

ОБОСНОВАНИЕ «СОБОРНОЙ ЭТИКИ» В БОГОСЛОВИИ А. С. ХОМЯКОВА

«Православие не знает *автономной* этики...»¹, — эти слова прот. Сергия Булгакова выражают ту мысль, что православное обоснование этики должно строиться на всей совокупности богословских принципов: догматических, христологических, экклезиологических и т. д. Характерным примером такого построения православной этики может служить богословское творчество А. С. Хомякова, учение которого является одновременно экклезиологией, христологией и этикой. Весьма знаменательно, что в центре богословского учения Хомякова, определяющего смысл его «теологии откровения», лежит идея «*нравственного* существа Бога», которое постепенно являет и открывает Себя миру. Однако центральный этический принцип богословствования Хомякова вовсе не влечет за собой теологическую морализацию, но разворачивается в рамках *этической теологии*, определяющей равновесие богословских начал. Развитию этой мысли и посвящена данная статья.

Обновление православного богословия: свобода религиозного сознания и внутренний опыт Церкви

Богословское творчество Хомякова явилось плодом его сознательной установки на обновление современной ему православно-богословской мысли. Хомяков полагал, что богословие как наука «далеко отстала» и «страшно запутана». Она увязла в «беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной в страсти все дро-

¹ Прот. Сергий Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев. 1991. С. 186.

бить и все живое обращать к мертвому.. Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия»¹. В этой связи Хомяков ставит перед собой задачу возродить живые истоки святоотеческой традиции, высвободив ее из пут схоластического рационализма. Как отмечал Ю. Ф. Самарин в предисловии к богословским сочинениям Хомякова, «западный рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправы к догматам веры, в форме доказательств, толкований и выводов»².

Главным предметом возрождения живого духа православного богословия в учении Хомякова стала экклезиология (учение о Церкви), как наиболее тонкое и органическое звено в системе православного богословия. В условиях строгой духовной цензуры Хомяков попытался преодолеть катехизическое и западно-схоластическое понимание Церкви как преимущественно института иерархического законовластия, основанного на единстве организации, и обосновать реальность духовно-нравственного церковного единства как живой богочеловеческой связи в истине и любви. Столь дерзновенный замысел Хомякова по обновлению Православия (а Хомяков, по словам того же Самарина, «имел в себе дерзновение веры»), был тем не менее с пониманием встречен как в богословско-академических, так и в церковных кругах³. Причина позитивного, в целом, от-

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. Работы по богословию. М., 1994. С. 344–345.

² Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. в восьми томах. М., 1907. Т. II. С. 8.

³ Заметим, что богословские труды Хомякова были изданы в России только после смерти автора, при этом официальная точка зрения Русской Православной Церкви оказалась двойственной. С одной стороны, богословие Хомякова получило одобрение по своей цели и апологетической направленности, с другой — было подвергнуто критике за то, что автор «при изложении учения о Православной Церкви, увлекаясь философствованиями, выражался иногда неточно, а иногда и ошибочно». Вместе с тем подчеркивалось, что неопределенность и неточность выражений происте-

ношения к богословию Хомякова, несмотря на его очевидные отклонения от православных догматов (см. ниже), заключается, возможно, не столько в полемической направленности его трудов, глубокой критике латинского и протестантского вероисповеданий, заставившей с уважением относиться к нему и западных теологов, сколько в его благодатном даре «свободного богословствования», не скованного цепью школьной догматики. Именно отсутствие «специально-богословского» образования, которое ставила в вину Хомякову духовная цензура, и сыграло здесь свою плодотворную роль. «Хомяков представлял собой оригинальное, почти небывалое у нас явление полнейшей свободы в религиозном сознании», — писал в этой связи Ю. Ф. Самарин¹. В этом отношении Хомяков — это своего рода «русский Ориген». Последний, находясь на грани ереси и церковного осуждения, продолжал оставаться «учителем Церкви»², крупнейшим авторитетом в области богословия, с которым должны были считаться все значитель-

кает «от неполучения автором специально-богословского образования» (эта цензурная пометка воспроизводилась вплоть до 1900 г.). В то же время многие видные русские богословы академического направления дали высокую оценку богословскому творчеству Хомякова. Так, А. М. Иванов-Платонов видел в трудах Хомякова «наиболее полное выражение широкой православной русской мысли, обогащенной результатами современного научного знания». Проф. Н. П. Барсов в своих статьях в «Христианском Чтении» сопоставляет труды Хомякова с творениями св. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, отмечая «апостольский» и «святоотеческий» дух богословствования Хомякова (Цит. по: *Карсавин Л. П. А. С. Хомяков // Карсавин Л. П. Малые сочинения.* СПб., 1994. С. 374–375). Отметим, что современная православная критика богословия Хомякова в этом отношении отличается ровностью и умеренностью оценок. Хомяков характеризуется, в целом, как русский православный мыслитель и преданный сын Церкви.

¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. в восьми томах. С. 11.

² *Ред.* — Автор употребляет достаточно конкретный термин «учитель Церкви» излишне расширительно, полагая, как и Ю. Ф. Самарин (см. ниже), что таковыми следует считать просто наиболее влиятельных богословов. То, что сам Хомяков считал себя, без сомнения, учителем Церкви, ситуацию, конечно, не меняет.

ные богословские умы¹. То же самое можно отнести и к богословию Хомякова. Несмотря на весьма принципиальные отклонения отдельных положений учения от православной догматики, оно составляет необходимый момент творческого развития православного богословия и находится в центре проблем современной православной «неопатристики». Знаменательно, что, по мнению Самарина, Хомяков вполне достоин звания «учителя Церкви». В этом можно видеть не просто парадокс, но необходимое условие развития богословского знания, которое может обновляться и приумножаться только на основе благодатного дара свободы религиозного сознания и открытости религиозного опыта, вмещающего в себя и прозрения истинной веры и неизбежные на этом пути заблуждения. Как говорит об этом сам Хомяков, «отдельные лица свободно вносят в общий труд дань своих более или менее удачных усилий; Церковь принимает или отвергает эту дань, не осуждая отдельных лиц, хотя бы они и заблуждались, если только труды их действительно добросовестны и если они приносят добытое ими смиренно и не навязываясь своим братьям диктаторскими приемами»².

Не менее существенным основанием обновления православного богословия явился метод живого религиозного опыта, определивший богословские интуиции и прозрения Хомякова. Как справедливо заметил прот. Г. Флоровский, оригинальность богословия Хомякова определяется не новизной его содержания, но новизной метода. Это был при-

¹ Сходство между Оригеном и Хомяковым имеет также и содержательный смысл. Так, одно из главных положений оригеновского богословия — понимание творения как некой «деградации умной природы» Творца — находит полное соответствие в богословии Хомякова, в котором понятие «умной природы» заменяется понятием «нравственного существа» Бога. В связи с этим, как у Оригена, так и у Хомякова грех приписывается в равной степени всем тварям, включая ангелов, вследствие уже самой их тварности.

² Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 188–189.

зывает вернуться на «забытый путь опытного богопознания». При этом главным источником религиозного опыта стал для Хомякова «внутренний опыт Церкви». Это и составило, по мысли Флоровского, силу и убедительность хомяковского богословствования. Хомяков не просто объясняет или доказывает. «Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства»¹.

Это — свидетельствование о Божественном Откровении на основе церковного, соборного опыта. Божественная истина открывается только «верующему и члену Церкви». Сам Хомяков, по словам Самарина, «жил в Церкви». «Церковь была для него живым средоточием, из которого исходили и к которому возвращались все его помыслы; он стоял перед Ее лицом и по ее закону творил над самим собою внутренний суд; всем, что было для него дорого, он дорожил по отношению к Ней; Ей служил, Ее оборонял, к Ней прочищал дорогу от заблуждений и предубеждений, всем Ее радостям радовался, всеми Ее страданиями болел внутренне, глубоко, всею душою»². Согласно Хомякову, именно церковный, соборный опыт только и может быть источником постижения смысла Божественного Откровения и необходимым условием богословствования, ибо назначение Церкви состоит не только в том, чтобы спасать души, но также и в том, чтобы служить критерием истины, «чтобы блюсти истину Откровенных тайн в чистоте, неприкосновенности и полноте, через все поколения, как свет, как мерило, как суд»³.

Таким образом, церковный, соборный опыт становится у Хомякова не только методом его богословствования, но и критерием истинности познания, высшей формой его

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 274.

² Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. в восьми томах. С. 9.

³ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 172.

теологии откровения. При этом экклезиология Хомякова органически выливается в «соборную гносеологию».

Догматика соборности: соборное обожение и соборное спасение

Богословствование Хомякова исходит из предпосылки «несовершенства и греховности человеческой природы», которую и можно считать истоком его идеи соборности. Своеобразие этой весьма распространенной мысли состоит в том, что, согласно Хомякову, человек несовершенен и немощен не вследствие первородного греха, а по причине своей изначальной, природной, тварной ограниченности. Для Хомякова свобода человеческой воли не может явиться источником греха, не может привести к грехопадению. Парадоксальность этой мысли в том, что личная свобода «греховна» без всякого прегрешения, если она остается самодостаточной и не реализует благодатный дар взаимной любви. Хомяков объясняет это тем, что единение отдельного человека с Богом всегда несовершенно: «оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан. Здесь человек опирается уже не на свои силы, точнее — не на свою немощь; он доверяет не себе лично, а возлагает все свое упование на святость любвеобильной связи, соединяющей его с братьями; и такое упование не может обмануть его, ибо связь эта есть Сам Христос, созидающий величие всех из смирения каждого»¹.

Личное несовершенство, «бессилие духовного одиночества», питающееся «грубой нечистотой каждого отдельно личного существования», должно быть очищено и свободно преобразовано силой взаимной любви христиан в Иисусе Христе в Богочеловеческое совершенство — тако-

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 71.

ва формула хомяковского понимания соборности. Наряду с этим соборность означает также духовное преобразование множества индивидуальных волей в их свободное единство. Личное несовершенство не устраняется внешним соединением несовершенных созданий в одно целое; напротив, такое соединение только приумножает это несовершенство. Необходимо качественное преобразование множества несовершенных тварей посредством духовной связи взаимной любви в целостную, соборную «личность», обладающую единой волей. Такое качественное преобразование возможно только в Духовном теле Церкви, как живом организме истины и любви. Сам характер этого преобразования Хомяков поясняет на следующем примере. Песчинка не получает нового бытия от груды песка, в которой она случайно оказалась: таков человек в протестантизме. Кирпич, уложенный в стене, не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, назначенного ему каменщиком. Таков человек в католицизме. «Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь»¹.

Все богословие Хомякова окрашено в цвета соборности. Степень отклонения тех или иных положений его учения от православной догматики определяется именно преобладанием церковного, соборного над личностным началом. Вследствие этого путь, например, личного спасения и личного обожения подменяются в богословии Хомякова соборным спасением и соборным обожением. Рассмотрим особенности соборного богословия Хомякова на примере его учения о грехе, составляющего существенный момент христологии и сотериологии (учение о спасении).

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 97.

Как мы уже отмечали, в богословии Хомякова, в целом, нет места догмату о *первородном грехе*¹. В его понимании грех означает не испорченность твари, но ее ограниченность. В этом отношении Хомяков разделяет положение Оригена о греховности всего тварного бытия, в том числе и ангельского мира вследствие самой его тварности (см. прим. 3). Хомяков заостряет онтологический, космогонический смысл греховности с тем, чтобы более глубоко выявить подлинно нравственный смысл спасения. Искупление греха мыслится у него в полном соответствии с духом Православия: через любовь Христову к человечеству. Однако сам процесс искупления приобретает в «соборной сотериологии» Хомякова совершенно иной смысл, чем в православном учении о спасении. Христос принимает на себя грехи мира, но не в смысле наказания за грехи других, а в самом прямом смысле, становясь греховным вследствие ограниченности своей человеческой тварной природы. Очевидно, что в данном случае в богословии Хомякова имеет место момент абсолютизации человеческой природы в ипостаси Бога Сына и признание неотъемлемости греха от твари. Однако, согласно православному догмату, поскольку ипостась Бога Логоса стала ипостасью и Тела Богочеловека, то грех не имел и не мог иметь места в Господе Христе.

Тем не менее идея Хомякова о «греховности» Христа в плане его единства с нами по человеческой природе имеет определенный смысл. «Греховность» Сына Божиего оказывается необходимым условием спасения людей через со-

¹ Следует отметить, что в своем понимании греха Хомяков не был последователен, что во многом объясняется полемическими целями его сочинения. В наибольшей степени к православному догмату о грехопадении он приближается в письме к лютеранскому теологу, переводчику и исследователю Библии Х. Бунзену, в котором говорится о свободной воле, возмущившейся против Бога, о наследовании первородного греха, и о несовместимости с грехом человеческой природы Христа. Однако более концептуальным для «соборного богословия» Хомякова является понимание греха как природной ограниченности твари.

борное преобразование греха во Христе. У Апостола Павла читаем: *Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом* (2 Кор. 5, 21). Согласно Хомякову, существо Божие, конечно, не может принять греха, потому что грех сам по себе есть произвольное удаление от Бога. Он есть эгоизм твари, предпочитающей себя Богу. «Но любовь Христова не оставляет твари. Он не хочет разлучаться с нею; Он соединяется с нею единением внутренним и совершенным; Он принимает тяжесть греха, которому Он есть осуждение. С тварью и для нее Он действительно становится согрешившим, ибо Он может им быть как существо ограниченное»¹. Это внутреннее, божественное «вобрание» греха необходимо для окончательной победы над ним и совершенства твари. Грех, принятый свободной любовью, преобразуется в совершенство и становится, согласно Хомякову, «венцом Божественного совершенства». При этом «всякий грех обращается в правду, всякий грешник становится сыном Божиим». Все своеобразие сотериологии Хомякова состоит в том, что грех здесь не может быть прощен, искуплен или упразднен (что, согласно Хомякову, было бы противно законам разума)². Грех может быть преобразен в совершенство только соборным единением человека со своим Спасителем. Такое единение может быть осуществлено только в Церкви. Очевидно, что соборный дух христологии и сотериологии Хомякова определяется задачами построения экклезиологии как центральной части богословской системы.

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 169.

² *Ред.* — Представленная в докладе в развернутом виде трактовка Хомяковым догмата об Искуплении очень наглядно демонстрирует «радикально протестантский» характер его богословствования (несмотря на то, что ему самому казалось, будто он противопоставляет протестантам «химически чистое православие») — в том смысле, что он считал возможным интерпретировать сверхразумные истины Откровения по одному своему разумению (что также весьма занято в связи с его решительной критикой религиозного рационализма).

Учение о Церкви: Церковь как духовный органон

Экклезиология Хомякова — наиболее ценная и общепризнанная часть его богословия¹. Мы уже подчеркивали главную заслугу Хомякова перед Православием в том, что он попытался преодолеть западно-схоластическое понимание Церкви, широко представленное в русском академическом и школьном богословии. По словам Ю. Ф. Самарина, «Хомяков выяснил идею Церкви; в той мере, всегда неполной, в какой вообще живое явление поддается логическому определению; он выразил эту идею точно, строго, в форме, так сказать, стереотипной, к которой нельзя ничего прибавить и от которой нельзя ничего урезать»². Посмотрим, насколько верна эта оценка Самарина.

Л. П. Карсавин заметил, что учение о Церкви — наименее догматически разработанный раздел православного богословия, в силу чего оно особенно часто подвергается сомнительным или еретическим толкованиям³. Действительно, в богословской литературе существует точка зрения, что относительно слабо развитая экклезиология Отцов Восточной Церкви в значительной степени объясняется тем, что они заостряли свое внимание на христологии и еще больше на пневматологии, усматривая Церковь во Христе и в Духе Святом, а не в ее экклезиологическом бытии как таковом. Однако в этом как раз и проявляется своеобразие православно-христианского учения о Церкви: понятие Церкви не мыслится здесь вне связи с Христом и Святым Духом, и церковная социология как таковая в чис-

¹ Существует, правда, крайняя точка зрения и в этом вопросе, согласно которой повышенный интерес Хомякова к экклезиологической тематике в целом не характерен для святоотеческой традиции и представляет собой отклонение от нее в сторону католической теологии. Так, С. Н. Трубецкой усматривает это отклонение «в преувеличении учения о Церкви, превращении ее в основной догмат вероучения». (См.: *Трубецкой С. Н. Собр. соч. в шести томах. Т. I. М., 1907. С. 446*).

² Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. в восьми томах. С. 112.

³ Карсавин Л. П. А. С. Хомяков. С. 367.

том виде здесь практически отсутствует. В работах православных богословов XX в.: о. Георгия Флоровского, о. Н. Афанасьева, В. Н. Лосского, о. Иоанна Мейендорфа, о. Думитру Станилое и др. — эти особенности православной экклезиологии получили четкие догматические очертания, позволяющие в полной мере оценить вклад Хомякова в этот раздел богословской науки.

В учении о Церкви принято выделять два взаимосвязанных аспекта: христологический и пневматологический. Церковь есть одновременно и Тело Христово, и полнота Духа Святого. При этом единство Тела относится к природе, «единому человеку во Христе»; полнота же Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом, человек по своей природе является частью, одним из членов Тела Христового, но как личность он есть существо, содержащее в себе целое. Как отмечает В. Н. Лосский, «Церковь не только единая природа в Ипостаси Христа, она, также, множество ипостасей в благодати Святого Духа. Причем, эта множественность может осуществляться только в единстве»¹.

В свете этих догматических положений учение Хомякова о Церкви предстает как типично «пневматологическая» экклезиология. Если воспользоваться понятиями, обозначающими названия работ двух виднейших русских экклезиологов XX века — прот. Николая Афанасьева и прот. Георгия Флоровского, — то в понимании Хомякова Церковь является прежде всего «Церковью Духа Святого», а не Церковью «Тела Живого Христа». Согласно Хомякову, Церковь была создана и непрерывно создается реальным и непосредственным присутствием Духа Святого. «Полнота Духа Церковного не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает Сам

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 131, 137.

Себя и не может не знать»¹. «Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно: в Писанье, Преданье и в деле... Не лица и не множество лиц в Церкви хранят Преданье и пишут. Но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». Согласно Хомякову, «каждое действие Церкви направляется Духом Святым»².

Вместе с тем христологический аспект экклезиологии Хомякова выявлен довольно слабо и имеет весьма существенные отклонения от православного догмата. Эти отклонения обусловлены тем, что Хомяков, в силу принятия тезиса о природной ограниченности твари, отказывает отдельному человеку в причастности к Телу Христову. По Хомякову, отдельная личность не может быть «сотелесной» Христу и обладать всей полнотой богочеловеческой соборности. В этой связи в экклезиологии Хомякова становится невозможным понимание Церкви как Богочеловеческого Тела. Требуется определенных оговорок и понимание Хомяковым Церкви как «Тела Христова», которое можно встретить и в его ранней работе «Церковь одна» и в более поздних полемических сочинениях³. Если строго придерживаться центрального положения хомяковского богословия об ограниченности тварной (человеческой) природы, «то Тело Христово» следует понимать не как личную «сотелесность» Христу каждого верующего члена Церкви, означающую наше единство со Христом по природе, а как «духовную связь», объединяющую верующих в духе Истины и Любви. Тем самым «Тело Христово» понимается здесь не как Богочеловеческое Тело, а как духовное, спиритуальное тело.

Положение о «тварной ограниченности» определяет также и евхаристический план экклезиологии Хомякова. Таин-

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 47.

² Там же. С. 8, 9.

³ Там же. С. 5, 93, 171.

ство Евхаристии не спасает христологический догмат, ибо, согласно Хомякову, соборность не становится достоянием личности, и отдельный человек не может быть «сотелесен» Христу даже через таинство евхаристии. Правда, Хомяков говорит и о «телесном единстве со Христом». «Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и телом и кровью, дабы единение было полное и не только духовное, но и телесное»¹. Однако «это телесное единение» выступает у Хомякова не в личной, а в соборной форме: «Церковь, соединяющая всех своих членов в телесном причастии своему Спасителю — вот смысл Евхаристии», — подчеркивает он².

В чем же в таком случае своеобразие и ценность учения Хомякова о Церкви? Идея единства Церкви вряд ли может претендовать на оригинальность, так как формула «шестиричного единства» (единство тела, единство главы, единство духа, единство веры, единство благодати и единство упования) заучивалась в русских семинариях по латиноязычным учебникам еще с начала XIX в. Разделение Церкви на «видимую» и «невидимую», «земную» и «небесную» тоже вряд ли можно считать догматическим достижением — напротив, в этом можно даже усматривать проявление своего рода «эклизиологического несторианства». Сильная сторона экклизиологии Хомякова оборачивается здесь ее слабостью. Делая акцент на духовном единстве Церкви, Хомяков игнорирует тот факт, что и, как организация на земле, Церковь остается Богочеловеческим организмом: «видимая» Церковь не является внешней к Ее невидимой духовной сущности. Община, возглавляемая епископом, обладает всей полнотой Святого Духа, и в качестве социального организма является полным Телом Христовым, которому присуще Божественное свойство разделяться неразделимо, оставаясь целым в каждой своей части. «Согласно учению о кафоличности Церк-

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 15.

² Там же. С. 100.

ви, ее единство является абсолютным: нет видимой и невидимой церкви, земной и небесной, а есть единая Церковь Божия во Христе, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной церкви с ее Евхаристическим соборанием»¹. При этом невидимая церковь полностью проявляется в видимой, а видимая выявляет невидимую. Это становится возможным в силу того, что местная церковь, пребывая в эмпирической действительности, не включает ее в себя, ибо она не от «века сего».

На наш взгляд, непреходящим экклезиологическим открытием Хомякова явилась его идея об органическом единстве экклезиологии и гносеологии, способствующая пониманию Церкви не только как духовного организма, но и как духовного органа, т. е. метода и критерия постижения Божественной истины, обоснования соборности познания на основе Церковного опыта. В этом смысле экклезиологию Хомякова можно определить как «теологию откровения», а богословие в целом как тождество учения о Церкви и учения об откровении на его высшей ступени. Не случайно одно из главных определений Церкви, данных Хомяковым, гласит: «Церковь есть откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви христиан»².

Нравственная целостность веры

Итак, соборное богословие Хомякова органически выливается в соборную гносеологию. Как пронизательно заметил Ю. Ф. Самарин, Хомяков «поднял голос не против вероисповеданий латинского и протестантского, а против рационализма, им первым опознанного в начальных его формах, латинской и протестантской»³. И главным оружием борьбы с рационализмом явилось прояснение и обоснова-

¹ Прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Рига, 1994. С. 287.

² Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 172.

³ Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. в восьми томах. С. 10.

ние глубинного православно-христианского смысла веры. Заслуга Хомякова состоит в том, что он сумел обосновать духовную и жизненную целостность веры, выявить ее объективные источники, отсекающие возможность субъективных сомнений и придающие вере абсолютную достоверность «невидимого факта». Для Хомякова вера превышает религии, ибо, как он писал в работе «По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», если религия есть человеческое установление, то вера — начало Богочеловеческое: «Религия может соединять людей, но только вера связует людей не только друг с другом, но еще и с ангелами и с самим Творцом людей и ангелов»¹.

Хомяков не отрицает определенного логического компонента веры. Вера — это не только акт благодати, но в то же время и акт человеческой свободы, свободы разума, что делает неизбежным предварительное исследование предпосылок и оснований веры. Хомяков допускает «право исследования данных, на которых зиждутся вера и ее тайны». Однако это исследование не должно подменять собой живую веру, превращаясь тем самым в «таинство рационализма». Согласно Хомякову, вера всегда есть следствие откровения; она есть полагание факта невидимого, проявляемого в факте видимом. Но вера не есть чисто логическое и рациональное полагание. «Она не есть факт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истину откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь»².

Состояние подлинно христианской веры характеризуется, по Хомякову, двумя основными свойствами. Во-первых,

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1911. С. 243.

² Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 50.

вера есть проявление и действие всего духовного мира человека; она есть «постижение и изволение в их внутреннем единстве». Из этого Хомяков делает принципиальный вывод о том, что «вера есть начало, по существу своему, нравственное». Как только вера отвергает свою нравственную основу, она сходит на почву рационализма. Во-вторых, вера есть объективное, соборное качество. Согласно Хомякову, вера в отдельном человеке, подверженном греху, всегда субъективна и потому чревата сомнением. «Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собою, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она сама была бы частью и частью живою, неотъемлемою, ибо несомненно веришь только тому миру, которому принадлежишь сам»¹. Хомяков полагает, что критерий объективности мира как условия подлинности веры заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальной объективностью органического и живого мира. Это и есть то «святое единство», закон которого — «не абстракт, не что либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — Сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь»².

Характерно, что для Хомякова понятия веры и сомнения исключают друг друга. Истинная вера не знает сомнения. Наличие же сомнения означает, что человек находится на стадии субъективного верования (или «веренья» по терминологии Хомякова), т. е. частного логического мнения о предмете веры.

Эти свойства истинной веры — нравственная целостность и духовная объективность — позволяют увидеть принципиальные отличия православно-христианского понимания веры от ее субъективно-рационалистических толкований. Так, известный протестантский теолог Пауль

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 157.

² Там же.

Тиллих пишет: «Никто не может сказать о себе, что он находится в ситуации веры... Каждый одновременно и вовлечен и отчужден; он всегда и в вере, и в сомнении»¹. Несмотря на экзистенциальный контекст веры, последняя, в силу своего субъективного источника, не способна вырваться из круга сомнений и вынуждена растворять себя в «предельной религиозной заботе».

Подводя итог своему «исследованию в области веры», Хомяков делает вывод, что вера есть Дух Святой, налагающий свою печать на «веренье». Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она не является достоянием человека, пребывающего в своей одинокой субъективности. «Она дана была единожды на все века апостольской Церкви, собранной в святом единении любви и молитвы».

«Теология откровения»

Богословие Хомякова достигает своей высшей точки в учении об Откровении, которое представляет собой синтез соборной экклезиологии и соборной гносеологии. «Христианство имеет и учительство в логической форме, — подчеркивал Хомяков, — которое мы называем «теологией», но это не более как ветвь учительства в его целостности. Отсекать ее — тяжкое заблуждение; отдавать ей исключительное предпочтение — глупость; полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, — ересь, ибо тем самым создается новое, небывалое таинство — таинство рационализма»². В свете этой мысли «Теология откровения» Хомякова максимально приближается к образцу «цельного» христианства, ибо соединяет в себе учительство в логической форме с опытом Божественного Откровения, которое определяется всей полнотой церковной жизни.

«Теология откровения» Хомякова, безусловно, стоит в одном духовном ряду с «Философией откровения» Ф. Шел-

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. I–II. М.-СПб., 2000. С. 18.

² Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 51–52.

линга, которого сам Хомяков в письме к Ю. Ф. Самарину «О современных явлениях в области философии» назвал «воссоздателем целостности духа». И в том, и в другом случае речь идет о попытке создания метарациональной концепции знания, включающей в себя все возможные элементы познавательных связей между субъектом и объектом: логические, интуитивные, мистические, жизненные и т. д. В сравнительном плане «Теология откровения» Хомякова выражает собой более конкретный и объективный опыт соединения «видимого» и «невидимого» уровней реальности, чем «Философия откровения» Шеллинга.

Хомяков исходит из той предпосылки, что теология откровения должна строиться на соответствующем духовном фундаменте постижения божественных истин. Это не может быть философский опыт познающего субъекта и его логическое отражение, на котором основана философия откровения Шеллинга¹, но соборный, церковный, металогический опыт, поскольку, согласно Хомякову, сами по себе «Бог» и «Божественное» невыразимы; слово человеческое не в состоянии ни определить, ни описать их; оно есть только знак, более или менее условный, способный возбудить в разуме мысль или порядок мыслей, соответствующих реальности Божественного мира.

Чтобы выйти за рамки ограниченного смысла слов, выражающего сущность Божественного, необходим особый духовный опыт и особенное состояние духа. Прежде всего, слова, которыми выражаются знания о мире Божественном, могут быть понятны только для того, «чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира». «Если сами эти понятия, — замечает Хомяков, — недоступны человеческой мысли, пребывающей в уедине-

¹ Общую ошибку всей школы немецкого идеализма Хомяков усматривал в том, что «она постоянно принимает движение понятия в личном сознании за тождественное с движением самой действительности (всей реальности)».

нии своей личной немощи и порочности, а постигаются только Духом Божиим, который открывает их нравственному единству христианского общества, то естественно, что и слова, служащие им выражением, представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет живую принадлежность организма Церкви»¹.

В связи с этим слово в системе теологии откровения приобретает особую природу: оно становится Словом — Преданием, Словом, вмещающим в себя целостность смыслов бесконечной идеи. «Церковь унаследовала от блаженных Апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться. Слово Церкви видоизменяется в свидетельство бесконечности идеи: иначе это слово было бы не более как вещественным отголоском, отзывающимся из века в век, но ничего не выражающим»².

В чем же, согласно Хомякову, состоит конкретное содержание Откровения? В основе Откровения лежит некое таинственное начало, которое Хомяков обозначает как «нравственное существо Бога», которое постепенно являет и открывает Себя миру. Хомяков различает три этапа Откровения: онтологический, нравственный и экклезиологический, причем первый этап есть, преимущественно, Откровение Бога Отца; второй — Откровение Бога Сына, а третий — Откровение Духа Святого.

На первом — онтологическом — этапе Бог открывает Себя созданным существам «целым миром природных явлений, ощущаемых или осознаваемых»; но это, согласно Хомякову, есть как бы частное и внешнее откровение Божественной Благодати, Премудрости и Всемогущества. Нравственное «существо Божие» оставалось здесь еще закрытым и непостижимым для тварных созданий. Некоторые из них вольным действием своей свободы возмутились

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 185.

² Там же.

против Творца, — то были падшие ангелы; другие, поставленные в положение низшее, удалились от Него действием, хотя и также свободным, но вызванным искушением извне. Согрешившие человеческие создания, будучи не столь виновны как падшие ангелы, получили обетование искупления и прощения. Таковы, по мысли Хомякова, содержание и смысл первого, онтологического этапа Откровения.

На втором — нравственном этапе Откровения — Бог снова являет себя твари, на этот раз в Сыне Человеческом, и это Богоявление было намного полнее первого. Чего не могла поведать неизмеримость Божественного творения, было открыто в тесных границах человеческого естества. «Божие Слово явилось здесь как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо»¹. Это «нравственное существо», по мысли Хомякова, не могло быть открыто ни в неразумном творении, ни в духовной природе ангелов, ни в самом человеке, созданном по образу и подобию Божию, но было явлено только Словом Божиим, воплотившимся в человеческой природе. Вся парадоксальность данного понимания нравственной сущности Бога состоит в том, что нравственное начало выступает здесь в качестве такого атрибута Божественной природы, который Бог вообще не передает творению, но только приобщает его к нему. Нравственность оказывается здесь абсолютно Божественным, а не человеческим качеством.

Что означает приобщение к «нравственному существу Бога» как центральная ось теологии откровения Хомякова? Явление Богочеловека как «единственного нравственного существа» олицетворяет собой высшие законы бытия: закон любви, закон принятия чужих грехов, закон непротivления злу, закон добровольной жертвы. Все эти законы определяют, прежде всего, поведение Богочеловека, состав-

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 93.

ляют основу Богочеловеческой этики. Они не могут служить мерой поведения отдельного человека, в силу его ограниченной тварной природы. Богочеловеческая этика имеет совершенно иной масштаб и иной механизм мотивации: двуприродное и единоипостасное основание; две воли — Божественную и человеческую, находящиеся в определенном динамическом взаимодействии, и постоянно пребывающие в фокусе Божественного самосознания (ипостаси). В богословии Хомякова нет места личной нравственной святости, личному совершенству и личному обожению, т. е. возможности личной реализации евангельских заповедей Христа. Соответственно, для него как бы не существует и опыта личной святости и личного обожения. Это тем более удивительно, что в одно время с ним преп. Серафим Саровский являл в своей жизни чудеса стяжания Духа Святого. Однако Хомяков вовсе не считает нравственные заповеди Христа неосуществимыми в принципе. Они могут быть реализованы только в соборном Богочеловеческом общении, которое возможно только на почве единой Церкви как полного и окончательного Откровения Божиего в ипостаси Святого Духа, соединяющего людей с Богом, друг с другом и с ангелами. В этом и состоит смысл третьего, соборного, этапа Откровения, способствующего наиболее полному приобщению человека к «нравственному существу» Бога. Необходимым условием такого приобщения является преобразование отдельного человека в «соборную личность»: силою своей веры и своей любви к Спасителю человек отрекается от своей личности, греховной и злой, и облекается в святость и совершенство своего Спасителя. «Соединенный таким образом со Христом человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила»¹.

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 93.

В этой точке «теологии откровения» Хомякова достигается тождество учения о Церкви и учения об Истине: соборная экклезиология сливается с соборной гносеологией, образуя своего рода «*соборную этику*». В основе этого слияния лежит все то же тварное несовершенство личности. Характеризуя способность человеческого познания в плане постижения истин Откровения, Хомяков отмечает, что полное, живое сознание как условие такого постижения требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека; человек же — «творение слабое и шаткое, ленивое умом и дряхлое волею, постоянное игрище страстей своих и чужих, жертва всякого соблазна, не может почти никогда удерживать душевного согласия. При всякой душевной тревоге и нарушении внутренней целостности образ живого сознания замутняется и искажается. Тогда якорем спасения и опоры становится частное логическое сознание, которое, при всей своей неполноте, имеет резкую твердую определенность, неподвластную страсти, вследствие самой своей отвлеченности»¹.

Переход от «частного, логического» сознания к «полному, живому» сознанию может быть осуществлен только на пути преобразования личного начала в соборное, укорененное в высшей форме Богочеловеческой соборности — Церкви. Именно в силу этого Церковь, согласно Хомякову, призвана не только к спасению душ, но и к хранению Истины во всей ее целостности и чистоте.

¹ Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. II. С. 241.