



Н. А. Мишин,
студент 5 курса заочного отделения Нижегородской духовной семинарии

Философия истории А. С. Хомякова



ВВЕДЕНИЕ

Наследие А. С. Хомякова довольно обширно, его собрание сочинений составляет восемь томов. Но если говорить о его философской составляющей, то это, в основном, статьи и записки, чаще всего собранные воедино уже исследователями и редакторами. Так, «Семирамида» — главный источник информации об историософских воззрениях Хомякова — посмертное собрание отрывков и заметок, найденных в его бумагах и объединенных издателями и исследователями, прежде всего А. Ф. Гильфердингом (а в XX веке — Б. Ф. Егоровым). Говорить о системе взглядов А. С. Хомякова вообще крайне сложно: он не был кабинетным ученым, это был мыслитель с порывистой натурой и с самыми разнообразными интересами. Когда читаешь его произведения,



ощущения выстроенности не возникает почти никогда. В. Зеньковский пишет: «Живые беседы целиком захватывали Хомякова, но писать он был не очень охоч. В особенности пострадали при этом его философские взгляды, которые он излагал лишь *a propos*. Наиболее систематичны его статьи, написанные уже в последние годы его жизни, — но сам Хомяков не привел в законченную систему свои взгляды. Была какая-то хаотичность в самой его целостности» (1, стр. 183). И далее: «Некоторая вялость философского темперамента была, очевидно, присуща Хомякову, и потому он так нуждался во внешнем возбуждении, чтобы сесть за писание философских статей» (1, стр. 187). Прот. Г. Флоровский, называя Хомякова систематиком славянофильского учения, признает: «Отделанной системы нет и у Хомякова. И он писал фрагментарно, всегда по случаю, крупными мазками» (2, стр. 267). И тем не менее, есть в его творчестве та россыпь оригинальных мыслей, те глубокие интуиции, та высота обобщений, которые не только позволяют подавляющему большинству ученых признать его огромную роль в истории русской мысли, но и заставляют возвращаться вновь и вновь к им поставленным проблемам.

Личность А. С. Хомякова и факторы, оказавшие влияние на формирование его мировоззрения

Хомякова практически единодушно признают главной фигурой, вождем одного из самых мощных идеологических течений русской мысли. Конечно, при этом колоссальное значение имеет личность философа, взятая в ее историческом окружении. Рожденный в аристократической семье, он долго в ней оставался — ситуация вполне обычная для этой социальной среды и этого времени. Семейные приоритеты и традиции нередко оказывают огромное естественное влияние на личность ребенка. Хомяковы были настоящие русские помещики (свою официальную родословную они вели со времен царствования Ивана Третьего), со всеми характерными для этого сословия чертами. Они много жили в деревне,

а значит, так или иначе, наблюдали народный быт. Болезненность и раздраженность городской интеллектуальной прослойки, часто продуцировавшей едкую критику и даже критиканство, были чужды положительному мировоззрению хомяковского круга. Более того, семью Хомяковых отличала атмосфера взаимной любви и уважения. Мать мыслителя, урожденная Киреевская, была женщиной очень набожной. По ощущениям его самого и многих мемуаристов, маленький Алексей с сестрой и братом с младенчества чувствовали присутствие христианской любви в своем доме. Это впоследствии отразится на его творчестве. Не случайно Н. П. Гиляров-Платонов писал: «Если б спросили меня, как вкратце выразить воззрения Хомякова, я бы отвечал одним словом: любовь. Любовь — это действительно первое и последнее слово, к которому сводились все его убеждения. В любви Хомяков признавал не только высшее начало деятельности в практическом смысле, но и высшее начало знания, единственное твердое обеспечение истины» (3, стр. 279–280). Интересно, что в среде российского дворянства в эту эпоху следование православному жизненному укладу было совсем не характерно: скорее, это считалось чудачеством. Младший сын в семье Хомяковых, Алексей родился в 1804 году, он современник Онегина и «старший товарищ» Аркадия Кирсанова, а много ли мы видим в русской литературе этого времени по-христиански живущих дворян? Да и много ли их было в реальности? А Хомяков ведь жил воцерковленно всю жизнь: ежедневно молился, соблюдал все посты, регулярно посещал храм. Не делал он исключений из этого образа жизни ни во время университетской молодости, ни в военном походе, ни в семейной жизни, ни в общественной деятельности. Даже его откровенные недоброжелатели не отрицали этой черты характера писателя. Очевидно, заложенные с детства предпочтения при сильном характере человека остаются с ним на всю жизнь. Возможно, именно эта с детства прочувствованная и любовно возвращенная «христианоцентричность» придала специфическую окраску воззрениям Хомякова. Весьма примечательным кажется и тот факт, что никто из биографов не упоминает о возрастных кризисах этого человека,

ни поведенческих, ни мировоззренческих. Был, конечно, юношеский побег из дома для освобождения Греции, были переживания из-за смерти детей, но метаний, смены парадигм не было. «Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым, и через всю свою жизнь он пронес свою веру и свою верность. <...> В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены. <...> В нем не было религиозной тревоги, религиозной тоски, религиозного алкания» (4, стр. 60). Флоровский соглашается с Бердяевым: «Создается впечатление, что Хомяков „родился“, а не „стал“. <...> То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнения и кризис, что он сохранил нетронутой изначальную верность» (2, стр. 267). И причиной этой цельности натуры Хомякова (Флоренский о нём: «весь цельный и гордый своею цельностью» — 5, стр. 280) была именно жизнь по православному веру. Конечно, Самарин преувеличил, назвав его «учителем церкви» (Флоренский, например, находил много противоречий в его богословских воззрениях), но глубина и сила личной веры не обязательно исключает ошибки в теологуменах. Итак, православная вера и следование ей на практике составляют основу мирозерцания Хомякова.

Вторым обстоятельством, о котором следует сказать в связи с анализом взглядов родоначальника славянофильства, является его несомненная широкая эрудированность. Как сказано выше, образование его в основном совершалось дома, но носило оно отнюдь не «митрофанушкин» характер. К моменту поступления в Московский университет Алексей знал многие современные европейские языки (Кошелев называет французский, английский, итальянский). Чичерин с иронией описывает, как Хомяков быстро читал Гегеля, нас же в данном случае интересует, что он владел немецким, главным языком философского дискурса той эпохи. С латыни он переводил уже в ранней юности, как и с греческого. Очевидно, что при огромной скудости переводной литературы на русском, знание языков было необходимым ключом к освоению достижений мировой науки, к коммуникации с ученым миром того времени. Человек, в активе которого несколько иностранных языков,

кроме прочего, должен обладать прекрасной памятью, этот феномен часто упоминается в работах психологов. Память Хомякова поражала современников, причем вне зависимости от их личного отношения к нему или их идеологических предпочтений. Кроме того, Хомяков был вольнослушателем математического факультета Московского университета, который он окончил в 1822 году. В общем, можно констатировать, что Хомяков получил достойное образование.

Какие интеллектуальные силы оказали влияние на мыслителя? Книжные интересы А. С. Хомякова были очень широки. В сфере богословия центральное место занимала святоотеческая литература, с которой он был отлично знаком. И хотя Флоровский выделяет повышенное внимание Алексея Степановича к творениям и самой личности блаженного Августина (2, стр. 207), большинство исследователей считают, что нет оснований говорить об особом влиянии кого-то конкретного из святых отцов. Сходство с позицией известного в то время немецкого богослова Мелера вовсе не обязательно, подобно Вл. С. Соловьеву (25, т. IV, стр. 223), оценивать как заимствование. Помимо этого, не подвергается сомнению и отличная осведомленность Хомякова в области церковной истории. Говоря о коннотациях в философских воззрениях мыслителя, обычно указывают на Шеллинга (натурфилософия и трансцендентализм) и Якоби. Нельзя полностью согласиться с Бердяевым, который прямо называет Хомякова «единственным человеком своей эпохи, не подвергшимся всеобщему увлечению философией Гегеля» (4, стр. 60). Критика гносеологии Гегеля занимала важное место в творчестве Хомякова. Продолжая мысль Флоровского, можно и сегодня заметить, что вопрос об источниках как богословских, так и философских идей главы русских славянофилов до сих пор не освещен с достаточной полнотой. Для целей данной работы важно подчеркнуть, что, помимо традиций немецкой классической школы, «философия истории Хомякова выросла в атмосфере мирового романтического духа начала 19-го века» (4, стр. 146), и она есть плоть от плоти романтической традиции. «Но то, что действительно сближает „Семирамиду“ Хомякова с „Философией истории“ Гегеля,

с историософскими трудами Ф. Шлегеля, Ф. Шеллинга, Ф. Баадера, Адама Мюллера и т. д., — это ее романтические истоки, ее полное соответствие эпохе романтизма» (22, стр. 178–179). Справедливой также кажется мысль Флоровского об идеологическом созвучии настроений Хомякова с современными ему французскими «светскими богословами» (Шатобрианом, Де Местром и др), «ревнующими о возрождении и укреплении церковности» (2, стр. 270), и с северогерманскими и прусскими романтиками-консерваторами. Описывая исторические источники, знакомые Хомякову и используемые им, мы вынужденно вступаем на путь догадок, ведь упоминать конкретные имена и труды Алексей Степанович не любил. Так что укажем лишь на общий всплеск интереса к Востоку, случившийся с конца XVIII века, когда в 1771 году А. Анкетиль-Дюперон издает Зенд-Авесту. Кроме трудов Анкетиль-Дюперона, можно предположить о знакомстве Хомякова с работами А. де Саси и Э. Бюрнуфа. Наверняка пользовался он и трудами своего современника, весьма близкого ему идеологически, М. П. Погодина, который в своих лекциях 1832 года обосновывал особый исторический путь России.

Наконец, нельзя не упомянуть о социально-бытовом контексте жизни корифея русских славянофилов. Хомяков не просто был настоящим русским баринком, он вполне гордился этим своим статусом, он любил этот статус. Мало того, что Хомяков отлично знал своих предков за предшествующие пару веков, что он унаследовал и воспринял с радостью старинные семейные предания, он вполне чувствовал, что «его земельные богатства переданы ему народной сходкой, что он был избран народом, что народ поручил ему владеть землей. И он отрицал абсолютное право собственности, как оно обычно констатируется юристами. Всю жизнь свою он думал, что земля принадлежит народу и что владельцу лишь поручают владеть землей для общего народного блага. Вместе с тем выработалось у него особенное отношение к народу, особенное доверие к коллективной народной жизни, к решениям народной сходки. Он чувствовал свою кровную связь с народом и кровную связь с предками» (4, стр. 32).



Есть свидетельства, что «на практике», будучи владельцем многих крупных населенных имений, Хомяков резко расходился с собственными теоретическими взглядами. При всем своем отвращении к «мерзостям рабства законного» сам он не только не освободил своих крестьян, но приобретал еще новые заселенные имения и ограничивался лишь тем, что переводил своих крепостных на оброк на основании добровольного с ними соглашения; при этом условия этого «добровольного» соглашения были таковы, что, по словам историка русского крестьянства В. И. Семевского, «положение крестьян Хомякова было значительно хуже, чем у большинства более крупных местных помещиков...» (23, стр. 618). Оставляя в стороне оценку объективности подобных сведений, скажем лишь, что отдельные практические поступки не могут быть расценены как серьезное основание для выводов о мировоззрении любого мыслителя, и у Хомякова могло найтись множество конкретных резонов для такого способа ведения хозяйства. Видимо, поэтому многие его творческие темы связаны с традиционным помещичьим бытом — агрономия, охота, коневодство, собаководство... Многое в исторических и историософских взглядах тоже идет отсюда. Хомяков — русский барин, а не интеллигент-разночинец, он живет в достатке, у него чудесная семья, он любит свое Богучарово, смотрит вокруг с приятием, оттого и на историю своего Отечества он взирает не мрачно-критикански, а воодушевленно, позитивно. Он не закрывает глаза ни на ужасы далекого прошлого России, ни на трагедии недавних времен, он не идеализирует николаевскую империю, но никогда не доходит до отвержения, никогда не сползает в глумление, тем более не пылает «праведной ненавистью» к Родине. Для завязанного спорщика, «бретера диалектики» ненависть неприемлема, его стезя — вера, а подлинное религиозное чувство с ненавистью несовместимо.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ХОМЯКОВА

Взгляды Хомякова на философию истории невозможно понять только из исследования его личности, в отрыве от его мировоззрения в целом, от общего характера раннего славянофильства. Однако, говоря о славянофильстве, мы вступаем на очень тонкий лед, полагая в краткой характеристике уложить явление весьма объемное, неоднородное и даже противоречивое. Ограничимся лишь самыми необходимыми для целей данной работы замечаниями.

Славянофильство видится нам как общественное идеологическое движение, которое разрабатывало многостороннюю апологию православной веры в современных условиях и эмансипацию славянской нации в сравнении с интеллектуальной, политической, культурной и бытовой агрессией Западной (не славянской и не православной) Европы. Это попытка замечательных русских умов XIX века воплотить в последовательную систему взглядов грибоедовское «премудрое незнание иноземцев», дерзновенный вызов на идеологическую дуэль всех западников, от Гегеля до «французика из Бордо». Ранние славянофилы — в большой мере бунтари и отнюдь не консерваторы, потому что они защищают те ценности, которых современное им общество не имело, они призывают выработать эти не существующие еще ценности, а основу для этого видят в православии и признании коренных достоинств славянского типа. Оттого их третирует цензура, оттого их заставляют брить бороды, оттого они сами атакуют крепостничество и другие государственные институты. «...Россия, увлеченная бурным движением диких веков и соблазном западной науки, давно живет жизнью чуждою и несогласною с ее настоящим характером. Она утратила свое мирное братолюбие в раздорах удельных, свое устройство гражданское в возрастающей силе князей и особенно великокняжеских престолов, демократический лад в борьбе с аристократической Польшею, свой семейный быт и самостоятельную, хотя и ограниченную, образованность в развитии мыслей,

чувств и учреждений, перенесенных с почвы германской и латинской. Наконец, при всем вещественном могуществе и наружном блеске, она представлялась глазам наблюдателя глубоко, вполне, без возврата искаженною. Пришло ей время узнать себя, и отовсюду, нежданно-негаданно пробиваются ростки старых корней, которые считались погибшими, и народная жизнь является со всеми признаками личности самобытной» (6, стр. 116).

В философском аспекте раннее славянофильство есть реакция на односторонность построений крайнего рационализма, пронизавшего весь корпус наук, которые мы сейчас назвали бы гуманитарными. Об этом сказано очень много, но нам важно то, что отправной точкой философской рефлексии Хомякова был тезис о ключевой роли Церкви в бытии, познании, культуре. Критикуя ограниченность рассудочного познания как не обнимающего действительности познаваемого, Хомяков добавляет как необходимое то, что в немецкой классической философии иногда неопределенно обозначалось словосочетанием «непосредственное знание». Он решает прямо назвать это верой. При этом в его интерпретации это не просто вера в реальность мира вещей и реальность адекватного познавательного прорыва к этому миру, Хомяков трактует веру гораздо глубже. Вот как выглядит его гносеологическая диалектика: «Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка». «...Я назвал верою ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данные еще носят в себе полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области, предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что миру внешнему» (7, стр. 459).

Эта мысль лежит в основе критики Хомяковым гегелевской гносеологии как самого яркого проявления классического рационалистического

мышления. Вера, дающая разуму положительную познавательную силу, решительно отвергает строго рассудочный априоризм немецких классиков или французских сенсуалистов, втискивающих живой Божий мир в отвлеченные схемы. Это, конечно, во многом романтическая нота, весьма понятная для авторов этой эпохи, но романтизм Хомякова ярко окрашен религиозным чувством. И мысль эта о роли веры в процессе познания не казалась бы такой важной и интересной, если бы не ее развитие. Вводя понятие «веры», Хомяков перекидывает мост от трагически ограниченного рассудка к прорывающемуся к реальности познаваемого разуму: «...Для постижения разумной целостности сущего, для понимания его истинной и живой действительности, для ощущения до-предметного движения всесущей мысли, наконец, для восприятия всего того, что, раз принятое, определяется сознанием воли, как я, но не от меня, необходим разум, согласный с законами всего разумно-сущего не только в отношении к диалектическому рассудку, но и в отношении ко всем живым и нравственным силам духа» (8, стр. 281). То есть мир познаваем благодаря зрячему через веру разуму (не только рассудку), который устроен по образу и подобию Разума высшего, вселенского. Хомяков доводит эту мысль до логичного заключения: «Поэтому все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих» (8, стр. 282). И не стесняется автор указать на святоотеческий источник своих построений, и высший закон волящего разума он смело называет законом любви, потому что это и высший закон Разума Вышнего. Индивидуальное сознание, в отличие от соборного, в принципе ограничено в познавательной активности: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» (8, стр. 283). Иначе говоря, вне Церкви нет истины, ибо она и есть тот соборный разум, гармонизированный с Божественным Разумом, даже рожденный им, и действующий на основе совершеннейшего закона любви. Вот что позволяет Бердяеву сказать:



«Все своеобразие Хомякова в том, что он утверждает соборную, то есть церковную гносеологию» (4, стр. 127). Ему вторит Зеньковский: «Первая основная особенность философского творчества Хомякова состоит в том, что он исходил из церковного сознания при построении философской системы. <...> Хомяков в подлинном смысле „христианский философ“, ибо он исходил из христианства» (1, стр. 187).

Итак, в философском мировосприятии Хомякова нам важно выделить его религиозноцентричный характер, признание веры основной гносеологического процесса, отрицание априоризма в пользу синтетических методов, заметное влияние романтизма.

ИСТОРИОСОФИЯ «СЕМИРАМИДЫ»

Теперь перейдем к анализу главного текста А. С. Хомякова по философии истории и попытаемся воссоздать авторскую логику и определить сущность его построений.

Стоит еще раз напомнить, что «Семирамида» («Исследование истины исторических идей») представляет собой корпус собранных после смерти писателя записок, объединенных философско-исторической и собственно исторической темой. Это не авторское систематическое изложение воззрений на исторический процесс, но по возможности отстроенный логически и сгруппированный сборник заметок, набросков, отрывков, найденных в архиве Хомякова. При этом надо отдать должное исследователям его творчества и прежде всего А. Ф. Гильфердингу — получилось довольно стройное произведение. Конечно, при этом обычная для Хомякова, скажем, несистемность, его постоянные отвлечения не исчезли, а потому постараемся следовать логике «Семирамиды» и вслед за автором будем отвлекаться на комментарии по мере их возникновения.

В. А. Кошелев датирует работу над первой (собственно историософской) частью «Семирамиды» периодом с 1837-го по 1842-й год, в любом

случае после публикации «Философических писем» П.Я. Чаадаева, полемика с которым и подтолкнула вождя славянофилов к разработке историософской проблематики. Из многочисленных источников, которыми пользовался автор, нам известны положительно только два: сохранились его конспекты работ В. Робертсона и Ф.К. Шлоссера. Об остальных говорить очень затруднительно, ведь Хомяков всё цитировал по памяти и почти никогда не утруждал себя ссылками.

Начинает Хомяков с того, что устанавливает деление «географической науки (принявшей человека за главный предмет) на три раздела: по племенам, по государствам и по верам» (6, стр. 22). Это сближение истории и географии весьма любопытно. Для автора очень важна привязка человека к среде обитания, природный контекст жизни народов. Далее нам станет ясно, почему «гуманитарная» география так интересует автора.

Из трех принципов классификации наименее интересным великому славянофилу представляется второй. Только разделение человечества по государствам было характерно для исторической, или гуманитарно-географической науки до середины XIX века, да и оно одно не могло стать основанием для системы «землеописания», образуя «нелепую смесь географии физической и политической» (6, стр. 29). Ущербность подобной классификации проявляется в ее недолговечности и условности (границы государств часто и произвольно меняются) и неуниверсальности (как уложить в эту теорию существование империй, понимаемых как единый государственный организм?). Гораздо более основательной кажется классификация по племенному признаку. К этому относится весьма любопытное замечание: «Деление по условным границам обществ изменяется беспрестанно, и деление по верам исчезнет совершенно; деление по племенам, вероятно, останется навек» (6, стр. 23). Возникающее недоумение — а как собственно исчезнет конфессиональное разделение? — автор разъясняет чуть ниже: «Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины» (6, стр. 31), и эта истина для Хомякова — конечно, православие, свет

которого в будущем просветит весь род человеческий. А пока «формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен» (6, стр. 31). Но почему, если «влияние племени на развитие и направление умственных способностей народов несомненно и точно так же важно, как влияние организма каждого отдельного человека на его духовную жизнь» (6, стр. 23), снятие религиозных различий должно исчезнуть вопреки вечному историческому существованию деления племенного? К этому вопросу нам еще обязательно придется вернуться, а сейчас заметим еще, что Хомяков часто резок и категоричен в характеристике рас, наций, народностей. Пиши он свои заметки сейчас, ему бы не избежать самых тяжких обвинений в расизме, колониализме, национализме и прочей неполиткорректности. Взгляните на некоторые его пассажи. «...Племя белое превосходит все другие во всех отношениях. <...> В его руках судьба человечества; в его мыслях вся прелесть искусства, все богатство науки» (6, стр. 24). «До сих пор есть прозябающие племена, для которых не наступило время самопознания, люди, которые поутру не помнят вчерашнего дня, а к вечеру уже забывают минувшее утро. В них нет еще возможности самобытной истории, и смешно предположить, что они когда-нибудь вспомнят то, о чем теперь уже забыли. К счастью, мало остается таких племен на земном шаре, и эти населения должны в скором времени или погибнуть, или перейти на высшую степень развития. Достойно замечания, что они все принадлежат черной, красной или оливковой семье, и все живут в южном полушарии...» (6, стр. 35). Эти три не помнящие своей истории расы он далее называет просто «жалкими вырожденками человечества». При этом нескрываемое предпочтение белой расы не было, конечно, оригинальной чертой нашего писателя, подобного рода представление в большей или меньшей степени было характерно для всей европейской исторической литературы до начала XX века.

Самым современным и глубоким классификационным принципом Хомяков полагает всё же деление по вероисповеданиям. Почему именно так? Дело в том, что предмет исторического исследования видится

автору «Семирамиды» в общечеловеческом масштабе. «Не дела лиц, не судьба народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории. <...> Тут уж имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность. Говоря практически, мы скажем, что в истории мы ищем самого начала рода человеческого, в надежде найти ясное слово о его первоначальном братстве и общем источнике. Тайная мысль религиозная управляет трудом и ведет его далее» (6, стр. 39). При изучении именно духовный смысл развития человечества, вещественные проявления этого развития представляются в ином свете. А что может лучше всего содержать в себе информацию об идеальных движениях народной души? Конечно, не государственное устройство, не внешняя или экономическая политика, не дворцы или иные материальные памятники, а то, как народ видит мир горний, его религиозные воззрения. «Вера... есть совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития. Ложная или истинная, она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих. Поэтому все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер, поэтому и они, в свою очередь, напечатлевают на ней неизгладимые следы свои» (6, стр. 138). То есть религия является для народов мира, по мысли Хомякова, средоточием их культуры как таковой, ее «ДНК» со всем набором генетической информации. Отсюда и вывод, что «первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторического критика, есть народная вера» (6, стр. 118). Надо расшифровать геном, содержащийся в вероисповедании, и прочесть прошлые и грядущие судьбы человеческого рода. Задачу Алексей Степанович ставит предельно серьезную и вполне в соответствии с высоким званием мыслителя религиозного. Заметим также, что объектом собственно исторического исследования он видит именно общие судьбы разных народов, его интересует не частное, а общее, тогда как специфическая задача историка — «определить особенности существования общества в конкретный период времени, в конкретных обстоятельствах и в конкретном месте». (9, стр. 29). С самого начала мы

видим постановку в «Семирамиде» иной, более универсальной цели, состоящей в поиске универсальных закономерностей жизни человеческого духа. Это уже, скорее, проблематика философии истории. «Хомяков ставил своей задачей собственно не историю, а схему, которая охватывала бы жизнь всех племен земного шара и рассматривала бы исторический процесс с точки зрения внутренних сил, его обуславливающих, главным образом — религии» (24, стр. 544).

Предшественники Хомякова в области «исторической критики» «писали историю по одной аналогии» (6, стр. 34), то есть описывали политическую жизнь народов по единой схеме, не видя и не докапываясь до смысла исторического бытия той или иной цивилизации. Хомякову не близок ни эмпирический подход, ни абстрактный дискурс, потому что веру нельзя описать ни совокупностью фактов и событий, ни системой отвлеченных рассудочных понятий и категорий. Ему кажется ограниченной и, следовательно, ложной и позитивистская историческая школа, и гегельянская. «...История уже не есть простая летопись; но она также и не отвлеченное созерцание внутренней жизни личной, проявленной во внешности племен и народов. Духовный характер сохраняется вполне, но вещественность получает новую важность» (6, стр. 40). Хомяков не отвергает традиционных методов исторического исследования, но, видя их ограниченность для решения своей великой задачи, он решается их дополнить.

Прежде всего, раз предметом объявлена судьба всего человечества, исследовать надо весь населенный земной шар. А тут очень важную роль будут играть географические данные, без которых понять прошлое и настоящее разных народов практически невозможно. Выдающийся русский географ С. П. Аржанов составлял «фигуру географии» из фигурок «поверхности, климата, воды, растительного и животного мира, человека» (10, стр. 11). Все это очень сильно влияет на жизнь народа, накладывает видимый отпечаток на весь его облик. История должна интегрировать географическое измерение, а значит, и некоторые методы географии могут пригодиться историку. И Хомяков заимствует для своего исследования

географический принцип ретроспективной реконструкции: «Никто еще, кажется, не попал на весьма простую мысль приложить к истории человечества ход геологический. Вглядитесь в наслоение племен, в их разрывы, в их вкрапление друг в друга, скопление или органическое сращение, и, вероятно, вы разрешите большую часть исторических загадок» (6, стр. 33). То есть по анализу современной нам реальности можно очень многое сказать о реальности древней, так же, как геологи судят по содержанию и форме сегодняшних пластов о географическом облике местности в далеком прошлом. «Возвратный ход, то есть от современного к старому, от старого к древнему, не может создать истории; но он, и он один, может служить ее поверкою» (6, стр. 33). Хомяков настойчиво расширяет исследовательскую доказательную базу за счет современности, он тщательно подчеркивает недостаточность древних источников, не только письменных, но и всех прочих материальных, для воссоздания давно минувших событий.

Вторым методологическим добавлением является в «Семирамиде» легитимизация «поэтического инстинкта» историка. Можно изложить ход мысли примерно так: раз главным предметом истории является судьба всего человечества, то надо обратить свой взор к духовному развитию, как определяющему вектор развития всего человеческого общества. Квинтэссенцией духовной жизни народов является их религия, в которой отражается и материальная сторона народного бытия. Тщательно и всесторонне исследуя вероисповедание, ученый аутентично реконструирует остальные аспекты культуры предков. Но для проведения этой тонкой и скрупулезной работы почти никогда не достаточно дошедших до нас из древности артефактов, да и духовный характер любого вероисповедания как такового требует каких-то иных способов постижения. Поэтому и необходимо видеть черты древности в настоящем (геологический принцип ретроспективной реконструкции) и силой воображения, поэтическим талантом прозревать в наборе фактов их внутреннее отношение и значение. Ведь как без пиитического дара понять, что в нашей жизни — от вечности, а что сиюминутно; что

наследовано нами от предков, а что заимствовано нами у соседей. Для историка «выше и полезнее всех <...> достоинств — чувство поэта и художника. Ученость может обмануть, остроумие склоняет к парадоксам: чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может» (6, стр. 41). Скрупулезность, непредвзятость, эрудированность, аналитические способности, в общем, все то, что обозначало образ классического историка должно быть непременно освещено лучом поэтического наития. Причем это совсем не одно и то же с эвристическим подходом: художественное озарение носит в данном случае вполне эстетический и субъективный характер. Историк, по «Семирамиде», должен обязательно быть художником, эмоциональный творческий подход поощряем в исследовании ушедших эпох, без него не почувствуешь дыхание народов, не постигнешь идей, побуждавших к движению огромные людские массы. Хомяков не стесняется мыслить исторические пути народов как людские биографии, такой антропоморфизм ему свойствен. В этом, вероятно, чувствуется огромное влияние идеологии романтизма. «В романтической историографии, в отличие от рациональной историографии Просвещения, важная роль отводилась таким формам познания, как вчувствование и сопереживание, т. е. интуитивное понимание людей прошлого благодаря общности человеческого рода, чувствительности к сходству и различиям между временами. Поэзия и религия рассматривались как не менее значимые пути познания, чем философия и науки» (9, стр. 159). Но не меньшую роль играет здесь и вся личность Хомякова. Он ведь сам поэт; общество, в котором он непосредственно существовал, более всего поощряет художественное творчество.

Теперь, определив специфический предмет своих поисков и расширив методологический арсенал, Хомяков вдруг делает очень интересное отступление от высот собственно историософской проблематики. Он обращается к теме, которая, по его словам, игнорируется ученым сообществом просвещенной Европы. А вот для него самого это тема важная — может быть, самая важная. Это тема славянства,

его происхождения, корней, ареалов, миграций, его исторического значения. «Одна только семья человеческая мало и весьма мало обращала на себя их (европейских ученых — *Н.М.*) внимание, а эта семья, кажется, не за морями, не утаилась в каком-нибудь темном уголке земли, а пограничная германцам, даже чересполосная с ними, сильная числом, населяющая пространство почти беспредельное, семья славянская» (6, стр. 56). Западные критики, по мнению Хомякова, не замечают славян. Причем со времен стародавних. А ему видится огромное количество четких следов широчайшего распространения славянских племен по Европейскому континенту. Следы эти в основном находятся в сфере сравнительной филологии и сравнительного религиоведения. И Хомяков смело углубляется в этимологию европейских топонимов, вскрывая целые пласты названий славянского происхождения. Воздержимся от оценок научной добросовестности и корректности лингвистической паутины Хомякова, хотя на некоторые очевидные ошибки указывали еще первые издатели. Поэтический инстинкт как метод позволяет перебрасывать мосты без серьезной доказательной конструкции, и вот далекий французский «Перигор» становится таким близким «Пригорьем», «тюринги» — «тверичами», а «Лигурия» и «Венето» — местом обитания протославянских племен. Та же легкость обнаруживается при анализе верований древних народов: боги кочуют от одного народа к другому, выстраиваются в определенном порядке, соподчиняются и поглощают друг друга. Уже упомянутый нами романтический антропоморфизм помогает добавлять в исторические портреты народов психологические черты. Хомяков видит в историческом процессе проявления народного гения: «...Мы поймем, что скифскому племени искони принадлежало безумие славы воинской, как Египту — безумие зодчества, Финикии — безумие мореплавания, а Китаю — безумие логического построения государственного» (6, стр. 76). Эти характерные народные страсти-пристрастия появляются в «Семирамиде» не однажды, автор верит, что движения людских масс имеют не социальный, не материалистический импульс. «Во всем заметна какая-то неугомонная потребность движения,



какая-то страстная жажда человека завладеть как можно скорее всем пространством мира земного, назначенного быть его обителью и поприщем его многообразной деятельности» (6, стр. 80). В героях древнего эпоса Хомяков угадывает персонифицированные народы, Геракл и Даная — олицетворения древних племен, переработанные народной фантазией и введенные в лабиринт греческой мифологии. Вообще, традиционные источники вызывают у Хомякова откровенное недоверие: «...Вообще чем историк и летописец древнее и менее учен, тем его показания вернее и многозначительнее; от этого многоученость Александрии и Византии затемнила историю древнюю, а книжничество германское наводнило мир ложными системами» (6, стр. 49).

На одной из таких систем Хомяков фокусируется особо. Теория автохтонности, то есть изначального и постоянного пребывания народа в какой-то исконной местности, противоречит вполне близкой Хомякову христианской мысли о существовании единого корня человечества, парцеллируя род людской по отдельным ареалам. Но важен и другой аспект этой теории. Она совсем не вяжется с идеей о широчайшем распространении предков славян по Европе. Еще со времен средневековых историков «память о прошлом могла подтверждать права на определенные земли, имущество, легитимировать претензии на власть и социальный авторитет» (9, стр. 78). И для Хомякова вопрос предков — архиважный, причем как в личном, так и в идеологическом плане. Предки для него — это слава и историческое значение, но это и право на землю, духовность и власть. Главная претензия Хомякова к западной науке состоит в том, что та отказывает славянам в общих с европейцами предках, а иногда и вовсе рисует многочисленную славянскую семью как «огромное дерево без корней». Для европейских ученых предки славян существуют, в лучшем случае, в качестве «бездомников и безземельников». А о каких тогда естественных исторических правах играть существенную, а тем более главенствующую роль в Европе может идти речь? Нет предков, нет законных прав, возможна только узурпация власти, агрессивный захват территорий. Для обоснования

славянской миссии в мире Хомякову необходимо показать, что «славяне, *коренные старожилы всей Европы*, градостроители и землепашцы, вытеснены были или поработаны кельтами и германцами-завоевателями» (6, стр. 91; курсив — мой — *Н.М.*). Почему в классических источниках нет подтверждений этому? И на это есть ответ: древние историки, говоря о народах, всегда подразумевают господствующую нацию, а о подчиненных, поработанных народах писать им неинтересно. По Хомякову получается, что «slave» (англ. «раб») — изначально не социальный, а этнический термин, применявшийся к подчиненному силой народу и заимствованный как их самоназвание. Он не отрицает языковой близости названия славянского племени со словом «slave», он не стесняется нашего смирения, которое гордый Запад считает унижением. Просто идеалы у славянской народности иные, она готова покориться, но сохранить свою душу и, по возможности, землю. «Мы будем, как и всегда были, демократами между прочих семей Европы; мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляющего всякое племя на жизнь вольную и развитие самобытное» (6, стр. 99). Есть в истории Европы исключительные примеры народов без предков. Главным из них является Древний Рим, «город без предков, следовательно без святыни» (6, стр. 77). Это город и государство беженцев, но это беглецы-пассионарии, беглецы-прагматики, построившие государство, где все подчинено принципу пользы. Тот же утилитарный характер свойствен, по Хомякову, и современным западноевропейским государствам. Но славяне совсем другие: по «Семирамиде», предки их в Европе жили издревле, святыни их не утилитарные, а духовные; наследованные, а не выработанные; славяне — не гастарбайтеры в Европе, они — ее коренные жители, с непрерывной национальной традицией. Как и ранее, доказать эти тезисы Хомяков может лишь опираясь на художественную интуицию, на творческий, часто почти аллегорический анализ мифологии и древнейших верований. Чтобы объяснить широту расселения вендов и азов, он делает образ древнего славянина чрезвычайно пестрым и многогранным: наш пращур

предстает перед нами и великим воином, и терпеливым землепашцем, и умелым мореплавателем, и удачливым торговцем, и мудрым градостроителем, и веселым пьяницей. И Хомяков явно не ограничивается характерной для того времени апологией идеи легитимности национального государства, он мыслит в большем масштабе. Ради главной своей цели разбирает Хомяков и синкретизм древних верований, и племенные миграции, и смешения народов. А цель эта — в доказательстве законной и судьбоносной для всего человеческого рода роли славянского племени в человеческой истории. «Грядущее покажет, кому предоставлено стать впереди всеобщего движения; но если есть какая-нибудь истина в братстве человеческом, если чувство любви и правды и добра не призрак, а сила живая и неумирающая, — зародыш будущей жизни мировой — не германец, аристократ и завоеватель, а славянин, труженик и разночинец, призывается к плодотворному подвигу и великому служению» (6, стр. 100). Славяне суть древнейший народ Европы, имеющий не меньше законных наследственных прав на культурное и политическое доминирование, чем великие европейские нации — англичане, французы или германцы. Более того, есть аспект, возвышающий славян над остальными европейцами. Это их вера. В ней, как в средоточии всей культуры народа, и заключается та энергия, которая и позволит славянству сыграть великую историческую роль. Но тут встает очевидный вопрос: а почему славянское верование уникально для современного мира, почему именно оно обладает той чистотой и мощью, которая предполагается великой миссией? И только здесь возникает у Хомякова потребность вскрыть свой взгляд на всеобщую основу исторического процесса. Тут и возникает тема извечной борьбы двух начал: иранства и кушитства.

О дихотомии иранства и кушитства исследователи творчества Хомякова писали очень много, нет никакой нужды повторять все в подробностях. Попробуем ограничиться лишь самыми общими характеристиками этого учения, релевантными собственно сфере философии истории.

Обычный хомяковский антропоморфизм предполагает у каждого племени свой индивидуальный характер. Высшее, наиболее полное выражение этого характера мы находим в верованиях народа. Здесь и история, и экономический быт, и политические предпочтения, и духовные чаяния отражаются как в капле воды. В самом общем виде верования эти делятся на две огромные группы. Первая, зародившаяся на условном историческом юге, в стране библейского Куша Эфиопии и распространившаяся оттуда в Египет и Индию, зиждется на признании необходимости основным онтологическим законом. В ней мир рожден высшим началом с необходимостью, сущность мира в пределе пантеистическая, а потому он строго логичен и вещественен. Лучшим положительным символом такого мира является змей, мудрость которого олицетворяет рационалистическое устройство бытия. Материальная художественная, пластическая культура поощряется кушитской религией: она зарождается в восточноафриканских пещерных храмах и издревле дарит человечеству лучшие образцы архитектурного творчества, в ней развивается иероглифическая, символическая письменность, обрядность молчаливая.

Вторая группа, условно северная, иранская, основывается на свободе, трактует возникновение мира как произвольный созидательный акт трансцендентного личностного Бога — творение. В ней онтологически свободный дольний мир связан с миром горним, духовность является мостом между ними. Это «начало духовное, служение мысли отвлеченной (не философской, но нравственной)» (6, стр. 179), соответственно, мудрость змея кажется в этом веровании коварством и злом, а наиболее адекватным творческим выражением становится творчество литературное в широком смысле, письменность здесь не иероглифическая, а «гласовая», молитва словесная. «Беспристрастный разбор древних религий дает нам новое правило для их коренного разделения: отстраняя случайности изложения и формы, в которых они дошли до нас, мы находим, что главный их характер определяется не числом богов и не характером богослужения, и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли. Свобода и необходимость составляют то тайное

начало, около которого в разных образах сосредотачиваются все мысли человека. В языке религии, переносящей в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир земли и его видимый владыка — человек, свобода выражается творением, а необходимость — рождением» (6, стр. 188).

Кажется, наиболее точно сформулировал онтологический смысл этих строк Р. С. Гранин: «Хомяков подразумевает идею в платоновском смысле, как высшую объективную реальность, а факт — как проявление реальности, объективацию мира. Соответственно: чистая духовная вера иранства, не отнесенная на второй план логическим мышлением, является идеальной, то есть истинно реальной, тогда как кушитство пребывает в призраке бытия Майи — „правдоподобии казания“ мира вещественного» (11). Историческими первичными проявлениями иранства являются религия евреев, брахманизм и зороастризм; кушитскими религиями изначально являлись примитивные и политеистические религии, шиваизм и буддизм. Причем последний достигает «высокой духовности, но только в смысле отвлеченности от вещества. В этой духовности нет самобытного и живого двигателя; оно есть ни что иное, как отрицание, возведенное до религиозного значения. От этого его высшее торжество выражается самоуничтожением... Учение буддаистов есть служение небытию» (6, стр. 194).

Этот пассаж хорошо иллюстрирует понимание Хомяковым свободы как понятия отрицательного (свободы от), и введения понятия воли как силы положительной (свободы для): «свобода в положительном проявлении силы есть воля» (8, стр. 276). Категории свободы и необходимости, вообще чрезвычайно значимые для мировоззрения Хомякова, кладутся им в основу разделения двух стихий, *со-бытие* которых и составляет человеческую историю. В их сосуществовании, в их взаимодействии и ищет Хомяков ответы на вопросы о смысле исторического процесса.

Хомяков, со свойственной ему смелостью, пускается в дебри сравнительной филологии и приходит к выводу, что «сличение наречий человеческих сводит их к одному коренному языку, разветвившемуся

многообразно у всех народов под влиянием внешних обстоятельств и внутренних страстей, но сохранившемся в наибольшей чистоте в белом иранском племени и его чистейших семьях. В этом единстве всех языков, не случайном, не прививном, но коренном и основном, лежит ручательство о первобытном единстве рода и о случайном разделении на племена» (6, стр. 443). Человечество изначально было едино; очень давно было время, когда мирное сосуществование различных народов, эдакая религиозно-этническая «мирная чересполосность» и «мирное странствование» были реальностью. Было ли уже тогда разделение на кушитство и иранство? Нам не удалось найти прямого ответа на этот вопрос в текстах Хомякова, но внимательное чтение «Семирамиды» почти не оставляет сомнений в том, что оба начала суть ровесники исторического человечества. Не случайно при чтении «Семирамиды» в голову исследователя приходят ассоциации с практически любой двоичной концепцией: зороастрийские Ахура-Мазда (Добро) и Ахриман (Зло), буддийские Инь и Ян, каиниты и сефиты Ф. Шлегеля, Аполлон и Дионис Ницше и т. д. Так, например: «Характерной чертой зороастризма, бросающейся в глаза при первом же знакомстве, является его резко выраженный дуализм — признание в мире двух начал, доброго и злого, борьба которых и составляет содержание существования мира. <...> Зороастризм в этом отношении безупречно последователен: два начала существуют от века. Ахура-Мазда могуч, но не всемогущ, и не в его силах уничтожить в любое время Зло и его олицетворение — своего вечного врага Ахримана... Он лишь постоянно борется со Злом с помощью в первую очередь своего небесного воинства...» (12, стр. 13).

Начала воли и необходимости у Хомякова есть именно начала, коренные характеристики двух человеческих ветвей. Можно видеть в них что-то очень близкое к психологическим архетипам Юнга (11), только для Хомякова важно онтологизировать эти типы; они не могут быть равноценны, ведь сущее устроено не дихотомично, в нем глубинной раздвоенности нет. Как метафизик, Хомяков не видит онтологического субстрата для двух начал, для него реальность не двоична; он, конечно,

в этом ближе к Платону и Гегелю, чем к Декарту или Спинозе. Он уверен, что только иранство верно отражает мироустройство, кушитство же его искажает. То есть был некий райский период человеческой истории, когда, по-видимому, духовное и вещественное начало существовали в людях латентно, в виде индивидуальных племенных склонностей, когда «этноты-хищники» и «этноты-травоядные» по-эдемски бесконфликтно соприкасались друг с другом. Для определения содержания духовного строя этого периода реальных оснований практически нет. Возможно, исходной проторелигией человечества был антропоморфизм, Хомяков несколько раз характеризует его как «детское учение о божестве». Интересно, что и через сто лет после написания этих строк научное сообщество разделяло сходные взгляды в контексте анализа огромных древнейших надплеменных групп. Так, известный британский историк и археолог В. Гордон Чайлд писал, что «было по крайней мере одно божество с антропоморфным обликом, Dyeus pater, Небесный Отец», который был «даже общиндоевропейским божеством» (13, стр. 105–106). При этом в «Семирамиде» данное «протоверование» одинаково валентно и кушитству, и иранству, хотя «антропоморфизм коренной принадлежит собственно иранскому строю ума, ибо избрание человека в символы божества высшего и перенесение его в небо указывает на понятие о свободе творческого духа, между тем как символизм кушитский содержал в себе присущую идею необходимости» (6, стр. 271). Но потом случилось с частью человечества что-то, отчего вся эта идиллия разрушилась: «Взгляд на древнее рассеяние семей и древнее расселение человеческого рода, на стройное, многозначительное и духовно живое строение первобытного языка, на бесконечное пространство пустынь, пройденное первыми обитателями земли, на беспредельность морей, переплываемых основателями первых заокеанических колоний, на тождество религий, обрядов и символов с одного края земли до другого представляет неоспоримое свидетельство о великом просвещении, всемирном общении и умственной деятельности времен доисторических, о позднейшем искажении всех духовных начал, об одичании человечества и о печальном

значении так называемых героических веков, когда борьба незаконных и буйных сил поглотила в себе все великие предания древности, всю жизнь мысли, все начала общения и всю разумную деятельность народов. Зародыш этого зла, очевидно, в той стране, которой слава открывает ряд исторических веков, в стране кушитов, ранее всех забывших всё чисто человеческое и заменивших это древнее начало началом новым, условно логическим и вещественно образованным» (6, стр. 443). То есть кушиты, изначально разделявшие общечеловеческие начала, были тем не менее подвластны своей специфической стихии, которая и привела их к ложному исповеданию. Это, конечно, некая нестрогая реконструкция взглядов Хомякова, но сам он, к сожалению, этой проблемы не проясняет. Были ли кушиты подобны соблазненной Еве, или сами они — змей-искуситель, однозначно сказать нельзя. Женственный характер южной религии в его противопоставлении северной мужественности, по крайней мере в бердяевском изложении, кажется заметно преувеличенным, да и похоже, что для самого вождя славянофилов этот ракурс не был центральным. Ему важно, что грех все же проник в мир: «Люди множились и требовали большего и большего простора. Отношения соседей приняли характер враждебный. Завоевательный дух дал смешению племен форму наслоения, в которой одно сделалось лицом подчиненным, а другое властительным...» (6, стр. 85–86).

Начала иранства и кушитства, как духовные основы жизнедеятельности соответствующих племен, вступают в постоянный конфликт на огромных просторах Евразии. «После двух эпох расселения чересполосного и мирного и переселения воинственного, перемешавшего стихии или сплотившего их в крепкие массы, — эпох, представивших нам сперва смешение иных семей, а потом почти всеобщий факт наслоения, наступает время беспрестанных брожений и новых органических явлений в жизни народов» (6, стр. 97). При этом не количественное соотношение победителей и побежденных определяет последующий облик народа, а «почти во всех случаях деятельность умственная есть главнейшее условие, определяющее относительное влияние племенных

начал при их слиянии в форму народа или государства» (6, стр. 106), то есть более культурное племя, как правило, задает вектор дальнейшему общественному развитию. А так как религия есть квинтэссенция культуры, то и более развитое в религиозном контексте племя должно определять все будущее развитие. Но тут имеются нюансы: «смешение народов есть не что иное, как произведение взаимных уступок и взаимных приобретений» (6, стр. 109), а следовательно, оба смешиваемых начала теряют первоначальный цвет. Так как гармонического развития в истории нет, то племенное развитие всегда находится «под преобладанием одного какого-нибудь начала, одной какой-нибудь мысли» (6, стр. 114). Оттого одно и то же вероисповедание может заметно различаться у различных народов. Борьба народов всегда есть борьба религий. «Религия, совершеннейшее отражение внутреннего строя или расстройства души, должна была подвергнуться всем влияниям быта политического и жизни нравственной. Мысль развивается мирно и кротко, переходя из внутреннего созерцания во внешние образы и обряды; но при встрече мысли чуждой она прекращает свое творческое движение и вступает в борьбу наступательную и оборонительную, в которой исчезает мгновенно вся красота и гармония ее первобытной свободной деятельности. Она увлекается за разумные пределы своего законного развития и впадает в невольную неизбежную односторонность» (6, стр. 173). Одностихийные племена древности покоряют соседей или покоряются им, они теряют рафинированность своих верований, синкретизм распространяется все больше и больше, вероисповедания и боги множатся, мифология проникается чуждыми элементами, и, перерабатывая их, изначальные принципы искажаются почти до неузнаваемости. Возникают радикальные извращения исходных верований и примирительные срединные концепции типа теории эманаций. По прошествии времени и по мере распространения и удаления от своих географических колыбелей иранство и кушитство теряют свои первоначальные черты, так что в Индии, к примеру, взаимопроникновение брахманизма и шиваизма создает пеструю палитру трудноразличимых по происхождению мифов. Это уже

собственно исторический период: «История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий» (6, стр. 300). Вавилонское столпотворение произошло, разделение языков стало реальностью.

Кушитство в открытом столкновении возобладает над северной стихией. Причину его почти повсеместного географического распространения автор «Семирамиды» видит в испорченности человеческой природы, которой тяжкое бремя свободного творчества представляется не только непосильным, но и ненужным. Находясь в вещественном мире, управляемом железной необходимостью, плененное страстями и рассудочным мудрствованием большинство человечества отказалось от поиска путей преодоления видимой детерминированности, не смогло заменить отрицательную свободу на положительную творческую волю. Мир причинно-следственных связей оказался более понятным и приемлемым для людей. Кроме того, если в теоретическом плане силы обеих стихий приблизительно равны, даже с небольшим преимуществом учения о свободе как более естественного для неповрежденной души, то в своем историческом бытии иранство проигрывает борьбу повсеместно.

Дело еще и в том, что «малейшее отклонение от чистоты иранского верования разрушает его до основания, никакое уклонение, никакая примесь не могут ослабить вечно возрождающегося кушитства. Свободная сила духа не терпит никаких ограничений, она не может разделить область мировую с другим началом, она просит власти, а не свободы. Мир чужд ей, и она чужда миру, если мир имеет в себе какую-нибудь самостоятельность, какой-нибудь зародыш независимости и не признан за проявление свободно проявляющегося духа. Малейший угол мира, независимый от духа, достаточен для необходимости» (6, стр. 274). Мир, лежащий во зле, не может сохранить чистоту истинной религии. Сделав лишь малейшую уступку материальному началу, он неизбежно скатывается в лоно кушитства. Если в первоначальный период верования исходили лучами или концентрическими кругами из двух великих центров — Эфиопии, страны Куша, и северо-восточного Ирана, то «во времена исторические иранское учение (хотя отзывы его еще

слышны далеко, и особенно в благородной Скандинавии) принадлежит уже одним евреям и небольшой области мидийских, бактрийских и парских народов. Но даже у них, за исключением одних евреев, примешалось чуждое учение, и чистое иранство клонилось к падению» (6, стр. 275). Уместно заметить, что Мидия, Бактрия, как и некоторые иные районы являются, по Хомякову, центрами возникновения славянского племени, и этим объясняется наличие у славян глубокого иранского начала.

Очевидно, роль иудейского вероисповедания представляется Хомякову чрезвычайно важной, ведь еврейский народ «с наибольшей чистотою сохранил предания и дух учения иранского» (6, стр. 288). Заметьте, это совсем не сугубо этническое учение, это выражение наднациональной ментальности, это общечеловеческое достояние: «Характер Моисеевой религии гораздо более говорит в пользу происхождения иранского, чем в пользу происхождения семитического» (14, стр. 213–214). Священные тексты Израиля не только художественно совершенны, они содержат беспримесный порыв к духовному началу, к потусторонней истине. Вслед за средневековыми святыми отцами Церкви автор «Семирамиды» считает их несопоставимо выше и ценнее для историка и философа, чем сочинения античных язычников. Хомяков видит в ветхозаветных книгах то живое богообщение, которое и утверждает, и подтверждает онтологическое единства дольного и горнего мира. В Пятикнижии четко излагается иранская концепция тварности мира, который возникает в результате творческого акта личностного Бога. Оттого что абсолютное воление создает мир и человека, оттого и мир, и человек априорно свободны. Лишь греховное человеческое воление, злоупотребление человеческой свободой меняет законы сотворенного бытия, внося в него грубую вещественность и жесткую детерминированность. Соответственно, и целью человека является эмансипация от этого закона вещественной причинно-следственной связи, «возврат его к чистой разумной свободе» (6, стр. 226). Но важность древних еврейских книг не только в полном и ясном изложении иранской концепции, они, фактически единственные из древних письменных источников, содержат

критическое осмысление противоположенной стихии. В концентрированном виде сказание о Ноевой наготе аллегорически демонстрирует все различие и борьбу Ирана и Куша. Не бунт против родительской власти подталкивает Хама к насмешке над невольно опозорившимся отцом, а его имморализм, его нечувствительность к этической и эстетической ущербности сложившейся ситуации. Сам он не стыдится наготы, для него поддаться приятному искушению естественно, он ощущает происходящее иначе, чем Сим и Иафет. Хам, по этой трактовке, — дитя другой стихии, чувственный мир, представленный здесь наготой и винопитием, ему родной. Хам при соприкосновении с этим миром испытывает радость, и потому смеется. Этот смех — гомерический, его отзвуки мы слышим в смехе эллинских олимпийцев, он вызван ощущением соприкосновения с бытием, а не конкретной ситуацией, он вне этических категорий. Будучи по природе своей духовной, религия евреев очень фокусирована на этической проблематике, она строго и однозначно осуждает Хама, добавляющего ложку дегтя чувственности в незамутненную чистоту иранской идеи. Хам исторгнут из божьего народа, его богоизбранные братья поощрены, целостность мировоззрения защищена. И хотя элементы кушитства все же проникали в верования евреев (обрезание, например), их удавалось либо по-ирански переосмыслить, либо лишить их сколь-нибудь серьезного значения. Когда Иудея оказывается во власти Рима, исповедующей многообразные формы синкретического политеизма, религия евреев в очередной раз вступает в тяжелую борьбу с утилитарными и материалистическими по сути своей имперскими ценностями. Подготавливается исподволь новая эра: «Введение христианства было эпохой крутого перелома и возврата к забытому учению...» (6, стр. 291).

Мы бегло рассмотрели главные тезисы учения Хомякова о двух стихиях, действующих в мировой истории. Ключевыми философскими категориями, которые мыслитель использует в описании противоборствующих сторон исторического процесса, являются категории свободы и необходимости. У Хомякова это действительно исходные точки

рассуждения. Так, даже доброе начало в человеке он выводит из факта его свободной сотворенности. Заметим, что в философии XVIII — начала XIX веков этой проблематике уделялось огромное внимание. Кант считает вопрос о свободе одним из краеугольных вопросов философии, Фихте Старший и Шеллинг характеризовали свою теорию как учение о свободе. В еще большей степени это применимо к философии Гегеля. Пытаясь вписаться в современный научный контекст, Хомяков тоже предлагает свое понимание воли и свободы.

Воля, по Хомякову, является первичной неотъемлемой принадлежностью разума. Она существует в области до-предметной, но вызывает к жизни любые действия субъекта. Феноменальный мир всегда детерминирован, воля разума всегда свободна, ибо она никогда не переходит на познаваемый объект, никогда не оказывается в области феноменального. Имея онтологический статус силы, воля разграничивает «Я» и «не-Я», от-меня и не-от-меня, конструирует субъективный универсум. «Так воля сопровождает каждое понятие; так она обличает первоначало, которое предшествует явлению; так она, и она одна, ограничивает действительные пределы личности» (8, стр. 278). Но что доказывает нам существование воли именно в качестве свободной силы? Основанием для признания свободы воли служит существование всей сферы нравственного сознания, которое немыслимо без возможности свободного выбора. Немецкой классической философии не была доступна конкретная действительность предмета, она знала лишь предмет в его отражении рассудком, а значит, и воля как свободная сила разума не лежала в границах рационалистического дискурса.

Поэтому у Гегеля на законных основаниях может существовать категория свободы, которая есть лишь возможность воли, а понимание воли как «свободы в положительном проявлении силы» (8, стр. 276) принципиально чуждо логике гегелевской системы, хотя и введено в нее извне в силу общих необходимых требований человеческого разума. «Вся великая школа немецкого рационализма, так же как и ее слабый переродок, материализм, заключала в себе бессознательно идею безвольности

(нецессарианизма)» (15, стр. 315). В соборной гносеологии Хомякова, о которой мы упоминали выше, познающий разум за счет веры способен прикоснуться к действительному бытию. Объект изоморфен, тождествен познающему, и вот «все сущее сказалось перед разумом, как свободная сила мысли, волящий разум, ставящий себя как мысленное» (7, стр. 478). Так происходит у Хомякова онтологизация понятия воли, или, вернее, понятия «волящего разума»: «Воля — это последнее слово для сознания, так же как оно первое (и именно потому, что оно первое) для действительности» (7, стр. 472). Это разумность воли составляла еще одну особенность хомяковской концепции, которую удачно определил Н. А. Бердяев: «Его волюнтаризм соединяется с логизмом, то есть с признанием разумности воли, Логоса бытия, в то время, как современный философский волюнтаризм алогичен, отрицает Логос, со времен Шопенгауэра имеет уклон к признанию воли иррациональной, слепой, безумной. Волюнтаризм Хомякова не был отвлеченным началом, воля не была отсечена от целостного, разумного духа. Хомяков возвышается над современной противоположностью волюнтаризма и рационализма» (4, стр. 131).

В том же духе высказывается Хомяков и о сущности необходимости, трактуя ее как чужую волю. Необходимость есть воля, явленная в мире, диалектическое отрицание воли, которая в феноменальном мире не существует. Источником необходимости как проявленной воли является всё та же свободная воля. Все эти очень остроумные и глубокие мысли, к сожалению, не были разработаны Хомяковым детально и всесторонне, но все же стали ориентиром для философской мысли на несколько десятилетий вперед.

Хотя философия истории Хомякова строится на основе его общепhilosophических взглядов, мы не находим систематического или даже сколько-нибудь внятно изложенного приложения описанных выше подходов к историко-философской проблематике. Можно предположить, что философское осмысление вопросов об онтологическом статусе мира и о свободе воли позволяет ему увидеть исторический процесс как постоянное противоборство духовной и внутренне свободной стихии

иранства с вещественной и подчиненной необходимости стихией кушитства. Мир и человек, созданные в результате самопроизвольного творческого акта личного Бога, изначально не были подвластны закону детерминизма, говорили на одном языке, находились в непосредственном общении с Богом, были чисты и духовны. Сотворенное всегда было трансцендентно Абсолюту, но онтологическая связь Творца и твари еще не была нарушена.

Однако человек не справился с бременем свободы и злоупотребил ею. В нем возникла или проявилась чувственность (размышлений о природе зла в человеке мы у Хомякова не нашли), затемнившая все мироздание, исказившая представления человека о Боге, нравственности, красоте. Но в чистом обоженном бытии компромисс невозможен, любое проникновение вещественности его убивает. Человек выбрал подчинение необходимости, и весь мир принципиально изменился, подпал под власть материального детерминизма. Но наряду с развитием духа вещественности на земле сохранялись и носители духовного начала, для которых стремление к чистой свободе было главным смыслом бытия. Высшим выражением характера кушитства и иранства стали религиозные верования, ибо в них и заложена главная информация о направлении и цели движения народов. История человечества стала ареной борьбы этих начал, борьбы народов, борьбы религий. Причем кушитство со временем побеждало, ведь миграция и взаимодействие племен гораздо в меньшей степени способствует защите исходной чистоты верований, чем восприятию новых внешних влияний. Возникновение христианства обозначило коренной перелом в этой борьбе, хотя, естественно, не уничтожило противостояние двух человеческих типов. Более того, история человечества и после пришествия Христа характеризуется Хомяковым в дихотомических терминах. «Христианство, овладевшее еще прежде областью древнего мира, устояло и возвысилось с силою над его развалинами, покоряя германцев победителей; но человеческое зло и человеческая односторонность примешались к полноте и совершенству дара Божия» (16, стр. 204).

Сами христиане, будучи прямыми наследниками древнего иранства, далеко не всегда могли противостоять кушитскому духу. Так, Римская Церковь, инфицированная кушитской склонностью к рассудочному умствованию, позволила произвольно ревизовать Символ веры, разрушая органическую целостность, содержащуюся в Писании, Предании и религиозной практике. Соответственно, в современном мире для иранства речь может идти только о степени «зараженности» противоположным учением. И тут Хомяков доказывает, что в этом смысле в наилучшем положении оказывается славянская нация. Восточная Римская империя, будучи отягощенной кушитской образованностью романо-эллинизма, не решилась вобрать в себя здоровые силы северных славянских племен, но именно Византия дала всему человечеству пример адекватного уяснения христианского учения. Унаследовать этот великий дар сумела Древняя Русь, которая и «создана самим Христианством» (16, стр. 231), а не вещественной мощью завоевания. Отсюда и проистекает всемирно историческая миссия славян во главе с Россией.

ИСТОРИОСОФИЯ «СЕМИРАМИДЫ» В ОТНОШЕНИИ К РОМАНТИЗМУ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ

Такой представляется нам логика философско-исторических размышлений вождя славянофильства. При чтении «Семирамиды» прежде всего бросается в глаза сходство с творениями европейских мыслителей-романтиков. Вполне в их духе Хомяков отвергает механистический подход к истории, устанавливает действительную дистанцию между настоящим и прошлым, видит наиболее характерные проявления духа народа в языке, мифах, преданиях, обычаях. Поэтический метод Хомякова, как мы видели, тоже относится к романтическому арсеналу, ведь в этом течении «поэзия и религия рассматривались как не менее значимые пути познания, чем философия и литература» (9, стр. 159). Не менее очевидна и социально-политическая акцентуация «Записок

по всемирной истории», их ориентированность на актуальные для современной автору России вопросы. Можно в очередной раз вполне согласиться с Н. А. Бердяевым: «Хомяковская философия всемирной истории лишь prepares философию русской истории, которая всего более занимала славянофилов. Основным интерес Хомякова — оправдать миссию славянства и стоящей во главе славянства России» (4, стр. 175).

Помимо сравнения с собственно романтической традицией, любопытным представляется сопоставление «Семирамиды» с философией истории Гегеля, которого сам Хомяков считал «полнейшим и самым верным олицетворением немецкой школы», «полновластным владыкою германского ума» (15, стр. 301). «Он отрицательно относился к выводам Шеллинга и Гегеля, но пользовался их оружием, их аргументами» (24, стр. 544). Диалектический метод, безусловно, высоко оценен Хомяковым, как и подавляющим большинством серьезных философов той эпохи. Но по Гегелю история представляет собой выражение во времени абсолютного мирового духа, это самопознание Абсолюта; соответственно, четко прослеживается идеи развития в истории и линейного хода исторического времени. У Хомякова мы не находим размышлений на этом логическом уровне. Однако смеем предположить, что это лишь следствие несистемного изложения собственного учения, с одной стороны, и очевидности обоих тезисов для Хомякова и его круга, с другой.

В самом деле, все изложение исторического процесса Хомяковым зиждется на понимании факта прошлого как уникального и неповторимого: никакой цикличности, никакого принципиального исторического анахронизма мы у него не видим. Одновременно он предполагает единую логику исторического бытия, идея поступательного движения имплицитно содержится во всем его анализе прошлого. Более того, о какой общечеловеческой роли славян (да и любого другого племени) можно было бы говорить, если изгнать идею развития как исходный пункт своего рассуждения? Несмотря на хранимое автором молчание, кажется, нет никаких оснований отказывать ему в соблюдении принципа

развития и линейности времени в истории, хотя подобной ясности в тезисе о самопознании абсолютного духа Хомяков не дает.

Диалектика общего, единичного и особенного приводит Гегеля к признанию субъектом истории отдельного народа. Это вполне отвечает духу того времени, когда создание национальных государств в Европе было главной темой не только политической, но и интеллектуальной повестки дня. Интересно, что славянский и, в особенности, русский вопрос, несомненно, является двигателем не только хомяковской, но и всей славянофильской мысли (как, впрочем, и западнической). Как Гегель видит особую общечеловеческую миссию германцев, так Хомяков провозглашает славян главной положительной исторической силой будущего. Но если для немецкого гения история оказывается сценой для последовательного выдвижения различных народов, то для нашего мыслителя это все же арена борьбы двух глубинных стихий, в которую конкретные народы органически вплетаются. У обоих принципиально значима не национальная особенность, а степень соответствия абсолютному началу, которая не свойственна конкретной нации изначально, а дарована ей волей Божественного духа. Этот дар у обоих мыслителей требует от народа не только осознания, но и усилий в реализации своей миссии, усилий героических, направленных на благо всего человечества.

И все же очевидно различие между взглядами двух философов, коренящееся в хомяковской антиномии иранства и кушитства, как стихий наднациональных. У русского философа Божественный дух в истории присутствует как фон, Промысл логически задан, но практически не рассматривается. У Гегеля протестантская ментальность продуцирует жесткую предопределенность исторического процесса, рационально действующий Дух требует от народа исполнить свое предназначение: чем полнее нация подчинится воле абсолютного Разума, тем более свободной она станет. В «Семирамиде» же метафизическое противоборство двух стихий своего разрешения нигде не находит.

Но гораздо более важно для специфического рассмотрения воззрений Хомякова вспомнить гегелевский тезис об объективной

закономерности жизни человечества, состоящей в прогрессе в осознании свободы. По Гегелю, «сущностью духа является свобода» (26, стр. 17). История есть самосознание свободного Духа, а историческое развитие — путь к осознанию свободы; соответственно, прогресс есть увеличение полноты этого осознания. Препятствием на этом пути всегда являлась власть законов необходимости, в «Философии истории» масса конкретных примеров, иллюстрирующих это противодействие, начиная со стран Древнего Востока. Вся суть жизни человечества представляет собой борьбу за увеличение степени свободы. В «Семирамиде» вся история человечества после «Золотого века» описывается очень похоже — как борьба стихии свободы и духа со стихией необходимости и вещественности. Только нарастает в процессе жизни человечества не свобода, а необходимость. Кушитство все более и более распространяется по миру, оно все глубже и тщательнее разъедает основы иранства. Если теоретически это классическая понятийная оппозиция сохраняется, то практически происходит процесс поглощения одного начала другим. Даже христианство, которое должно мыслиться как резкий разворот к чистому иранству, оказывается в своем конкретном бытии подвержено кушитской порче. Историческое развитие у Хомякова является в виде нарастания кушитской стихии в человечестве.

Этот пессимизм вытекает из текста «Семирамиды», но совсем не характерен для Хомякова ни в личностном плане, ни в идеологическом. Для него Сущее — Волящий Разум, бытие — продукт свободного творческого акта личного Бога, человек — активное и изначально свободное творение Божие, ему через принадлежность к соборному сознанию Церкви доступно познание истины, его желанная стихия — свободное и возвышенное над миром детерминизма иранство. Даже племя, к которому Хомяков принадлежит, является чуть ли не единственным носителем этого подлинного начала. Миросозерцание Хомякова никак нельзя не признать оптимистичным. Но, к сожалению, мы вынуждены констатировать, что недоработанность его историософских трудов оставляет нам массу вопросов и даже противоречий.

Так, например, непонятно, откуда возьмется в середине XIX века народ, который сможет очистить себя от наслоений кушитства, живя в постоянном взаимодействии с кушитским миром? Даже если чистота духовности будет в этом народе восстановлена, почему остальные народы смогут и захотят последовать его примеру? Возвестив спасительное учение всему миру, к чему собственно поведет этот народ остальные племена? Как и вследствие чего возможно изменение потенциалов между двумя субстанциализированными историческими началами? Мы намеренно задали те вопросы, которые могла бы выдвинуть (а на деле и выдвигала) светская критика. Но есть еще один пласт анализа: а как философия истории соотносится с христианством?

ПОСЛЕСЛОВИЕ

В рамках данной статьи нельзя рассчитывать на сколь-нибудь серьезный и обстоятельный анализ соответствия философии истории Хомякова христианской историософии. Попробуем ограничиться лишь формулировкой проблем в понимании истории, возникающих при анализе творчества Хомякова, с точки зрения Православия.

Классическими христианскими доктринами принято считать раннехристианские святоотеческие концепции, положившие в основу объяснения развития человечества принципы Священного Писания и Предания Святой Церкви. «Смысл человеческой истории, ее истинное содержание, глубинная причина всего происходящего мыслились как отражение воли Бога. Реальная история государств и народов представляла как цепочка взаимосвязанных событий, отражающих осуществление Божественного замысла. <...> С точки зрения христианства, отношения Бога и человечества совмещают в себе два, казалось бы, противоречивых качества — они осуществляются как в вечности, так и в земном „историческом“ времени. Динамизм человеческой истории, выражающийся в смене эпох, возвышении и упадке отдельных держав

и народов, определяется вечной и неизменной борьбой добра и зла, Бога и дьявола. Приверженность тому или другому проявлялась в истории империй, государств, во взаимоотношениях индивидов» (9, стр. 80). Реперные точки православного взгляда на мировой исторический процесс замечательно определил преподобный Иустин (Попович): «В истории мира наиболее важны два события: Первое пришествие Господа Христа и Его Второе пришествие. Первое — сеяние, второе — жатва; первое показало и дало роду человеческому все Божественные истины и силы для спасения людей от греха, смерти и дьявола, второе явит и обнаружит, как род человеческий этим воспользовался» (17, стр. 80).

В этом ракурсе прежде всего бросается в глаза совершенно «светская» терминология философско-исторических произведений Хомякова. Богословская лексика практически не используется им в «Семирамиде», даже тогда, когда он пишет о «горних» сферах. Его тексты с лексической точки зрения — тексты историка, культуролога, философа, это научный или публицистический язык, практически без специфической христианской, патристической терминологии. И это не случайно. Хомяков нигде положительно не раскрывает — в чем, на его взгляд, проявляется в историческом процессе Божественный промысл, как сказывается в бытии человечества Божественное попечение о мире дольнем. Его философия истории происходит полностью из посюстороннего мира, в ней не видно деятельности Абсолюта, в этом смысле она носит естественный характер. Иранство и кушитство суть реальные стихии этого мира, лишь содержащие знание о мире Божественном. Оба начала не существуют в своей чистоте, и поэтому мыслятся отвлеченными, но по конкретному бытию своему, по проявлениям своим ни о какой сверхъестественной их природе говорить не приходится. Реализация их борьбы тоже объясняется автором вполне естественно, как закономерность человеческого мира: иранство повсеместно уступает кушитству вследствие невозможности соблюдения собственной чистоты. Никакого высшего замысла или проявления трансцендентных сил здесь нет. Здесь вообще нет какого бы то ни было сверхъестественного измерения, все течет во времени

и имеет временной, а не вечный смысл. Это тот самый имманентизм, за который критиковал Хомякова Флоренский.

Так же странно игнорирует Хомяков историческое значение Христа: в «Семирамиде» о Первом пришествии сказано громко, но не глубоко и лишь мимоходом. Оно не является «точкой сборки» истории, мы не чувствуем, что история после Воскресения Господа кардинально поменяла свой характер. Для Хомякова продолжается извечная борьба двух стихий, а христианство странным образом включается в контекст этого противостояния, оказывается внутри этой схватки, не меняя ничего принципиально. У Августина Аврелия Град Земной оказывается местом сосуществования и конфликтного взаимодействия сил Добра и сил Зла, бытие человечества мыслится как реальная борьба праведников и грешников, существующий мистически Град Божий торжествует на земле лишь в результате Второго Пришествия Христа, а не в результате естественного хода событий; более того, без этого сверхъестественного вмешательства Господа никакой победы праведников и быть не может, они обречены на поражение в мире, которым правит время и жесткий детерминизм. Это христианское восприятие исторического процесса очень ярко выразил митрополит Антоний (Блюм): «Всё, вся история в каком-то смысле завершена уже Воплощением и Вознесением Христовыми. Она завершена тем, что Бог в истории является внутриисторическим двигателем и силой, и Человек Иисус Христос восседает на престоле славы. И в этом отношении наше положение, наше понимание истории очень своеобразно: мы ждем конца времен, мы ждем Второго пришествия Христова, мы ждем момента, когда всё будет завершено; Дух и Церковь говорят: Гряди, Господи, и гряди скоро! (Откр. 22:17, 20). Но вместе с этим мы знаем — и не понаслышке: мы знаем тем, что называют опытом веры, что уже всё завершено. В каком-то принципиальном, основном смысле всё уже случилось» (18, стр. 545).

Этого ощущения принципиальной завершенности, как и внутриисторичности Божественного участия, мы не находим у Хомякова. Его иранцы — отнюдь не праведники, причем даже в метафизическом

смысле, равно как греховность не является сущностной характеристикой кушитов. Нельзя не согласиться с Бердяевым в том, что по своей идее иранство гораздо уже христианства, но в историческом бытии христианство есть все-таки лишь одно из исторических проявлений свободолюбивой стихии. Если в онтологии и гносеологии Хомякова роль Церкви, как реально существующего целостного духовного организма, соединяющего своих членов Божественной благодатью, чрезвычайно значима, то в философии истории мы этого не видим. «Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнью, но жизнью божественною и благодатною. <...> Она живет не под законом рабства, но под законом свободы...» (19, стр. 30–31). Но как, собственно, исторически проявляется эта свободная жизнедеятельность Церкви, в чем ее влияние на ход событий, Хомяков не объясняет. Иногда в различных произведениях Хомякова мы находим мысли об историческом значении христианства, например: «Так как оно заключает в себе всю Божественную истину и все совершенство духовное и нравственное, так как ни человек, ни общество, ни народ не могут воплотить его вполне в себе, ни даже достигнуть хотя бы приблизительно до пределов бесконечных требований его: оно заключало в себе причину бесконечного и неограниченного усовершенствования. Чем более совершенствуется человек, тем далее впереди видит он цель, поставленную христианством, тем яснее слышит он голос христианства, зовущего его вперед и вперед по пути духовного совершенства. Что является в каждом человеке, то явилось и в народах. Приняв веру Христову, они должны были подчиниться ее требованиям и стремиться к воплощению веры своей в своей частной и общественной жизни» (20, стр. 484).

Однако в анализе истории человечества Хомяков это духовное совершенствование никак не показывает. Более того, мысль эта явно противоречит тезису о нарастании кушитства в человеческом мире, который все больше и больше подчиняется рабству необходимости. Церковь рассматривается им, по преимуществу, конкретно исторически, как общественный институт, вполне вовлеченный в социальную жизнь.

Христианство объявляется крутым поворотом истории человечества, но на деле оно сводится лишь к нереализованному идеологическому ориентиру, который призвана явить миру одна конкретная нация. Причем речь не идет о сакральной избранности этой нации, славянское мессианство опять обосновывается Хомяковым имманентно историческому процессу.

В итоге мы вынуждены признать, что у Хомякова в философии истории нет ни провиденциализма, ни телеологии, ни трансцендентального уровня, ни эсхатологии. Вряд ли его историософские построения в этой связи можно назвать религиозными вообще, и христианскими в частности. Его философия истории носит вполне светский характер, ему логически не нужен Христос, чтобы осознать прошлое и увидеть будущее человечества. Хомяков предстает перед нами мыслителем, находящимся, как мы бы сейчас сказали, в интеллектуальном мейнстриме, он современен и актуален, по философскому своему языку он вполне европеец, а это для русского ученого того времени само по себе достижение. Его богословские и религиозно-философские работы были довольно оригинальны и до сих пор вызывают живой интерес ученых, причем одни по-прежнему считают его одним из столпов православного мировоззрения, а другие — скрытым ересиархом (Хомяков «начал с признания некафоличности поместных церквей... и пришел к отрицанию жизни Бога в человечестве Христа, к отрицанию единства личности Богочеловека»). Его концепция особого предназначения России актуальна и даже растиражирована сверх всякой меры. Его философия истории строится вполне в духе современной ему науки и может быть понята исходя из предшествующего ей научного развития. Можно обнаружить и ее связь с последующими построениями в этой сфере, можно говорить об определенной востребованности его идей в ходе дальнейшего развития философской мысли или, как минимум, об их созвучности многим идеям конца XIX — начала XX века. Но трудно не признать того, что философия истории Хомякова грешит не только тенденциозностью и непроработанностью, но и не отличается особенной глубиной.



Критикуя Гегеля за выхолащивание живого содержания, за математизацию и схематизацию истории, он не предлагает иной системы осмысления хода развития человечества, лишь втискивая его в рамки противоборства начал свободы и необходимости. Будучи очень религиозным, серьезно занимаясь богословием, разрабатывая религиозные взгляды в онтологии и гносеологии, Хомяков сходит с позиций религиозного мыслителя в своей историософии. Он уделяет исследованию истории массу времени, но, имея в конечном счете совершенно иную цель, исследует ее, по сути, вне собственно философско-исторических категорий, его интересует не смысл всеобщей истории, а место и предназначение в ней славянского племени. Сам факт серьезной постановки этой задачи определил высокое место А. С. Хомякова в истории отечественной мысли. Но его историософские воззрения нельзя назвать христианским пониманием истории, и в этом нет упрека, а есть лишь констатация.

Примечания

1. *Зеньковский В., прот.* История русской философии. М., 2011.
2. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Изд-во Белорусского экзархата, 2006.
3. *Гиляров-Платонов Н.П.* О судьбе убеждений. По поводу А. С. Хомякова. Цит. по: Славянофильство: pro et contra. СПб., 2009.
4. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
5. *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1996. С. 278–336.
6. *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1994.
7. *Хомяков А. С.* Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину. Цит. по: *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. М., 2011.
8. *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского. Цит. по: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900.
9. *Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. М., 2013.
10. *Аржанов С. П.* Занимательная география. Л., 1930.



11. *Гранин Р. С.* Символика «Семирамиды» А. С. Хомякова. Электронный ресурс: URL: http://e-notabene.ru/fr/article_420.html
12. *Соколов С. Н.* «Авеста» в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997.
13. *Гордон Чайлд В.* Арийцы. М., 2010.
14. *Хомяков А. С.* Письмо к г-ну Бунзену. Цит. по: *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994.
15. *Хомяков А. С.* О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю. Ф. Самарину. Цит. по: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1 М., 1900.
16. *Хомяков А. С.* По поводу статьи Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Цит. по: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900.
17. Прп. Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М., 2005.
18. *Антоний, митр. Сурожский.* Труды. М., 2002.
19. *Хомяков А. С.* Церковь одна. Цит. по: *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. М., 2011.
20. *Хомяков А. С.* Черты из жизни калифов. Цит. по: *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1994.
21. *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. Сб. статей. СПб., 1994. С. 158–176.
22. *Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова. М., 2004.
23. Большая энциклопедия. Т. 19. СПб., 1904.
24. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XXXVIIА. СПб., 1903.
25. *Соловьев В. С.* Собр. соч. СПб., 1903.
26. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. СПб., 1993.