

**ПОНЯТИЕ «ВСЕЕДИНСТВА ВЕРЫ» В ФИЛОСОФИИ
А. С. ХОМЯКОВА, И. В. КИРЕЕВСКОГО И В. СОЛОВЬЕВА:
КРАТКИЙ СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

В. Ю. Щербаков

Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина

Поступила в редакцию 29 апреля 2022 г.

Аннотация: в статье рассматривается идея всеединства веры в религиозной философии ранних славянофилов А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, с одной стороны, и В. Соловьёва – с другой. Трансформация идеи у В. Соловьёва тем интереснее, что, являясь на первоначальном этапе своей мыслительной деятельностью сторонником славянофильства, впоследствии он изменил свое мировоззрение о личности Бога и веры в него как основной составляющей отечественного бытия на прямо противоположное. В ходе анализа выявляется следующее. Во-первых, оба славянофила оценивают влияние реформ Петра I на переформатирование отечественного менталитета достаточно объективно, отмечая и положительные и отрицательные их последствия. Для В. Соловьёва реформы первой четверти XVIII в. носят только положительный характер. Во-вторых, между рассматриваемыми отечественными философами наблюдается серьезное разногласие в подходе к пониманию «всеединства веры». Если для А. С. Хомякова и И. В. Киреевского это объединение всех на основе православного вероучения при сохранении национальных традиций, то для В. Соловьёва – это возникновение нового синкретического учения путем объединения всех религий с верой в некий Абсолют. В-третьих, согласно философии славянофилов, Россия в исторической перспективе, через возвращение к истинному православия, должна привести к нему все народы. В философии В. Соловьёва она должна прекратить свое существование посредством самопожертвования для осуществления идеи всеединства веры.

Ключевые слова: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, В. Соловьёв, всеединство веры, традиция, религиозная философия, государство, православие.

Abstract: the article examines the idea of the unity of faith in the religious philosophy of the early Slavophiles A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky on the one hand and V. Solovyov on the other. The transformation of the idea of V. Solovyov is all the more interesting because, being at the initial stage of his mental activity a supporter of Slavophilism, he subsequently changed his worldview about the personality of God and faith in him as the main component of national existence to the exact opposite. The analysis reveals the following. Firstly, both Slavophiles assess the impact of Peter I's reforms on the reformatting of the national mentality fairly objectively, noting both their positive and negative consequences. For V. Solovyov, the reforms of the first quarter of the XVIII century are only positive. Secondly, there is a serious disagreement between the Russian philosophers under consideration in the approach to understanding the «unity of faith». If for A. S. Khomyakov and I. V. Kireevsky it is the unification of all on the basis of Orthodox doctrine while preserving national traditions, then for V. Solovyov is the emergence of a new syncretic teaching by combining all religions with faith in a certain Absolute. Thirdly, according to the philosophy of the Slavophiles,

Russia in the historical perspective, through a return to true Orthodoxy, should lead all nations to it. In V. Solovyov's philosophy, it must cease to exist through self-sacrifice in order to realize the idea of the unity of faith.

Key words: A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, V. Solovyov, unity of faith, tradition, religious philosophy, state, Orthodoxy.

Возникшая в полемике с Чаадаевым главная идея славянофилов о самобытном развитии России на основании собственных традиций во всеединстве веры оказалась актуальной и для их последователей, и для их оппонентов. Эта дискуссия, имевшая, прежде всего, эмпирические свойства, происходила в том же контексте проблемы исторической традиции, в котором когда-то начиналась. В начале своего становления традиционализм западников и славянофилов основными направлениями дискусса определял наличие или отсутствие отечественных традиций и влияние веры на них. Имея своих сторонников и противников, впоследствии эта идея приобрела амбивалентный характер. С одной стороны, остались неизменными прения о роли первого российского императора в традиционно-культурной составляющей отечественного бытия. С другой стороны, во второй половине XIX в. возникло или получило свое развитие большое число неогностических учений, сторонники которых также желали «всеединства», в том числе путем синкретизма.

Позицию А. С. Хомякова, И. В. Киреевского и их последователей как сторонников идей самобытного пути развития обществ не разделял основатель философии всеединства Владимир Соловьев. Трансформация его идей тем интереснее, что, не являясь ни западником, ни славянофилом изначально, свою историософию он строил в ключе славянофильства. В 1874 г. ему присваивается степень магистра за работу «Кризис западной философии. Против позитивистов», в которой автор показывает полную несостоятельность западной философской мысли. Продолжая критику европейской философии, в 1877 г. В. Соловьёв публикует работу «Философские начала цельного знания», в которой рассматривает проблемы европейского рационализма и эмпиризма. В 1878-м выступает уже с курсом лекций на тему: «Чтения о богочеловечестве», которые имели большой успех, в том числе в студенческой среде.

В этот период он достаточно плодотворно трудится в газете «Русь» Ивана Аксакова, и поддерживает с ним и его сторонниками дружеские отношения. Однако уже ближе к середине 80-х гг. XIX столетия В. Соловьев меняет свою позицию и становится одним из главных критиков славянофильства. В этот период он публикует труд «Любовь к народу и русский народный идеал», начинает выпуск «Национального вопроса в России» и работает над «Историей и будущностью теократии», тем самым вступив в явное противоречие со своими бывшими единомышленниками.

Причина такого пересмотра позиций может заключаться в его размышлениях над сведениями, полученными во время лондонской командировки в 1875 г., в ходе которой он изучал европейский и восточный мистицизм, гностические труды ранних веков христианства. Определен-

ный интерес у него вызвало и каббалистическое учение об Эйн Соф, всеедином божестве, заключающем в себе все возможности будущего мира, которая, по-видимому, и стала основой его идеи о «всеединстве» и «Софии». Соловьевская версия пантеизма об истечении мира из сущности Бога вступала в явное противоречие с православным вероучением о Боге как о Творце и Промыслителе, на котором твердо стояли ранние славянофилы и их последователи, вследствие чего сам Соловьев уже не мог идеологически находиться в их рядах.

Расходясь во мнении о времени начала отхода от собственных традиций, А. С. Хомяков и И. В. Киреевский единогласно полагали, что массовый характер, как минимум в среде аристократии, это приобрело в период реформаторской деятельности Петра I. В своей статье «Реформы Петра в контексте европейской цивилизации. Аристотель и всемирная выставка» Хомяков попытался определить, осознавал ли сам император сущность своих свершений и последствия привнесения западного образа жизни во все сферы русского быта, включая отношение к вере, семейному укладу и образованию. По мнению автора статьи, царь-реформатор не понимал, что русский быт «органически возникает из местных потребностей и характера народного» [1, с. 220]. Петр, видя внешнее, не мог знать, что под западным образованием, наукой, ремеслами, литературой, искусством и культурой, лежит теологическая католико-протестантская платформа, формировавшаяся на протяжении длительного периода времени при иных исторических процессах, чем те, которые сформировали доставшееся ему в управление государство. И именно непонимание или неполное понимание Петром I последствий слома коренных начал жизнеустройства в России привело к тому, что искажено было всё – от русского языка до самого имени царя [2, с. 680–681]. Справедливости ради здесь необходимо признать, что, отказываясь признавать полезность резкого слома жизни русского человека в период реформ Петра I, ранние славянофилы, и Хомяков в том числе, обосновывали свою позицию тем, что «не верили в спасительную силу реформ и революций» самих по себе. Они утверждали, что для успешной реализации социально-политических преобразований необходимо каждой личности в государстве совершить нравственный перелом для приведения своего «внутреннего мира и внешней деятельности в соответствие с волей и замыслом Божиим» [3, с. 18].

У Киреевского иная постановка проблемы, смысл которой сводился к тому, что, не отрицая русского начала, он, всё время любивший Европу и пользовавшийся ее достижениями, отмечал и значительную связь русского менталитета с западным. В частности, он писал: «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение 200 лет?» [4, с. 114].

Таким образом, и А. С. Хомяков, и И. В. Киреевский, воспринимая реформы Петра I как слом традиционного уклада жизни, оценивая их

необходимость от ненужности до важности при условии постепенной поступательности их претворения в жизнь, вместе с тем понимали, что на протяжении длительного исторического периода они тоже стали частью традиции. Для В. Соловьева деятельность российского императора однозначно положительна, так как «кто отрицательно относится к этому делу, для того русская история, которую будто бы произвол одного лица мог поворотить на совершенно ложный и пагубный путь, – есть явная и безнадежная бессмыслица» [5, с. 161]. Анализируя мысли В. Соловьева о личности Петра I в словах о том, что, «меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой «нет эллина и иудея», Россия тем самым отреклась от языческого обособления и замкнутости, признавала себя составной частью единого человечества, усвояла себе истинные интересы, приобщалась его всемирно-исторической судьбе» [там же], – обнаруживается синтез чаадаевских идей об отсталости нашего Отечества с соловьевской идеей всеединства. Обосновывая свои идеи, В. Соловьев как бы не хотел слышать слова вчерашних единомышленников о их неприятии реформ Петра только в части грубого насаждения европейского образа жизни во все сферы отечественного бытия и постоянного глумления над православным образом мысли и жизни. Он не принимал во внимание и их осуждение обрядоверия, которое они видели, и о вредности которого говорили.

Понятие «всеединство веры» не было плодом умственного труда одного лишь В. Соловьева. О вере как объединяющей Запад категории рассуждал П. Я. Чаадаев. О возвращении всех к православию и всеединству через это рассуждали и ранние славянофилы. В своей оказавшейся предсмертной статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» Иван Васильевич указывал на то, что «свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего» [6, с. 341]. Напротив, А. С. Хомяков говорил о вере как о способности «разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка» [7, с. 327].

Произведенное сопоставление позиций русских философов-славянофилов позволяет сделать вывод о том, что если в понимании И. В. Киреевского в формировании традиций значительную роль играли Богом данные законы человеческого бытия, то, по А. С. Хомякову, эти законы должны были пройти через рассудочную деятельность человека в определении нужности или ненужности их для него, вследствие чего могли быть применены или отвергнуты.

Продолжая рассуждения об участии творческой деятельности в формировании бытия, в том числе, в установлении определенных традиций, И. В. Киреевский делает вывод, что человеческий разум, получивший одинаковые права с Божественным Откровением, при неправильном использовании сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собой. Это мы можем проследить на формировании предпосылок атеизма, когда, по утверждению основателей русской религиозной философии, рационализм порождает протестантизм, который со временем в

попытках объективного объяснения постигаемых только верой явлений может привести либо к формальности веры, либо к полному ее отрицанию. Иван Васильевич и здесь приводит пример церкви западной, через отпадение которой от Вселенского Православия возникает схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Поэтому в России для сохранения ее традиций крайне важно сохранить баланс между творческой деятельностью разума и Божественным Откровением.

Трансформация сознания верующих через отпадение от чистоты веры привело со временем западного человека к пустоте душевной, когда рациональное сознание не могло понять веры. Киреевский приходит к крайне печальным выводам о результатах произошедшего, так как для человека, потерявшего веру, остается одно утешение – промышленность, через которую реализовывалось бы бытие его физической личности. С этого времени промышленность начинает управлять миром, в котором уже нет места ни вере, ни поэзии. Она соединяет и разделяет людей, определяет отечество, обозначает сословия, лежит в основании государственного устройства, движет народами, объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер образованности, ей поклоняются, ей стоят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Говоря о благотворном влиянии православного учения на формирование традиций русского народа, А. С. Хомяков одновременно понимал их недостаточность в реальной жизни. Выход он видел в разрешении противоречия между религией и разумом, что позволит направить Россию по пути создания «органического общества», стоящего во главе мировой цивилизации [8, с. 193].

Вышеприведенное удивительное пророчество о тенденциях европейского развития великого русского, глубоко верующего философа сбывается в наши дни. Сегодня мы можем наблюдать, как техногенная цивилизация все большее удаляет людей от своего микрокосмоса, делает ненужными понятия брака, ответственности перед будущими поколениями, любви к Отечеству, сохранения наследия предков.

Если идея всеединства для славянофилов была лишь некой возможностью объединения всех в едином религиозном сознании на основании православного вероучения, то в представлении Соловьева ключевое для православно-религиозного сознания понятие о Боге как Личности творческой и промыслительной, заменяется представлением о некоем демиурге в самом себе. Согласно своему неогностическому учению он утверждал, что Бог имеет два начала, в котором одно познает другое, и посредством этого происходит создание мира. Впоследствии, посредством некоей «мировой души» мир отпадает от Бога, и для их соединения требуется Богочеловек Христос, который является всего лишь творческой силой мира. Таким образом, Бог, по Соловьеву, – это некий Абсолют, периодически выпадающий за свои пределы, доходящий вследствие этого до определенных границ, где происходит его деграция и последующее

возвращение к всеединству. Для этого Абсолюта нет чего-то индивидуального и исторически конкретного. Для Него все масса без формы во всеединстве. И это всеединство должно распространяться на все формы бытия, включая человека, нацию, государство, мир. Такая метафизика В. Соловьева была прямой противоположностью идей славянофилов о России как о самобытном государстве, главной ролью которого является спасение всего человечества посредством сохранения православия сперва в себе, а потом возвращение к нему всего человечества.

Этого не мог не знать и В. Соловьев, который основной стержень мысли славянофилов усматривал в национальной направленности, которая «всего важнее, дороже и существеннее <...>, а все остальное, между прочим, и религия, может иметь только подчиненный и условный элемент» [9, с. 167].

Говоря о необходимости государственного устройства для России на основе собственных традиций укорененных в православной вере и А. С. Хомяков, и И. В. Киреевский как бы предвидели аргументы своих оппонентов о необходимости отделения светского от религиозного. По их мнению, свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего. Православный верующий знает, что для цельной истины служила цельность разума, а искаание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления. Это вписывается в разработанную профессором К. М. Антоновым структуру аспектов традиции по Киреевскому, где деятельность личности составляла деятельность общины (монастыря) под контролем Церкви, состоящей из народа, населяющего определенную территорию – Землю, и где Церковь выступает «как благодатная, духовная жизнь Земли, а народ с ее условиями как ее общественная жизнь» [10, с. 45].

Вместе с тем славянофилы не возводили в идеал древние устои или обычаи, а делали попытку соотнести закон и обычай через их противопоставление друг другу. Именно отсюда происходит разделение ими общественных отношений и институтов на те, которые вытекают из необходимых жизненных установлений, и те, которые возникают путем прямого государственного действия. И если первые воплощают в себе единство нравственного и разумного начал, то вторые строго формальны.

Верховенство обычая над правом, традиции над юрисдикцией, патриархальности над нововведениями было свойственно крестьянскому мышлению, которое сохраняло Православие как основу уклада жизни, распространяя его на все сферы отношений. И преимущество именно этих традиционных общественных отношений позволяло, по мнению славянофилов, исключить свойственные западному миру социальные конфликты на пути дальнейшего развития России. Безусловно, нельзя не отметить идеализацию ими норм обычного права, которые часто различались в зависимости от различных обстоятельств (например, территориальных), но и рационального зерна, заключенного в необходимости учета местных традиций при построении общественно-государственных отношений, также нельзя не заметить.

Насильственное образование западных государств через завоевание их территорий при мирном начале государственной жизни в России через призвание новгородцами Рюрика. Вражда сословий на Западе из-за непонимания завоевателями чаяний завоеванных, и, наоборот, и отсутствие таковой вражды в России. Развитие кровавых переворотов в западном мире, вызванных сословной враждой, и мирное, последовательное развитие русского государства. Вызванные революциями развитие частной собственности и, как следствие, разъединение людей на Западе, и преобладание соборности в русском мире. И итогом всего этого автору видится испорченность духовных корней на Западе из-за уклонения в ересь католицизма и возвращения культуры языческого Рима, и наоборот, обретение и сохранение Россией неповрежденного православного христианства, результатом чего явилось господство рационализма и индивидуализма в Европе и стремления к цельности познания жизни через принципы соборности в России.

Эти мысли И. В. Киреевского были общими для всей славянофильской философии и являлись неотъемлемой частью их мировоззрения. Несмотря на разность взглядов ранних славянофилов в отдельных направлениях, мысль об особом характере исторического развития России, ее несомненном превосходстве над западной моделью цивилизации, представляется автору настоящего исследования ключевой.

На этих мыслях строились перспективы взаимоотношения России и Запада, а также развития отечественной культуры. И если посыл о ложности начал бытия западного мира (с определенного этапа исторического развития) был для славянофилов одним из существенных, то и включение Россией достижений западной культуры в собственную орбиту могло быть допущено только после их очищения от «плевел» искажения, с последующим подчинением основам отечественных традиций, фундаментом которых являлось Православие.

Но если всеединство веры славянофилов заключалось в объединяющей роли России всех вокруг себя на принципах единства веры при безусловном сохранении национальных обычаев и традиций, не противоречащих православию, то идея соловьевского всеединства веры на основе вселенской теократии, была прямо диаметральной. По его мнению, Россия должна самоуничтожиться, явив акт самопожертвования во имя соединения всех церквей. Для рождения этой синкретичности должно было быть два отречения – национальное и религиозное. Причем самоуничтожение православия должно было пройти через полное подчинение римскому престолу. Задача русских, учил Соловьёв, состоит не в том, чтобы укреплять оригинальную цивилизацию и суверенную государственность, а, наоборот, в том, чтобы «принести в жертву Богу наш национальный эгоизм» и признать себя «органической частью великого христианского тела», то есть папства. Продолжая свои размышления Соловьёв утверждает, что «для духовного обновления России необходимо отречение от духовной исключительности и замкнутости, необходимо свободное и открытое общение с духовными силами Церковного Запада»

[11, с. 294]. От критики славянофильства В. Соловьев в своем гностицизме переходит к критике православия, главный упрек которому с его стороны заключается в оторванности от реальной жизни, погружении в мистику и созерцательность. Вполне чаадаевские нотки звучат в его словах: «Где на Востоке, — церковь живого Бога, церковь, в каждую эпоху дающая законы человечеству, определяющая и развивающая формулы вечной истины, дабы противопоставлять их непрестанно меняющему свой облик заблуждению? Где церковь, работающая над преобразованием социальной жизни наций согласно христианскому идеалу и ведущая к конечной цели творения — свободному и совершенному единению с Творцом? Зато западная церковь «не побоялась погрузиться в грязь исторической жизни» [11, с. 295]. В итоге реализация идеи всеединства Соловьева, в отличие от аналогичных идей у Хомякова и Киреевского, могла наступить только с окончанием существования России как государства и русских как нации.

Подводя итог сказанному, следует сделать вывод о том, что разность мнений А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, с одной стороны, и Владимира Соловьева — с другой, в части понимания аспектов формирования и развития России и национальных традиций на основе всеединства веры можно определить по следующим критериям:

1. Влияние реформ Петра I на переформатирование отечественного менталитета оба славянофила оценивают влияние реформ Петра I на переформатирование отечественного менталитета достаточно объективно, отмечая и положительные и отрицательные их последствия. Для В. Соловьева реформы первой четверти XVIII в. носят только положительный характер.

2. Разность в понимании всеединства веры, как объединяющего начала для национальной самоидентификации. Между рассматриваемыми отечественными философами наблюдается серьезное разногласие в подходе к пониманию «всеединства веры». Если для А. С. Хомякова и И. В. Киреевского это объединение всех на основе православного вероучения при сохранении национальных традиций, то для В. Соловьева — это возникновение нового синкретического учения путем объединения всех религий с верой в некий Абсолют.

3. Роль России в будущем мироустройстве. Согласно философии славянофилов, Россия в исторической перспективе, через возвращение к истинному православию, должна привести к нему все народы. В философии В. Соловьева она должна прекратить свое существование посредством самопожертвования для осуществления идеи всеединства веры.

Литература

1. Шапошников Л. Е. История русской религиозной философии : учеб. пособие для студ. вузов / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. — М. : Высш. шк., 2006. — 447 с.
2. Хомяков А. С. Всемирная задача России / А. С. Хомяков. — 3-е изд. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2016. — 784 с.

3. *Василенко Л. И.* Введение в русскую религиозную философию : учеб. пособие / Л. И. Василенко. – 2-е изд. – М. : Изд-во Православ. Св.-Тихон. Гуманитар. ун-та, 2009. – 448 с.

4. *Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову / И. В. Киреевский // Полн. собр. соч. И. В. Киреевского : в 2 т. – М. : Тип. Имп. Моск. ун-та, 1911. – Т. 1. – С. 109–120.

5. *Соловьев В. С.* Несколько слов в защиту Петра Великого. Вып II, Славянофильство и его вырождение / В. С. Соловьев // Собр. соч. В. С. Соловьева : [в 10 т.]. – Фототип. изд. – Брюссель : Foyer Oriental Chretien, 1966. – Т. 5/6. – С. 161–180.

6. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика / И. В. Киреевский ; вступ. ст. и прим. Ю.В. Манна. – М. : Искусство, 1979. – 439 с. – (История эстетики в памятниках и документах).

7. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. : в 8 т. / А. С. Хомякова. – М. : Унив. тип., 1900. – Т. 1. – 400 с.

8. *Закунов Ю. А.* Основные альтернативы социокультурных ценностей как продолжение идей славянофильства / Ю. А. Закунов // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист : сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. (Москва, 14–17 апр.) : в 2 т. / отв. ред. Б. Н. Тарасов. – М. : Языки славянских культур, 2007. – Т. 2. – С. 192–199.

9. *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. Вып. II: Славянофильство и его вырождение / В. С. Соловьев // Собр. соч. В. С. Соловьева : [в 10 т.]. – Фототип. изд. – Брюссель : Foyer Oriental Chretien, 1966. – Т. 5/6. – С. 181–244.

10. *Антонов К. М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века / К. М. Антонов. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 360 с.

11. *Лебедев С. В.* Апофеоз и трагедия беспочвенности. (Владимир Соловьев против славянофилов) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва. Вып. 32 : материалы междунар. конф. (Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г.). – СПб. : С.-Петерб. филос. о-во, 2003. – С. 293–297.

Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина

Щербakov В. Ю. доцент кафедры теологии

E-mail: vitl.78@mail.ru

Tambov State University named after G. R. Derzhavin

Shcherbakov V. Yu., Associate Professor of the Theology Department

E-mail: vitl.78@mail.ru