьёва см.: [Трубецкой, 1913, 283–284; Флоровский, 1991, 316; Гулыга, 1994, 301; Гайдено, 2005, 202] и др.), и обратившись к традиционным богословским темам (Триадология, христология, экклесиология), он, однако, в отличие от Шеллинга, отказался рассматривать процесс формирования Божественных Ипостасей во времени и утверждал реальность полного становления человека как личности. В конечном состоянии восстановленного всеединства, согласно Соловьёву, имеет место реализованное Богочеловечество как соединенное с Богом человеческое «многоединство», а не только Триединство Божественных Личностей. В этом смысле всеединство по Соловьёву оказывается гораздо более близким к славянофильской идее «соборности», чем к всеединству по Шеллингу.

В литературе отмечается сходство концепций Соловьёва с идеями «цельного знания» И. Киреевского и «соборности» А. Хомякова. Они в определенной степени соотносятся с метафизикой всеединства так, что первая иногда воспринимается как гносеологический аспект всеединства [Зеньковский, 1955, 51], а вторая — как «одна из тем и линий в составе метафизики всеединства» [Хоружий, 1991, 25]. Но единого мнения по данным вопросам у исследователей нет, и, в частности, встречаются утверждения, что идея всеединства есть лишь «предвосхищение и интуитивный поиск соборного единства», некоторое его своеобразное, рационалистическое «искажение» [Анисин, 2010, 234]. Согласно такой точке зрения, «идею всеединства следует признать, во-первых, некоторым предвосхищением, а во-вторых, не вполне удачным способом выражения предельно общего онтологического принципа соборности» [Анисин, 2010, 226].

В связи с этим возникает вопрос о возможности восприятия концепций Хомякова как имеющих определенное место в ряду попыток философско-богословского осмысления идеи всеединства, к которым последующее творчество Соловьёва относится самым непосредственным образом.

А. С. Хомяков вошел в историю русской религиозной мысли, в числе прочего, как обличитель пороков современного ему православного богословия в России. Впитавшее в себя западную «схоластику», оно, по мнению Хомякова, почти безнадежно отстало от реальных потребностей современной жизни и уровня современной науки. Оказавшись не способным давать ответы на вопросы современного человека, оно нуждалось в радикальном обновлении. Сыгравший важную роль в начале творческого пути В. Соловьёва прот. А. М. Иванцов-Платонов давал высокую оценку попыткам Хомякова соединить богословие с философией, «опытной психологией», нравственной проблематикой. Представлялось очень важным, что Хомяков обогащает православную мысль «результатами современного научного знания» [Иванцов-Платонов, 1869, 114]. Эти *новые* подходы прот. А. Иванцов-Платонов органически включал в общий процесс развития русского богословия [Иванцов-Платонов, 1869, 113] и, как очевидец, утверждал, что сочинения Хомякова вместе с некоторыми статьями И. В. Киреевского еще до их публикации в России имели существенное влияние «на внутреннее развитие молодых питомцев богословской науки» [Иванцов-Платонов, 1869, 98].

Профессор СПбДА Н. И. Барсов в стремлении Хомякова внедрять в богословскую науку «новый метод» («метод современной светской науки — историко-философский» [Барсов, 1870, 16]) находил прежде всего апологетический мотив, попытку говорить с «людьми светской науки» на их языке. «Освободите наше богословие, — писал он в 1879 г., — от школьных форм, пригодных только для школы, приблизьте его в вашем изложении к пониманию людей светской науки, светского образования, заговорите с ними их языком, их понятиями...» [Барсов, 1870, 15]. Именно так Хомяков, по мнению Барсова, помогал современному читателю за богословской «схолистикой» разглядеть подлинное православие, изучив которое «как следует», человек уже не станет «искать новой религии, иного мировоззрения» [Барсов, 1870, 20]. В наши

дни, имея в виду прежде всего концепт «соборности», С. С. Хороший писал: «Не подвергается никакому сомнению, что богословие Хомякова составило новый этап не только для русской, но и для общеправославной богословской мысли» [Хоружий, 2002, 155].

Как известно, философско-богословские концепции А. С. Хомякова формировались в особой атмосфере увлечения в России идеями немецкой философии (Кант, Фихте, Гегель и др.) в целом и идеями Шеллинга в частности. Но, в отличие от И. В. Киреевского, как единогласно свидетельствуют все биографические данные, А. С. Хомяков не переживал существенных перепадов своих мировоззренческих позиций, *всегда* сохраняя убеждения, полученные с детства в духе православной церковности [Кошелев, 1900, 125–126]. Он, как кажется, знакомился с писаниями св. отцов совершенно самостоятельно, без определенной системы и ориентации, тогда как Киреевский, *вначале* взволнованный «Философией Откровения» Шеллинга и *впоследствии* объятый «духом» Оптиной пустыни [Концевич, 1995, 207], почти целиком сконцентрировался на святоотеческой аскетике. Учение, как и убеждения, Хомякова представляются *ровными*, но при этом если прот. Георгий Флоровский какое-либо серьезное влияние Шеллинга (а также мистики Баадера и Беме) на Хомякова отрицает [Флоровский, 1991, 273–274], то В. В. Зеньковский с некоторым неудовольствием констатирует, что «не все в его философии вытекало из его сознания Церкви». Хомяков сам в себе не заметил «скованности» своей мысли «началами трансцендентализма» [Зеньковский, 1991, 219], а это, в свою очередь, — результат «особенно существенного» влияния на него Шеллинга [Зеньковский, 1991, 200].

В другом месте Зеньковский отмечает, что «Хомяков чрезвычайно приближается к метафизической концепции Николая Кузанского» [Зеньковский, 1991, 213] и «плотную подкладку к тем построениям, которые уже в XX в. обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)» [Зеньковский, 1991, 215] и оказали свое влияние на русское богословие [Зеньковский, 1991, 197]. Н. О. Лосский, констатируя непосредственную преемственность мысли между Киреевским и Хомяковым [Лосский, 1991, 44], указывает на их общее стремление к идеалам «разумности и цельности» [Лосский, 1991, 48], а в заключении своего обзора пишет: «Хомяков так и не развил своих теорий. Они были развиты значительно позднее Владимиром Соловьевым» [Лосский, 1991, 59], который, в свою очередь, как сказано Н. Лосским в соответствующем разделе, создал свою собственную философскую систему только после изучения сочинений Спинозы, Шопенгауэра, Гартмана, Шеллинга и Гегеля [Лосский, 1991, 112].

Следовавший во многих своих оценках, в основном, за прот. Г. Флоровским С. С. Хоружий также не заметил существенного непосредственного влияния на Хомякова немецкой мысли вообще и Шеллинга в частности [Хоружий, 2002, 162], но не смог не отметить, что «жизненный нерв» его учения о Церкви — это «пафос Целого, Всеединства» [Хоружий, 2002, 164].

А. С. Хомяков в 1827–1831 гг. присутствовал на собраниях бывших «архивных юношей» в Петербурге, участвовал в спорах о Шеллинге [Кошелев, 1900, 125–126]. При этом он, по оценке А. Кошелева, был «душою и главным двигателем» того «православно-русского» направления, которое стало развиваться с 1833 г. уже в Москве, во время встреч на квартире у И. Киреевского [Кошелев, 1900, 125–126].

О том, что Шеллинг его не увлек, Хомяков однажды упомянул сам (Хомяков, 1900б, 464). Вместе с тем труды Шеллинга Хомяков знал настолько хорошо, что, например, мог сравнивать по значимости разные эпохи его творчества и уверенно называть его «самым гениальным» из всех деятелей немецкой философской школы (Хомяков, 1900а, 266), а также одним «из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен» (Хомяков, 1886, 82). В первой половине своей деятельности Шеллинг виделся Хомякову как «примиритель внутреннего разногласия, восстановитель разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно, воссоздатель цельности духа». Здесь Шеллинг дал «разумное оправдание природе, признавая ее

отражением духа», и в этих своих основных выводах явился «высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней» (Хомяков, 1900а, 292).

И все же, согласно Хомякову, Шеллингу — «великому философу» — «изменяет сила и ясность мысли» (Хомяков, 1900а, 326). Последняя эпоха его трудов представляет собой «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, несвязанными между собой никакой разумной нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики» (Хомяков, 1900а, 266, 267). Особого упрека Хомякова заслуживает та «чистая возможность бытия» («das reine Seyn-konnen»), которую Шеллинг принял за «самую точку отправления всего духовного развития» (Хомяков, 1900а, 293) и из которой, согласно Шеллингу, как из Божественной сущности («основы») начинают свое становление объединенные в Троиединстве Божественные Личности. Но Хомяков находит в этом понятии прежде всего заложенный в нем скрытый рационализм немецкого мыслителя, которого, как уверен Хомяков, ему не удалось избежать, несмотря на все его старания (Хомяков, 1900а, 296). Это — «отвлеченность», свидетельство, что Шеллинг опять уходит в область рассудочного, а не полно-разумного знания.

Не называя конкретно Шеллинга, а говоря в общем о «немецких ученых», Хомяков отверг как совершенно ложное их «предположение последовательного развития» в Боге, «подобного развитию человеческой мысли» (Хомяков, 1900а, 251). Но, не находя возможности допустить идею духовной эволюции в отношении Божественного Троиединства, Хомяков вполне допускает ее для мира и человечества. И согласие с мыслью Шеллинга в данном случае представляется почти несомненным, поскольку именно его учение о «внутреннем движении самосознающего разума» к «цельности духа» Хомяков считал одним из важнейших приобретений философии.

Публикуя в 1857 г. «Отрывки, найденные в бумагах И. В. Киреевского», в послесловии к этой публикации (Хомяков, 1900а, 263–284) Хомяков обозначил некоторые важные положения своего собственного представления об этой «цельности» и движении к ней. Со ссылками на ап. Павла и на «произведения православной словесности» Хомяков представил свое различие знания, которое есть знание рассудка, и знание иное, которое «не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности познаваемого, но... проникнуто всею его действительностью и разумет самую связь этой действительности с действительностью еще *не проявленного первоначала* (подчеркнуто мной. — Н. П.); оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно самого себя и своих законов не доказывает; оно в себе не сомневается и сомневаться не может; в непроявленном оно чувствует возможность проявления; а в проявленном узнает верность и законность проявления в отношении к первоначалу; оно не похищает области рассудка, но оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством; наконец — оно знание живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое. Это еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет сверх того всю область рассудка... Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, само-воздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка» (Хомяков, 1900а, 278–279).

В других местах Хомяков писал, что рассудок — это аналитическая способность, «которая сознает и разбирает данные, получаемые ею от цельного разума» (Хомяков, 1900а, 327). Но при этом он *различил* «цельный разум» от «сознания полного»; последнее тоже включает в себя рассудок, который, однако (в отличие от «цельного разума»), еще не проявил себя как таковой. Это — сознание «еще не уясненное, неопределенное для самого себя» (Хомяков, 1900а, 248). Так Хомяков, фактически, *конкретизировал* то «первобытное» состояние человеческого сознания, о котором также говорил Киреевский. И конкретизировал его однозначно в духе Шеллинга: оно требует своего *развития* именно для организации в нем (очевидно, отсутствующего изначально) самосознания. «Отпадение» от этого («первобытного») состояния для Хомякова, как и для Шеллинга, есть *необходимый* этап внутреннего развития.

Киреевский говорил о простом *возвращении*, восстановлении в «первобытном», первоначальном состоянии, которое, очевидно, воспринималось им как состояние совершенства; в таком возвращении человек вновь обретает *утраченное* достоинство личности. Хомяков с очевидностью следует в этом вопросе за Шеллингом, для которого «первобытное» состояние не совершенно, нуждается в развитии, заключающемся в *появлении* (а не в восстановлении) самосознающей личности. Отличаются эти два представления о процессе духовного развития (у Киреевского и Хомякова) как круг и спираль, причем во втором случае изначальная точка представляет собой состояние безличностное, не «просвещенное» самосознанием.

Для «уяснения» самосознания разума, согласно Хомякову, свое действие начинает рассудок. Сознание — «сила, неотъемлемая от разума» — в конечном итоге, «на последней стадии», должна явиться в разуме как «сила уясненная и достигнутая самостоятельности». Этим будет замкнута «совершенная полнота разумного действия» (Хомяков, 1900а, 250). Иначе говоря, из пребывающего в разуме сознания должна проявиться способность рассудочного действия для того, чтобы сознание уяснило себя, т.е., очевидно, — стало самосознанием. Первоначальная целостность разума этим не нарушается, но разум — «расклубляется» (Хомяков, 1900а, 345), т.е. как бы раскрывается (у читателя, по видимому, должен возникнуть здесь образ раскрытия бутона или почки), что и составляет суть его внутренней «эволюции» (Хомяков, 1900а, 345–346).

Но, при всем том, рассудок в построениях Хомякова — это та способность человека, которая не только противопоставляет субъект и объект в познании, но и воспринимает объект лишь как феномен, утрачивая, таким образом, *саму реальность*. В деятельности рассудка, пишет Хомяков, познаваемое «отражается без своей действительности, как отвлеченное» (Хомяков, 1900а, 275), оно познается только в своем феномене, без своего «непроявленного первоначала» (Хомяков, 1900а, 278–279). И даже в сфере всех явлений «жизни духовной и умственной» область рассудка все сводит к категории логических отношений и потому представляется крайне скудной и однообразной (Хомяков, 1900а, 281).

Рассудок, таким образом, это то, что способствует той самой «отвлеченности» логического, рационального мышления, о которой писал Киреевский. По Хомякову, он «имеет свое законное место в кругу разумных сил»; «беззаконие» возникает тогда, когда «логический рассудок... думает заменить собою разум или даже всю полноту сознания» (Хомяков, 1900а, 252). В конечном итоге рассудок должен явить себя как «окончательное сознание», которое, наряду с волей и верой (Хомяков, 1900а, 344), очевидно, составит качественно новую целостность разума, получающего далее свое «полнейшее развитие» в Церкви, в «общении любви» (Хомяков, 1900а, 283).

Вырисовывается идея *необходимости* восходить на качественно новый уровень духовного развития через появление и временное развитие негативных процессов («отпадения» от подлинной реальности в деятельности рассудка), которые — чтобы не оказывать свое негативное воздействие, — должны занимать свое определенное место в общей иерархии человеческого существа. Для развития непременно нужна борьба с каким-нибудь «злым» началом, существование которого, таким образом, получает свое «метафизическое» оправдание.

Констатируя, что в характеристике «рассудочного познания» Хомяков особенно близок к Шеллингу, В. В. Зеньковский ограничился лишь указанием на странность этих внезапных утрат и восстановлений связи с реальностью. Между тем это вовсе не странность или, вернее, не более чем характерная особенность всего процесса духовной эволюции в варианте метафизики всеединства Шеллинга. И фактически, в прямом соответствии с такой идеей, у Хомякова движется не только процесс познания как таковой, но и процесс самого развития человеческого разума. Описанный им эволюционный процесс «расклубления» разума должен идти также и на уровне отдельных народов, и в человечестве в целом. Следовательно, обратное продвижение к его началу должно приводить нас к такому «первобытному» состоянию человека и человечества, когда

человеческий разум еще не раскрыт в совершенстве своих сил и имеет место нерасчлененное сознание. Но из этого должен следовать соответствующий взгляд на библейское повествование о первых людях в Эдеме, которому в таком случае лучше всего придать значение притчи или благочестивой нравоучительной легенды.

По всей видимости, то же самое следует сказать вообще о принятии Хомяковым всего фундаментального для христианского богословия и церковного мировоззрения представления о происхождении зла в мире людей (Бытие, гл. 3). Зеньковский заметил, что Хомяков не дает ответа на вопрос, почему происходит отклонение от «общения любви», если это — «норма», определяющая «здоровье души»; он даже не поставил вопрос, как и почему происходит разделение человечества на выделенные им два типа духовной культуры («иранский» и «кушитский»). Хомяков, — пишет Зеньковский, — «никогда не касается *темы зла*» [Зеньковский, 1991, 215], что, при отмеченной свидетелями твердости его православных церковных убеждений, должно означать только одно: этой темы избегает сама его система, отвечающая, или, по крайней мере, соответствующая определенным принципам метафизики всеединства Шеллинга.

«Не нужен бы был нынешний век, — пишет Хомяков, — если бы прежние века совершили весь подвиг человеческого разума; не нужны бы были будущие, если бы нынешний дошел до последней цели. Каждый век имеет Богом данный ему труд... Но труд одного века есть посев для будущего...» (Хомяков, 1900а, 259–260). Идет процесс планомерного развития человечества (человеческого разума), в центре которого стоит христианская Церковь как духовное средоточие этого процесса, как образец истинного богопознания. В других религиях, согласно Хомякову, несмотря на всю их ложь, имеет место поклонение не другому Богу, а только Богу менее познаваемому (Хомяков, 1900б, 137–138). Поэтому, какова бы ни была их религия, различные народы тоже «восходят по лестнице к большему и большему разумению истины и к большей возможности ее жизненных проявлений» (Хомяков, 1900б, 137). И «Церковь, будучи облечена в видимое и, так сказать, материальное тело народов признающих ее, *еще не проявлена*, покуда не подчинит себе всей своей оболочке; а до этого еще очень далеко (подчеркнуто мной. — Н. П.)» (Хомяков, 1900б, 137). Несомненно, что Церковь *проявится*, когда станет всемирной, т.е. когда в нее *непрерывно* войдут все народы, завершив таким образом формирование ее «материального тела».

В отличие от Киреевского, который из изученных им аскетических святоотеческих текстов мог прояснить для себя всю сложность, неоднозначность и всегда возможную *обратимость* процесса духовного возрастания (как движения к «целостности») человека и человечества, Хомяков вполне определенно высказывает свое убеждение в его несомненно успешном, эволюционном движении. И когда он пишет, что «Православие не есть спасение человека, но спасение человечества» (Хомяков, 1900б, 139), он, конечно, как и Киреевский, имеет в виду невозможность единоличного спасения вне Церкви. Но при этом для него несомненно, что Церковь в конечном итоге охватит все человечество. Таково, по мнению Хомякова, действие Христа, и человеческая свободная воля рано или поздно, очевидно, будет вынуждена этому действию подчиниться.

Как и Киреевский, Хомяков не говорит о какой-либо «божественности» в человеке, а, напротив, почти всегда подчеркивает ничтожность человека, вся сила и значение которого заключается не в имеющемся в нем «от вечности» безусловном, абсолютном начале, а в данной ему благодати Пятидесятницы, обусловленной делом Христа. Вполне согласно с Шеллингом и с Киреевским он говорит о губительности для человека замыкания в себе самом (Хомяков, 1900а, 272), о «самозабывающей» любви как таком средстве, которое человека «выносит... из его пределов» и «внутренне обогащает» (Хомяков, 1900а, 272). И, хотя в его построениях мы не найдем однозначного понимания такой любви как силы *онтологической*, все же она представляет собой здесь несомненную реальность, связующую воедино человечество между собой и с Богом. И то, и другое единство — «органическое» (Хомяков, 1886, 127, 129, 142, 144). Более того, единство всех христиан представляет собой «одну живую индивидуальность» (Хомяков, 1886, 155); Церковь есть «личность живая, одушевляемая Духом Божиим».

В своем последнем философском сочинении Хомяков часто употребляет термин «всё». Некоторые его фразы допускают двойное прочтение, не препятствуя читателю понимать их в том числе и с точки зрения принципов философии всеединства и даже, как может показаться, восходящего к Бёме учения о «Перво-воле». «Мир явлений, — пишет он в частности, — возникает из свободной силы воли», которая возводится к такому «всё» (Хомяков, 1900а, 347), которое само по себе вполне свободно «от явления, от формы мнимо-реальной» (Хомяков, 1900а, 338). Во «всём» заключается сила или причина бытия каждого явления, но это «всё» «не есть итог явлений». «Частное не итожится в бесконечное „всё“, а начало всякого явления, очевидно, заключается именно в этом „всё“, т. е. в мыслимом, а не... являемом» (Хомяков, 1900а, 335).

Самые последние строки Хомякова звучат так: «Все сущее сказалось перед разумом, как свободная сила мысли, волящий разум... Как „всё“ и полнота „всего“, он сохраняет эту полноту бытия даже на степени мышленного. В нем нет и быть не может признаков дробного явления или признания чего-нибудь чуждого, хотя он себя, так сказать, *отчуждает* (подчеркнуто мной. — Н. П.)»; в нем нет «действительного движения, которое есть принадлежность начинающегося или дробного. В нем нет возникновения; а между тем есть в...» — на этом текст обрывается (Хомяков, 1900а, 347–348). Но сказанного уже достаточно для того, чтобы, при желании, предугадать далее намечаемую схему Абсолюта и его «другого». Во всяком случае, вне зависимости от оставшегося скрытым действительного хода мысли А. С. Хомякова, этот его текст может давать хорошее основание для утверждения об органичном единстве его концепции «соборности» и «всеединства».

Соборность, писал Хомяков, — от слова «собор», которое «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» (Хомяков, 1886, 326). Хомяков подчеркивает благодатный характер этого «единства во множестве» и то, что выражением и всей сутью этого Божественного дара является взаимная любовь. В Церкви, пишет Хомяков, «истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе» (Хомяков, 1886, 102); существует «святость взаимной любви во Христе» (Хомяков, 1886, 107). Следовательно, такое, реализуемое в соборности, единение имеет два необходимых основания: взаимную любовь и Христа. Христос есть сам принцип единения, а любовь — его (единения) движущая сила. Соборное единение имеет «органический» характер, и благодать взаимной любви есть живое начало этого «организма», а «глагол любви», сама жизнь и выражение соборности как жизни Церкви, по Хомякову, — это взаимная молитва, которая «есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви... вечное дыхание Духа Божия» (Хомяков, 1886, 123–124).

Можно отметить некоторые места в текстах Киреевского (в «Отрывках»), где он очень близко подходит к той реальности в Церкви, которую Хомяков включил в осмысливаемое им понятие «соборности». Киреевский говорит о возможности спасения «только вместе со всею Церковью и в живом общении с ней» и о том, что «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира» [Киреевский, 1911, 277–278]. Как представляется, в этих записях — совсем не «философских» и не чисто умозрительных — отражаются уже почерпнутые Киреевским из церковной аскетики свидетельства реального *опыта* подвижнической жизни, проводимой в «соборном» единстве с Церковью. И также, очевидно, из этих свидетельств Киреевский мог окончательно убедиться в том, что для *правильной*, действительно осуществляемой в единстве с Церковью аскетической работы над собой нужна верность учению Церкви, т. е. ее догматам.

Из текстов же Хомякова иногда создается впечатление, что для живого единства соборного «организма» Церкви необходима и *достаточна* только «благодать взаимной любви». В сравнении с критерием наличия или отсутствия любви все остальное, в том числе и самые «традиционные» признаки принадлежности к Церкви, оказывается как будто второстепенным или чисто формальным. Так, например, «многие, — пишет

Хомяков, — спаслись, не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде, любви» (Хомяков, 1994, 16). «Христос есть... осуществившаяся идея; а потому иной, никогда не слыхавший о святом, пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не имеет счастья благословлять Его имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания любви?.. Он любит Того, Кого не знает... Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем?» (Хомяков, 1994, 173).

Представляется, что это — еще одно последствие не отрешенного влияния шеллингизма, в данном случае — увлечения применяемой к Церкви (а, следовательно, и к «соборности») концепции «организма». Хомяков, как кажется, балансирует на грани онтологического и чисто нравственного понимания Божественной любви, но, во всяком случае, принимает ее как условие, необходимое и *достаточное* для жизни и развития «организма» Церкви.

Очень резко и даже грубо отзывается (в частном письме) о «Догматике» митр. Макария, нападаая на наполненное «сухими», «безжизненными» догматическими формулами «школьное богословие», Хомяков хотел показать, что Церковь есть прежде всего жизнь, в которой имеет место реальное, живое общение со Христом. Применение концепта «организма» кажется здесь очень удачной находкой, которая, однако, таит в себе некоторые существенные «побочные» результаты, которых сам Хомяков, возможно, совсем не хотел допускать. Так, можно заметить, что понимание Церкви как «организма», при всех очевидных достоинствах такого обозначения, может сформировать тенденцию ослабления центрирования на «Главе», т.е. ослабления христоцентричности в экклесиологии. Кроме того, во всецелом «организме» не только его «части» не могут жить без «Главы», но и «Глава» не может жить без «частей», что приводит к мысли о реальной, онтологической зависимости Христа от Церкви и Бога от мира. Сам же Хомяков, как уже было отмечено, от понимания Церкви как «организма» сделал замечательный шаг к исповеданию Церкви как живой Личности (Хомяков, 1886, 159), что весьма слабо отражает желаемую для Хомякова ориентацию на апостольскую экклесиологию. Во всяком случае, как отмечает прот. П. Хондзинский, такая «персонализация» Церкви была новой для отечественной экклесиологии и дала начало тому движению мысли, которое впоследствии восприняло это «единое лицо Церкви» как Софию [Хондзинский, 2019, 138–139].

Ряд авторов, писавших о Хомякове, подчеркивали *опытный* характер его учения о Церкви и о соборности. Бердяев отметил, что «Хомяков подошел к существованию Церкви изнутри» и «в его богословии выразился живой опыт Православного Востока» [Бердяев, 1996, 82, 84]. «Хомяков, — писал прот. Г. Флоровский, — исходит из внутреннего опыта Церкви. Он сознательно не доказывает и не определяет, — он свидетельствует и описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней. Богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [Флоровский, 1991, 274–275]. «Мысль Хомякова, — повторяет эти оценки С. С. Хоружий, — всегда носит не отвлеченно-спекулятивный, а конкретно-опытный характер», и потому соборность — это «опытный концепт» [Хоружий, 2002, 160].

С этой точки зрения нужно заметить, что «опыт жизни в Церкви» А. С. Хомякова в некоторых немаловажных чертах и особенностях разошелся с тем, что можно назвать опытом жизни в духовной атмосфере Оптиной пустыни И. В. Киреевского. В ориентированных на свидетельство святоотеческого аскетического подвижничества концепциях Киреевского подвиг самоотдачи в любви, фактически, рассматривается только как *начало* долгого и трудного пути всего подвижничества, направленного на внутреннюю перестройку сознания (ума). Реальные успехи в этом «внутреннем делании» должны *закрепить* то первое, начальное движение подвига любви к Богу и к людям, без которого невозможно правильное аскетическое подвижничество, но которое, как показывает опыт, гораздо более импульсивно, чем постоянно. Опыт

жизни в Церкви А. С. Хомякова, как, по крайней мере, представляется из его «свидетельства», никак не затрагивает эту глубину и ограничивается реальностями *дара* Божественной любви и свободного принятия этого дара человеком. Дальше (вернее, глубже) этого Хомяков практически не идет, что, по всей видимости, связано с вполне осознанным отстранением его от «оптинского опыта» Киреевского.

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы...» — это, согласно Хомякову (Хомяков, 1886, 168), не только самый верный, но и единственный путь к познанию истины и жизни в ней. Утрата или измена этой любви — главный порок инославия, за которым последовали все догматические искажения. Только православие, как нужно понимать Хомякова, сохранило эту любовь и, значит, знание истины, тогда как, по Киреевскому, православие сохранило, прежде всего, неповрежденной традицию аскетического переустройства, «исцеления», т. е. доведения до «цельности» внутреннего мира человека. По мере достижения этой «цельности» совершается (то есть совершенствуется) вера как внутреннее «событие» в жизни человека — событие встречи с Богом. *Тогда* человек оказывается способным в полноте принимать дар Божественной любви.

Хомяков как будто видит только *непрерывно* свершающийся факт: человек усваивается Церковью, получая в ней новое бытие. Человек находит в Церкви «самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями и с своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или точнее: находит в ней то, что есть совершенного в нем самом — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личностного существования. Это очищение совершается непобедимую силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе. Ибо эта любовь есть Дух Божий» (Хомяков, 1886, 114–115). Иначе говоря, сама жизнь человека в Церкви обладает очистительным действием, и это действие непреодолимо, необходимо и достаточно. Увлечшая Киреевского святоотеческая аскетика с такой точки зрения представляется для внутреннего совершенствования человека чем-то уже избыточным, как, собственно, избыточными воспринимаются сами монастыри с их аскетической практикой и само монашество.

Если для Киреевского знакомство с православным церковным преданием было *открытием*, которое онвольно или невольно сопоставлял с увлекавшими его концепциями немецкой философии, то Хомяков, полагая, что он изначально твердо стоит на позициях учения Православной Церкви, очевидно, развивал свои философско-богословские положения так, как ему самому казалось важным и безусловно верным. Он действительно (как отмечал прот. Г. Флоровский) *свидетельствовал*, но выражал в этом свидетельстве *свой* личный опыт жизни в Церкви и *свое* личное понимание православия. Он сознательно не проявил никакого интереса к немецкой мистике и с критикой отверг в разработках Шеллинга то, что было принято им как ложная «гностика» и уклонения в рационализм. Вместе с тем — опять же исходя из *своих* собственных взглядов на православное учение о Церкви — он, в отличие от Киреевского, явно и очевидно удержал в своих философско-богословских трудах ряд позиций метафизики всеединства Шеллинга.

Подводя итоги, можно сказать, что А. С. Хомяков, как представляется, последовал за Шеллингом и философией всеединства дальше и более основательно, чем это может показаться на первый взгляд. Он оказывается близким к Шеллингу по одному очень важному моменту, свойственному парадигме всеединства, в котором эволюционный мировой процесс рассматривается как возведение бытия на качественно новый, более высокий уровень. Не касаясь (как и Киреевский) темы развития в Боге, Хомяков говорит о формировании и развитии личностного самосознания в человеке и трактует это развитие так, что «первобытный» человек оказывается существом *безличностным*, с еще «нерасчлененным» (фактически — отсутствующим) самосознанием.

Другое важное сближение концепций Хомякова с философией всеединства заключается в его представлении о Церкви как носящей изначально всемирный характер

и *всегда* на своей мистической глубине охватывающей весь мир. Вне зависимости от решения вопроса, откуда Хомяков заимствовал понятие «организма» (у Шеллинга или А. Мёлера), важно то, что он применил это понятие к Церкви и, как и Шеллинг, трактовал «организм» как единую, всеохватывающую реальность. В живом «организме» ни одна из его органических составляющих не может быть отделена от целого и не может быть обречена на окончательное отмирание. Неоднократно Хомяков говорит о том, что Церковь в конце времен непременно будет проявлена как всемирное Тело Христово, объединяющее во Христе все человечество во взаимной любви.

Принципиальное значение имеет утверждаемый Хомяковым примат любви, наличие которой выявляет реальную принадлежность к соборному единству мистического Тела Христова, даже если не соблюдены «видимые» в этом мире показатели такого приобщения. К последним, фактически, можно отнести как исповедание христианских догматов, так и само таинство Крещения. Придавая *такое* значение дару любви, Хомяков расходится с Киреевским в вопросах значения догматической определенности и аскетической практики в религиозной жизни.

Еще одну важнейшую особенность философско-богословского творчества Хомякова следует усматривать в его стремлении принимать «организм» Церкви как Существо, к которому допустимо применять термин «Личность». Здесь, по всей справедливости, можно видеть пролог к будущему соединению парадигмы всеединства и софиологии в русской религиозно-философской мысли, хотя сам Хомяков обнаруживал лишь некоторые тенденции к подобному мировоззрению, никак, в целом, его не разделяя.

Киреевский и, особенно, Хомяков действительно оказали влияние на последующее развитие отечественного богословия в конце XIX — начале XX вв. Труды Хомякова воспринимались как начало преодоления «засилья» западной схоластики и революционное возвращение к подлинному источнику православной богословской мысли — святоотеческому преданию Церкви. Хомяков указывал на необходимость веры как *опыта* христианской жизни и выявлял свойственное православию признание особого значения христианской любви и христианской свободы. Это производило впечатление нового открытия старых, давно забытых христианских истин, против которых погрешает философско-богословская мысль на Западе и «плененное» ею современное богословие в России.

Популярность идей Хомякова в интеллектуальной атмосфере «оттепели» 1860-х — 1870-х гг. способствовала их некритическому восприятию, и достаточно скоро на них стали ориентироваться представители не только формирующегося внеакадемического богословия, но и богословы духовных академий. И в той мере, в какой эти идеи находились в рамках парадигмы всеединства, они, конечно, могли способствовать восприятию этой парадигмы на богословской почве. Богословие Хомякова парадоксальным образом воспринималось как способствующее «возврату к отцам», хотя сам Хомяков, в отличие от Киреевского, вполне осознанно прошел мимо важнейшего момента в православной святоотеческой традиции, который требует вполне определенных усилий человека для достижения своей внутренней целостности. Аскетика в широком смысле этого слова (т.е. как внутренняя дисциплина, предназначенная для *каждого* христианина) затмевалась у Хомякова *даром* любви, рассматриваемым изолированно от всякого духовного «подвижничества».

В этой связи очень важным моментом в богословии Хомякова явилось неприятие им «мистики» — как той, что была положена в основу метафизики Абсолюта в немецкой философии, так и принимаемой в Церкви в качестве святоотеческого опыта, сопровождающего общение человека с Богом. Как и у типичных представителей протестантского направления в христианстве, у Хомякова «мистика» не совмещается с требуемой религией Христа активностью человека в *этом* мире, с деятельным стремлением исполнять волю Живого Бога (Бога как Личности). И, строго говоря, богословие Хомякова отнюдь не содержит в себе идею «возврата к отцам», по крайней мере, к тем, которых изучал Киреевский и которые раскрывают *тайны* «внутреннего

делания». Оно было действительно *новым*, выработанным в борьбе с «западным пленением», но не достигшим глубины того, что есть в христианстве «восточном». Хомяков выходил на арену борьбы за подлинное православие, будучи убежденным в том, что оно не нуждается ни в какой иной глубине, кроме учения о приводящей к всеобщему единству христианской любви. Построенная на таком уровне восприятия православия концепция соборности Церкви вместе с сопровождающими ее основными философско-богословскими интуициями А. С. Хомякова дает основания для сближения ее с метафизикой всеединства.

Опыт построения такой концепции мог быть учтен и использован В. Соловьёвым в процессе осуществленной им творческой переработки учения о всеединстве позднего Шеллинга, но это уже — тема для специального исследования.

Источники и литература

Источники

1. Хомяков (1886) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1886. Т. 2. 450 с.
2. Хомяков (1900а) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 1. 408 с.
3. Хомяков (1900б) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 8. 480, 58 с.

Литература

4. Анисин (2010) — *Анисин А. Л.* Принцип соборного единства в истории философской мысли. Тюмень, 2010. 401 с.
5. Барсов (1870) — *Барсов Н. И.* Новый метод в богословии. По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным, и некоторых других произведений современной духовной литературы. СПб., 1870. 109 с.
6. Бердяев (1996) — *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. 159 с.
7. Гайденко (2005) — *Гайденко П. П.* Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Владимира Соловьёва // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 3. С. 220–229.
8. Гулыга (1994) — *Гулыга А. В.* Шеллинг. Изд. 3-е, испр. Москва: Соратник, 1994. 320 с.
9. Зеньковский (1991) — *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. М.: «ЭГО», 1991. Т. 1. 221 с.
10. Зеньковский (1955) — *Зеньковский В., прот.* Идея всеединства в философии Владимира Соловьёва // Труды Православного Богословского института в Париже. Париж: YMKA-PRESS, 1955. Вып. X. С. 45–59.
11. Иванцов-Платонов (1869) — *Иванцов-Платонов А. М.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. Т. 1. С. 97–119.
12. Киреевский (1911) — *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. М.: Путь, 1911. Т. 1. 287 с.
13. Концевич (1995) — *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. Посад; Владимир, 1995. 607 с.
14. Котельников (1989) — *Котельников В. А.* Оптина пустынь и русская литература // Русская литература. 1989. № 3. С. 3–31.
15. Кошелев (1900) — Воспоминания А. И. Кошелева о Хомякове // *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 8. С. 125–164.
16. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
17. Новейший философский словарь (1999) — Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. Минск: Книжный Дом, 1999. 877 с.

18. Трубецкой (1913) — *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. М.: Путь, 1913. Т. 1. 631 с.
19. Флоровский (1991) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 599 с.
20. Хондзинский (2019) — *Хондзинский П., прот.* Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX — начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4(28). С. 124–142.
21. Хоружий (1991) — *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–57.
22. Хоружий (2002) — *Хоружий С. С.* Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. М., 2002. Сб. 37. С. 153–179.
23. Шеллинг (1989) — *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.