РАЗДЕЛ XX. РЕЛИГИЯ

Энеева Н.Т.

Вклад славянофильства в развитие европейской религиозно-философской мысли XX в.*Институт всеобщей истории Российской Академии наук
(Россия, Москва)*

doi: 10.18411/sr-05-12-2021-44

Аннотация

Статья посвящена вкладу славянофильского направления в развитие христианской религиозно-философской мысли XX-ого века. Апробированная почти двумя столетиями историко-богословской дискуссии, поднятая славянофилами проблематика явила себя в конечном итоге как преимущественно экклезиологическая. Подчеркивается, что в данной концепции история Церкви и народа как ее носителя – «народа-богоносца» - предстает не в качестве локальной темы, но как основной сюжет и сущностный смысл мирового исторического процесса.

Ключевые слова: «славянофильство», экклезиология, Церковь, соборность, Церковное Предание, русская религиозно-философская мысль, «патристическое возрождение», русская послереволюционная эмиграция.

Abstract

The article is devoted to the contribution of the Slavophile direction to the development of Christian religious and philosophical thought of the twentieth century. Tested by almost two centuries of historical and theological discussion, the problems raised by the Slavophiles revealed themselves as predominantly ecclesiological. It is emphasized that in this concept the history of the Church and the people as its bearer - the "God-bearing people" - appears not as a local theme, but as the main plot and the essential meaning of the world historical process.

Keywords: "Slavophilism", ecclesiology, Church, Church Tradition, Russian religious and philosophical thought, "patristic revival", Russian post-revolutionary emigration.

*«Те, которые посвятили себя
великому всемирному труду
христианского воспитания...»*

*А.С.Хомяков
(Хомяков 1900:153)*

«Раскрытие Лосским апофатического богословия восточных Отцов достаточно оценено на Западе. Но важно отметить, что истоки этого раскрытия относят к славянофилам», - пишет С.И.Фудель в своей замечательной книге «Славянофильство и Церковь» (Фудель 2005: 7-8).

Заслугой славянофилов было обращение к наследию великих святых Отцов и учителей Церкви, лежащему в основе православного церковного вероучения и никогда из него не исчезавшему, но ставшему практически неизвестным русскому образованному сословию вследствие ориентации духовного образования России XVIII на западноевропейские католические и протестантские образцы. Славянофилы стали своего рода «переводчиками» православной церковной мысли для восприятия ее русским светским обществом не только потому, что они сами работали над переводами творений святых Отцов на русский язык, но и в том смысле, что они «убедили», заинтересовали светское общество этим чтением. «Упиваюсь сочинениями Василия

Великого..., - писал Иван Васильевич Киреевский. - Прочел всего Григория Богослова... Начинаю читать Ефрема Сирина...» (*Фудель* 2005: 12-13). Славянофилы стали фактически тем мостом, по которому ортодоксальное церковное мышление нашло путь к сознанию многих мыслящих людей XIX в., и сделало возможным новое его воцерковление.

В январе 1845 г. И.В. Киреевский так писал В.А. Жуковскому о «необходимости начать просвещение русского образованного общества духовной литературой Церкви» (*Фудель* 2005: 82): «Пришел час, когда наше православное начало духовной и умственной жизни может найти сочувствие в нашей так называемой образованной публике, жившей до сих пор на веру в западные системы. Христианская истина, хранившаяся до сих пор в одной нашей Церкви, не искаженная светскими интересами папизма... истина самосущная, как свод небесный... до сих пор хранилась только в границах духовного богомыслия... Отношение этого чисто христианского начала с образованностью человеческой составляет теперь главный жизненный вопрос для всех мыслящих людей, знакомых с нашей духовной литературой» (*Киреевский* 1911: 236-237).

Неоднократно отмечалась неадекватность и случайность самого наименования «славянофилы». По словам Ивана Сергеевича Аксакова, в 1830-х годах русское «общество распадается два стана: «западников» и «восточников»; за последними утверждается прозвище «славянофилов», данное им в насмешку петербургской журналистикой» (*Аксаков* 1981: 309). В какой-то мере можно, наверное, даже сказать, что термин этот в значительной степени дезориентирует восприятие того явления культурно-общественной и духовной жизни, которое за ним стоит. По словам того же И.С. Аксакова: «Самое прозвище «славянофильство» может быть покинуто и забыто» (*Аксаков* 1981: 310). Как кажется на первый взгляд, термин этот указывает на достаточно локальное явление, на определенную этническую группу, сосредоточенную на проблемах сугубо национальных. В то же время, общеизвестно, что так называемые «славянофилы» имели не худшее, если не лучшее, чем «западники» европейское образование; они не хуже знали, и, главное, ценили и даже любили Европу. Страстная поддержка ими Гоголевских «Мертвых душ» свидетельствует о том, что они были в высшей степени далеки и от идеализации современной им национальной действительности.

Причина появления этого интеллектуального явления заключалась в осознании частью русского общества необходимости что-то противопоставить тому движению умов Западной Европы, которое на рубеже XVIII – XIX веков, вследствие внутренней эволюции и логики развития европейской послеренессансной культуры, приобрело последовательно деструктивный, «революционный» характер, и которое через посредство «прозападнически» настроенной части русского общества грозило вовлечь Россию в свой поток. Западноевропейское нигилистическое движение носило не только общественно-политический характер, но проникало в глубокие слои культуры: рушились не только политические общественные устои, но само мировоззрение в базовых своих основаниях. Прежде всего это был кризис веры, результатом чего стали кощунственные деяния так называемой «Великой» французской революции 1789 г. Одновременно, рубеж XVIII - XIX столетий стал кардинальным рубежом европейской культуры по многим параметрам, заложенным в нее еще в эпоху классической античной древности, начиная с VI в. до н.э.. В этом смысле можно сказать, что Европа эпохи Французской революции возвращалась к «докультурным» временам, к временам господства «хтонических» культов и идолопоклонства, (одним из вариантов которого был придуманный французскими революционерами антихристианский по своему содержанию «культ Разума»). Начиная с так называемой «эпохи романтизма» стало невозможным метафизическое мышление в европейской философии. Наглядным отражением этих процессов в визуальной культуре явилась, в частности, необратимая

трансформация более чем двухтысячелетней классической нормы архитектурного творчества, которую заменила сперва эклектика, а затем без-образная инженерия. Несмотря на попытки некоторых романтиков первой трети XIX в. создать в рамках романтизма христианское направление, его захлестнул поток неоязыческой образности, сменившейся затем господством жанра политической и социальной сатиры, (так называемый «критический реализм»), на рубеже XIX - XX веков уступившей место новому, и еще сильнейшему наплыву неоязычества, сопровождавшегося повсеместным распространением увлечения творческих слоев общества гибельными уже для их психического здоровья оккультными течениями.

На этом общеевропейском фоне в России начался поиск здоровых духовных сил и культурных оснований. В отличие от «западников», несших в Россию из Западной

Европы дух «ломки» и трансформации, в конечном счете – дух революции, их оппоненты – «восточники», обратились к поиску и новому формулированию базовых понятий, сформировавших русскую и, шире, славянскую культуру. Не малую роль сыграло здесь то, что они увидели и смогли по достоинству оценить здоровые духовные силы простого русского народа, и увидели, что это впечатление духовной нормы исходит из неповрежденной в России народной веры, насаждаемой и сохраняемой Православной

Церковью. Таким образом, в значительной мере через простой народ произошла осознанная, сознательная встреча части русской интеллигенции, прошедшей, в силу причастности к принятому тогда образованию, «петровскими» путями западноевропейского «просвещения» - с Православной Церковью, ее живым Преданием.

И оказалось, что Церковь, и именно «мироотречная» ее часть, в том числе ученое монашество, было готово к этой новой встрече с обществом, с «миром», для его нового христианского просвещения. В недрах Церкви, жившей по совершенно своим, не мирским законам и мотивациям, в тот именно период, когда церковная жизнь, ее мирские институты, подвергались почти гонениям, вытеснению со стороны становившегося на протяжении XVIII в. все более секулярным общества, - шел процесс аккумуляции духовных и интеллектуальных сил и накопления просветительских материалов, необходимых для нового воцерковления современников.

Хранилищем неповрежденного стихиями мира сего бесценного духовного богатства, сохранившим эталоны для возрождения здоровой духовной жизни, как и в прежние времена, стала Святая гора Афон. Трудami посланного туда Провидением малороссийского монаха, в последствии преподобного, архимандрита Паисия (Величковского) эти сокровища были переведены на доступный пониманию его современников русский язык и его учениками принесены в Россию. В деле духовного возрождения российской культуры объединились тогда русская интеллигенция, насельники монашеских пустыней и церковная иерархия: первое благословение на издание в России выполненного прп. Паисием перевода с греческого языка свода творений святых Отцов под названием «Добротолюбие» было дано митрополитом Санкт-Петербургским Гавриилом (Петровым) в 1793 г.; в последствии, начиная с 1847 г. покровительство и многоразличную, в том числе и переводческую, помощь оказывал изданиям святоотеческих творений, осуществлявшихся Оптиной пустыней совместно с семьей Киреевских, – святитель Московский Филарет (Дроздов). Участвовала в этой издательской деятельности и Московская Духовная Академия в лице проф. Ф.А.Голубинского.

Таким образом, благодаря русским мыслителям так называемого славянофильского направления к середине XIX в. образованная Россия пришла к новому прочтению святоотеческого корпуса православного богословия. Но этот же корпус лежит в основании и западноевропейской христианской культуры, логика развития которой в позднесредневековый период ушла в сторону эмпирики и номинализма и привела на этом пути к мировоззренческому кризису рубежа

классицистической и романтической эпох, но этим не отменила своей отправной точки, а именно – христианской духовности, создавший самый феномен западноевропейской цивилизации в такой же мере, как и восточноевропейской. Тем самым, оказалось, что именно русские «восточники», славянофилы, вроде бы повернувшиеся к Европе спиной и сосредоточившиеся на постижении основ своей собственной национальной духовной культуры, – в действительности разомкнули порочный круг взаимоотношений и взаимонепонимания Востока и Запада Европы. Именно они, а не «западники», открыли путь к преодолению конфликта восточной и западной христианской цивилизации, указав не просто на общий идейный фундамент, но на общее живое Предание Церкви, которое одно обуславливает и жизненность, и цивилизационную самоидентичность христианского мира.

Осознание этого значения и роли славянофильского направления для развития общехристианской мысли пришло уже в XX столетии, чему в большой степени послужили философы, мыслители, богословы русской послереволюционной эмиграции. И здесь большое значение имело то, что именно сами славянофилы посчитали главным во вводимом ими в общественное пространство святоотеческом наследии, на чем именно они сами остановили свое внимание. Таким центральным для них понятием стало понятие «Церкви»; именно оно стало тем фокусом, тем окуляром, сквозь призму которого были увидена славянофилами вся остальная проблематика современной им эпохи – богословская, религиозно-философская, историософская.

«Основная догматическая тема нашего времени – учение о Церкви», – писал В.Н.Лосский в 1936 г. (*Лосский В.Н.* 1996: 74). Одним из важнейших факторов противодействия секуляризации стало осуществлявшееся «славянофилами» акцентирование внимания на понятии «Церковь», исследование самой Ее природы, богословского и духовного, жизненного содержания этого понятия. По словам В.С. Соловьева, именно «введение понятия Церкви в наше религиозное сознание есть главная и неотъемлемая заслуга славянофильства» (*Соловьев* 1901: 223). «Возврат к чистому христианству – вот что такое старое славянофильство <...> всю широту понятия истинного христианства славянофилы уместили в ясное определение Церкви как богочеловеческого организма, то есть вернули экклезиологию к ее первоисточнику – к учению апостола Павла» (*Фудель* 2009: 109). «Хомяков весь есть мысль о Церкви..., пишет о.Павел Флоренский. – Русская богословская мысль <...> приняла так или иначе учение Хомякова <...> все свежее в богословии так или иначе преломляет хомяковские идеи» (*Фудель* 2005: 8).

Исследуя различия Восточного и Западного христианства, славянофилы артикулировали несколько идей, ставших сквозными и конструирующими для богословия XX столетия. Одна из этих мыслей была связана с исключительным значением, которое занимает в системе православного мировоззрения Церковное Предание: история Церкви, которая по апостольскому слову есть «Тело Христово», является непосредственным продолжением земной жизни Самого Христа после Его вознесения, а точнее – самой этой жизнью в современности. («Уже не я живу, – говорит тот же апостол, – а живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Из этого следует, что единственным подлинным субъектом мировой истории является именно Церковь – начиная с первой Церкви в раю, и кончая Церковью воссозданной благодаря Голгофской жертве Спасителя, история Которой продолжается донныне.

Другая мысль связана со знаменитой славянофильской идеей «соборности»: высшие христианские духовные ценности и наивысший духовный опыт, по Алексею Степановичу Хомякову, доступны только переживанию «соборной личности», то есть – Церкви. Интересно, что формулируя эту мысль, Хомяков ссылаясь на послание Восточных Патриархов 1848 г., в котором говорилось, что «хранение истины вверено не одной иерархии, а всему церковному "исполнению"». «Это есть неоспоримый догматический факт, – пишет Хомяков. – Восточные Патриархи, собравшись на собор со

своими епископами, торжественно провозгласили в своем ответе на окружное послание Пия IX, что "непогрешимость почиет единственно во Вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью, и что неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не одной иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово". Это формальное объявление всего восточного клира, принятое местною Русскою Церковью, приобрело нравственный авторитет вселенского свидетельства» (Хомяков 1994: 48-49).

С этими двумя идеями – Церкви как Тела Христова, и соборности как «модуса» Ее осуществления и существования в земной истории – и связано славянофильское понятие «народа-богоносца», о котором Федор Михайлович Достоевский говорил словами своего героя старца Зосимы: «От народа спасение Руси. <...> Берегите же народ и оберегайте сердце его <...>. Сей народ – богоносец» (Достоевский 1895: 374).

Постепенно все «позитивное» русское свободное, «нешкольное» философствование было пропитано теми интенциями, которые задали русскому интеллектуальному сознанию так называемые славянофилы. «То лучшее, что думается относительно русской культуры, всегда огранически срastaется со славянофильством...», - писал О.Павел Флоренский (Флоренский 1916: 527).

Идеи главенства понятия Церкви, соборности, живого Церковного Предания, и жизни внутри этого Церковного - продолжающегося не теоретического, но реального церковного бытия – стали уже в XX веке общими для русского церковного сознания. В классических трудах выдающихся богословов русской церковной эмиграции – таких как протоиерей Георгий Флоровский, Владимир Николаевич Лосский и др. – этот круг понятий органически влился в обновленную так называемым «патристическим возрождением» XX века православную богословскую систему. И именно понятие «Церкви» стало в XX в. тем полем, на котором стала возможной реальная, глубинная, сущностная встреча Восточного и Западного Христианства, фундаментом и основой для которой стало «патристическое возрождение», произошедшее на Западе не без существенного влияния русской мысли, принесенной в Европу и Америку русскими послереволюционными эмигрантами. При этом следует заметить, что западная экклезиология имела уже собственный опыт обращения к святоотеческой традиции, идущий из XIX в. от Мёлеера (J.A.Möhler).

По свидетельству Н.В. Лосского, сына В.Н. Лосского: «Контакты между православными и католическими богословами в области возрождения патристического богословия начались в Париже с начала двадцатых годов прошлого века» (Лосский Н.В. 2006: 96). Эти контакты способствовали возникновению в 1942 г. серийного издания «Христианские источники», посвященного переводам греческих Отцов Церкви, основанного иезуитской школой Фурвьер и имевшего огромное значение для обновления католической экклезиологии. Главное, что восприняли католические теологи от русских православных богословов – это единство «между догматическим богословием и живым опытом тайны Христовой в Церкви», единство «мысли и жизни», «неразрывная связь между мистикой и богословием» (Проспери 2006: 77). Исключительное значение имели публикации на Западе таких трудов русских ученых как «Восточные Отцы Церкви» прот. Георгия Флоровского и особенно «Очерки мистического богословия Восточной Церкви» Владимира Николаевича Лосского. В движении за «патристическое возрождение» принимали участие крупнейшие католические теологи, такие как В. Фонтанон, А. де Любак, Ж. Даниелу, Х.У. фон Балтазар, С. Мондесер и др.

По словам Н.А.Бердяева: «Новейшие формы богословствования и философствования на Западе идут к тому, что давно уже утверждали и развивали наши славянофилы» (Бердяев 1912: 108). «Характерно возвращение к более мистическому и менее юридическому видению Церкви: Церковь - это прежде всего *κοινωνία* – «таинство

общения». Церковь – это тайна Тела Христова, воздвигнутого Отцом в Духе Святом» (*Проспери* 2006: 88). Среди понятий ставших центральными в обновленной экклесиологии Западной Церкви – «соборность», Предание Церкви, главенство понятия о благодати, апофатизм, обожение, евхаристическая экклесиология.

Приведем фрагмент книги С.И.Фуделя, дающий обзор некоторых явных свидетельств этого влияния:

«В 1895 г. У.Биркбек издал в Англии письма Хомякова к Пальмеру в своей книге «Россия и Английская Церковь», а в 1915 г. он же в своей книге «Русская Церковь» писал: «Славянофильское движение было возвратом от неправославной к православной системе богословия» (*Birkbeck* 1917: 353). <...> Влияние его /Хомякова/ идей на Западе все увеличивалось. Известно, что его учение о принятии догматической истины всем церковным народом, всей соборностью Церкви, а не только одной иерархией, в качестве признака всецерковного санкционирования этой истины (теория «рецепции») разделяется сейчас большинством православных богословов Греции, Сербии, Болгарии <...>

Большим событием в его богословской жизни была энциклика Пия XII 1943 года «О мистическом теле Христовом». Эта энциклика была первой в римской экклесиологии, излагающей учение о Церкви прежде всего как о живом организме, а поэтому «некоторые ее мысли столь близко напоминают Хомякова, что это вряд ли можно объяснить простым совпадением» (*Зуммер* 1968; *Фудель* 2005: 7). Конечно, это не совпадение, если вспомнить хотя бы то, что работы Булгакова, широко ознакомившие Запад с восточной, и в частности с хомяковской, экклесиологией, стали известны там во всяком случае с 1926 года («Очерки учения о Церкви»). <...>

И в схеме о Церкви II Ватиканского Собора, принятой в 1964 году, в первой главе говорится о «мистической сущности Церкви».

Восточный сдвиг чувствуется и в других вопросах, разбиравшихся на Соборе. На нем заговорили о «народе Божиим», о «мирском апостолате», даже о его «священстве». В схеме о Церкви было определено, что верные (миряне), в силу их мирского священства, соучаствуют в приношении Евхаристии. Ослабело деление Церкви на учащую и учащуюся. В этой же схеме говорится о спасении: «Не по делам, а по благодати». Идея соборности, основная идея Востока и славянофилов, еще совсем недавно не понимаемая Римом на фоне иерархического абсолютизма, тоже зазвучала в соборных речах и постановлениях. На Соборе «выявилось соборное сознание, как бы дремавшее в недрах Римской Церкви и для очень многих неожиданно вырвавшееся на поверхность <...> Обнаружилось, что обширнейшие слои католиков во всем мире переживали настоящую тоску по соборности» (*Казем-Бек* 1965: 68-71; *Фудель* 2005: 3-4). (Заметим здесь, что упомянутое С.И.Фуделем понятие «мирского апостолата» было введено в католическую экклесиологию испанским теологом Эскрива де Балагером, и, вероятно, никак не было связано непосредственно с влиянием русской мысли. Тем более можно отметить «конгениальность» развития католической и православной экклесиологии в XX в.)

«Миссия нашей эмиграции была, писал митрополит Питирим (Нечаев), - нести русскую культуру Западному миру, и эту миссию она выполнила. Так, в идеях II Ватиканского Собора <...> отразилось влияние русской богословской мысли, после революции развивавшейся в Париже. <...> Тейяр де Шарден тоже формировался под влиянием русского богословия» (*Русь уходящая* 2019: 340-341).

Очень близкие к славянофильским формулировкам мысли мы можем видеть в трудах католических теологов XX в., таких, например, как немецкий богослов итальянского происхождения монсеньор Романо Гвардини, бывший в 1920-х годах одним из лидеров литургического возрождения на Западе. В работе «О смысле Церкви», представляющей собой публикацию лекций, прочитанных около 1923 г., автор пишет: «Начался религиозный процесс огромной важности: Церковь пробуждается в душах»

(Гвардини 1995: 9). «Понятие "Церковь" означает, что сам Бог вступил в человеческую историю; что в ней таинственным образом продолжает жить Христос, всем Своим существом, силой и истиной» (Гвардини 1995: 39). «Церковь – это проникновение благодати Божией в человека, пребывающего в общности» (Гвардини 1995: 28). Здесь вспоминаются слова А.С.Хомякова: «Церковь есть не множество лиц в их частной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (Хомяков 1994: 5)

«Церковь есть <...> Царствие Божие <...> абсолютная реальность <...>. Церковь – это не идея <...> Это неповторимая действительность». «Раньше она повсюду рассматривалась только как объективная данность, <...> как учрежденный Христом религиозный авторитет, который нередко воспринимался как правящая власть. Но затем ситуация изменилась: Церковь стала осознаваться как нечто такое, что живет в верующем. Это было тем, что апостол Павел имел в виду под понятием *corpus Christi mysticum* <...> Отдельный человек стал осознавать, что он живет Церковью; что она живет в нем». «Церковь есть таинство <...> потому что в основе своей она возникла не из психологии, не из социологии и не по какой-то исторической необходимости, а создана Христом и сошествием Святого Духа. <...> Она проникнута всем тем, что называется миром и историей, однако в основе своей она живет Крестом Иисуса Христа и велением Духа <...> стоит "выше любого разума"» (Гвардини 1995: 82-94). «Церковь живет даже на земле не земною человеческою жизнью, но жизнью божественной и благодатною», - писал о том же А.С.Хомяков (Хомяков 1994: 16).

Есть, однако, в католической экклезиологии одно принципиальное отличие от экклезиологии православной – оно заключается в различной трактовке присутствия фактов греха внутри церковной жизни. «Но как можно мыслить святость церковную, - формулирует эту проблему С.И.Фудель, - при видимом наличии внутри церковных стен явного человеческого зла?» (Фудель 2005: 26). Со времен Фомы Аквинского, католическая экклезиология признает наличие греха неизбежной составляющей земной части церковного организма: «Еще в 13 в. Фома Аквинский учил, что Церковь без пятна и порока будет только в будущей жизни на небе <...> Ощущение реальной святости Церкви в истории как-то померкло в католичестве в результате процесса создания веры только в видимую Церковь и создания иерархического культа...» (Фудель 2005: 28). «Христос продолжает жить в Церкви, - пишет Р. Гвардини, - но Христос распятый. Прямо-таки напрашивается сравнение, что несовершенство Церкви – это крест Христа». «Трагизм этот закончится лишь на небе, когда Церковь борющаяся превратится в Церковь преображенную» (Гвардини 1995: 40).

В отличие от католичества, православие не мыслит «несовершенства Церкви». Святость есть неотъемлемое качество Церкви, сама ее сущность. По словам А.С.Хомякова: «не только каждый из членов ее, но и вся она /Церковь/ торжественно называет себя святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах, внутренняя же жизнь ее – в дарах Духа Святого... Многие спаслись (например, некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной...» (Хомяков 1994: 16). Церковь самоочищается через невидимое отлучение от нее всех, нераскаянно преступающих её заповеди: «...Христиане неисправные, - говорит свт. Тихон Задонский, - вне Церкви святой находятся <...> Все беззаконные, и в гордости и пышности мира сего живущие вне Церкви имеются, хотя и в храмы ходят, и молятся и Тайн причащаются». «Всякий нечистый, - утверждает свт. Феофан Затворник, - собственно, есть вне тела Церкви». «И Макарий Великий учил, что "душа, пока живет <...> в греховной тьме <...> и сим питается, не принадлежит Телу Христову", то есть Церкви. "Вратами Церкви, - пишет свт. Амвросий Медиоланский, - не одолимыми адом, является внутренняя чистота. Упорство же во грехах, господство греха в человеке

вырывают его из Церкви..." <...>. Как говорил священник Валентин Свентицкий, "грех в Церкви есть не грех Церкви, а грех против Церкви" <...>. "Отпуская грехи на исповеди, священник произносит формулу именно воцерковления в святую Церковь: "примири и соедини его святой Твоей Церкви" <...>. Говорит и катехизис: "Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святой" <...>. Так мыслит Церковь на Востоке, и, наверное, в этом и есть ее главное отличие от Рима» (Фудель 2005: 26-28).

Нельзя не упомянуть и о тех новых опасностях, исторически преодоленных на протяжении XIX - XX вв., которые сопровождали процесс рецепции славянофильских идей на разных уровнях восприятия – богословском, философском, историософском, и даже общественно-политическом. Возникновение этих тенденций ни в коей мере не бросают тень на высочайшую степень благонамеренности, доброкачественности и истинности самого славянофильского направления. Однако, подобно тому, как становление православной догматики в первые века христианства сопровождалось появлением порой страшных ересей, вовлекавших в свое заблуждение подчас огромные массы людей, и для преодоления которых требовалось участие лучших умов своего времени, так и разработка православной экклезиологии и историософии в трудах славянофилов рефлектировало в сознании современников по-разному и порой очень неожиданно и драматично. Так, самой грубой общественной реакцией на славянофильские идеи, которые «носились в воздухе», стали разные формы «народничества» - от разночинского до толстовского. И то, и другое носило характер, в конечном счете, разрушительный и крайне опасный, потому что первое было безрелигиозно, а второе - еретично. В то же время не только идеи, излагаемые Л.Н. Толстым от лица его героя Левина, были прямой цитацией А.С.Хомякова, но и его историософская концепция Отечественной войны 1812 г. очевидно несла на себе влияние славянофильских идей. Однако «народофильское» направление выхолащивало или вовсе упускало из славянофильской концепции самую главную ее составляющую, а именно – догматическое православие. Как писал Д.Ф.Самарин: «Славянофилы придавали и народности значение не самой по себе, а только как органу, призванному осуществить в жизни учение Христово» (Самарин 1890:25). «Суть славянофильства, конечно, не «славяне» и совсем даже не «народ» как таковой, а только христианский народ, то есть Церковь» (Фудель 2005: 109)..

Опасность вульгаризации под влиянием славянофильства коснулась религиозно-философской мысли и заключалась в своего рода мифологизации центрального для нее образа Церкви, явившейся результатом помещения этого понятия в некий неоромантический общекультурный контекст, присущий русской культуре так называемого Серебряного века в первой четверти XX века. Эта тенденция дала так называемое софиологическое направление, изжитое русской религиозно-богословской мыслью к середине столетия благодаря трудам выдающихся святителей и богословов русского зарубежья и двум синодальным постановлениям Русской Церкви.

Непосредственно для экклезиологии, проблематика которой определяется в общих чертах тринитарным богословием (Софроний (Сахаров) 2000: 50-84), славянофильская идея «соборности как критерия истины» представляла опасность умаления принципа «персонализма» и утверждение примата «сущности». Следствием этих тенденций в сотериологии явилась концепция, отдававшая преимущественное значение Боговоплощению перед Голгофской Жертвой. Одним из ревностных защитников этих идей был архимандрит, в последствии архиепископ и священномученик Иларион (Троицкий). «На основе воплощения, создается Церковь, - писал он. - От самого единения естеств в лице Христа мы действительно стали иными»; «теперь естество человеческое иное, нежели в ветхом завете; теперь в нашем естестве

есть "Божественное примешение"» (Богословский сборник 2001: 59). Сходные положения можно прочесть и в гораздо более позднее время, в переписке 1950 – 1960-х гг. прот. Георгия Флоровского с архимандритом Софронием (Сахаровым): «Лично я полагаю, что начинать богословие нужно не с таинства Святой Троицы, а с таинства Боговоплощения, которое непосредственно «отображается» в действительности Церкви и в «новом бытии» христианина. Тайну Троицы мы только потому знаем, что «Един от Святыя Троицы» стал человеком. Иначе мы впадем в метафизику и никогда не дойдем до богословия». Однако завершение отцом Георгием своей мысли свидетельствует об осознании им наличия здесь не вполне разрешенной богословской проблематики: «Тем не менее, я вполне согласен, что примат «сущности» - опасное начало в богословии» (Софроний (Сахаров) 2000: 81).

В целом, можно сказать, что идеи, привнесенные в европейскую мыслительную культуру славянофильским направлением, были в некотором смысле «знамением времени»: впервые на первый план по своему значению было выведено понятие «Церкви» как ценности, несравнимо возвышающейся над всеми другими земными приоритетами - в том числе и над нациями и государствами. А.С.Хомяков так и формулировал в своей «программной» работе «Церковь одна»: «Церковь <...> принадлежит всему миру, а не какой-нибудь одной местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упования и ее любви» (Хомяков 1994: 7).

Следуя христологическому догмату, экклезиология утверждает не только принадлежность Церкви к вечности, ее неотмирность и надмирность, но и ее погруженность во временной поток, в историю. Более того, христианская историософия XX века заново формулирует понятие Церкви как главного субъекта исторического процесса: «Церковь не есть один из исторических факторов, но исторический фактор по преимуществу, - средоточие мира и его истории, центр, вокруг которого и соотносительно к которому разворачивается история мира; только исходя из этого центра можно понять и осмыслить исторический процесс» (Лосский В.Н. 1996: 114).

В экклезиологическом учении славянофильства заложена, безусловно, эсхатологическая интуиция Церкви как прообраза Грядущего Царства Небесного. В этом смысле можно сказать, что последнее сочинение Вл.Соловьева – «Три разговора», включающее в себя «Легенду об Антихристе», является логическим следствием и в то же время квинтэссенцией историософской концепции славянофилов, под несомненным влиянием которых формировалось мировоззрение этого философа. «Невозможны никакие формы собирательной совершенной жизни до Воскресения – кроме Церкви, в которой предварено и преобразовано воскресение и которая возвышается над временем, выходит из него и выводит чад своих, - писал в 1926 г. о. Георгий Флоровский. - Нет земного града и не будет: но надо непрестанно "взыскать" Града Небесного и "толкаться" в него, запасая елей для будущих своих светильников. И только "добре страдательствовавшие и венчавшиеся" в подвиге крестоношения в миру способны войти во дни оны в "чертог украшенный". Вера не замыкает личность в солипсическое уединение и молчание, но требует действенного самоотречения, творческой любви к ближнему и ко врагам. В "своем звании, в котором кто призван", должен каждый совершать свое послушание, и только через верность "в малом" можно вырасти "в полноту возраста Христова" <...> Не дано единому человеку спасти весь мир. Но должно строить и на день, - "довлеет дневи злоба его". Не земной град, не земная, хотя бы и "свободная" теократия <...> - цель исторического существования, но – Царствие

Небесное. И всегда "при дверях" оно <...> И уже ангелы небесные сходят и восходят с горних высот на земные пустыни» (Флоровский 1990: 96-97).

Итак, чрезвычайно важно, как нам кажется, отметить, что реальное значение славянофильства как интеллектуального движения становятся тем более очевидным, чем больший временной период отделяет нас от времени его зарождения. В 1874 г. И.С. Аксаков сказал пророческие слова: «Само это учение <...> как учение, никогда не было популярным, да и не было вполне сформулировано <...>; славянофильские издания расходились вообще в малом количестве <...>, но действие их <...> было неотразимо, хотя и не быстро». Славянофильство «не только исторический момент уже отжитый, но и пребывает и пребудет в истории нашего и дальнейшего умственного развития – как предъявленный неумолкающий запрос, как постоянный двигатель и указатель» (Аксаков 1981: 309–310).. С временной дистанции почти в два столетия очевидным становится, что под именем славянофильства в 1830 - 1840-х годах в России был дан импульс к новому воцерковлению общества, которое пошло, постепенно набирая силу, параллельно с уже действовавшим в российском обществе, вслед за Европой, процессом стремительного расцерковления и секуляризации культуры, несшим в себе основания в дальнейшем для потрясения общественных и государственных основ. При содействии русской послереволюционной православной эмиграции это движение много содействовало сходным «восходящим» духовно-интеллектуальным процессам, происходившим в то же время в Западной Европе и также способствовавшим сохранению на земле христианской цивилизации, а, следовательно, и самой жизни.

1. Аксаков И. С. Федор Иванович Тютчев. Биографический очерк // Аксаков К. С.И. С. Аксаков. Литературная критика. М., 1981.
2. Асмус Валентин протоиерей Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие. // Богословский сборник 7. ПСТБИ. М. 2001.
3. Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. М.1912.
4. Гвардини Романно «О смысле Церкви» // Романо Гвардини «Церковь». М. 1995.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. СПб., 1895.
6. Зуммер В. прот. Эклесиология Римской церкви по определениям 1-го и 2-го Ватиканских Соборов. МДА: Сектор заочного обучения, 1968, Машинопись. // Фудель С.И. Славянофильство и Церковь. 2005.
7. Киреевский И.В. Полн. собр.соч. М. 1911.Т.2 С.236-237.
8. Лосский В.Н. Спор о Софии // В.Н. Лосский Спор о Софии. Статьи разных лет. М.1996.
9. Лосский В.Н. «Соблазны церковного сознания» // В.Н.Лосский «Спор о Софии. Статьи разных лет» М. 1996.
10. Лосский Н.В. Возрождение патристического богословия в XX веке в католической и православной Церквях на Западе // «Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи». Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). М., 2006.
11. Проспери Паоло, свящ. Возвращение к Отцам: «Sources Chrétienne» // «Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи». Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). М., 2006.
12. «Русь уходящая». Рассказы митрополита Питирима (Нечаева) о Церкви, о времени и о себе, записанные Т. Л. Александровой и Т. В. Суздальцевой. М., 2019.
13. Самарин Д.Ф. Сборник вселенской правды. СПб. 1890.
14. Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев Вл. Полное собрание сочинений. Т. 4. СПб., 1901.
15. Софроний (Сахаров) архимандрит «Единство Церкви по образу Святой Троицы» // Архимандрит Софроний «Рождение в Царство Непокоримое» М.2000.
16. Софроний (Сахаров) архимандрит Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Троицкая Сергиева лавра – Свято-Иоанновский Предтеченский монастырь. 2008.
17. Флоренский П., свящ. Рец. На кн: Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Киев. 1902. Т.1; 1913. Т.2. // Богословский вестник 1916. Июль-август.

18. Флоровский Г.В., протоиерей Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии 1990 № 10.
19. Фудель С. И. Воспоминания. М., 2009.
20. Фудель С. И. Славянофильство и Церковь. 2005. С. 8.
https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Fudel/slavjanofilstvo-i-tserkov/
21. Хомяков А.С. . Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. // А.С.Хомяков Сочинения в двух томах. Т.2. Работы по богословию. М. 1994.
22. Хомяков А.С. Полн.собр.соч.. М.1900. Т.8.
23. Хомяков А.С. «Церковь одна» // А.С. Хомяков Сочинения в двух томах. Т.2. М.1994.
24. Birkbeck W.J. The doctrine of the Russian Church // Birkbeck and the Russian Church . N.Y.: 1917.