

М. В. Медоваров

НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Н. И. ЛОБАЧЕВСКОГО,
НИЖНИЙ НОВГОРОД, РОССИЯ

Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления

Аннотация. Рассматриваются вехи историографии наследия А. С. Хомякова с конца XIX в. до наших дней. Приоритетное внимание уделено трудам, имеющим самостоятельную теоретическую, концептуальную ценность. Демонстрируются особенности первых трудов о Хомякове в 1870–1880-е гг. с особым вниманием к его религиозным взглядам. Проанализированы первые попытки указать на важность социально-политических позиций мыслителя. Рассмотрены существенные особенности работ Ю. Ф. Самарина, А. В. Горского, В. С. Соловьёва, П. И. Линицкого, Н. П. Колюпанова, К. Н. Леонтьева, В. Н. Ляковского, Е. А. Лебедевой. Показано, что на раннем этапе взгляды Хомякова подвергались сомнению со стороны Соловьёва, Леонтьева, Линицкого как не вполне православные. Вместе с тем в 1890–1900-е гг. начинается волна апологетических монографий и статей о Хомякове, канонизирующих его образ как «учителя Церкви» (книги Колюпанова, Ляковского и Лебедевой). Проанализированы фундаментальные труды о Хомякове начала XX в., принадлежащие В. З. Завитневичу, Н. А. Бердяеву, П. А. Флоренскому, Б. Щеглову. Трёхтомный труд Завитневича явился скорее компилятивным сводом биографических сведений, чем самостоятельным апологетическим произведением, и подвергся плодотворному критическому обсуждению со стороны Флоренского и Бердяева. Монография Щеглова, изданная в 1917 г. и оставшаяся незавершённой,

подвела итог дореволюционному этапу исследований взглядов А. С. Хомякова. Представлен очерк истории изучения хомяковского наследия в Русском Зарубежье. Даны оценки апологии Хомякова в работах о. Георгия Флоровского и Н. М. Зернова. Показано принципиальное значение работы польского исследователя А. Валицкого как поворотного момента в историографии Хомякова. Рассмотрены особенности монографий советских историков 80-х гг. Оценён их вклад в прояснение социально-экономической позиции Хомякова, его участия в крестьянской реформе, его специфического положения между консервативным самодержавием и умеренной либеральной оппозицией. Продемонстрирована непоследовательность и невнятность терминологических определений социально-политической позиции Хомякова у советских исследователей, достигавшая критических размеров в теории Янковского о «патриархальной либеральной утопии» славянофилов. Уделено внимание изменению акцентов в российских и зарубежных работах о Хомякове постсоветского периода. На основании анализа статей 2019–2021 гг. сделаны выводы о современных тенденциях развития истории изучения наследия Хомякова.

Ключевые слова: славянофильство, А. С. Хомяков, русский консерватизм, общественная мысль России, славянофильское богословие.

Для цитирования: Медоваров М. В. Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 116–154. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-116-154

Было бы естественно ожидать, что обширное наследие А. С. Хомякова — признанного лидера славянофильства и разносторонне талантливого общественного деятеля — за полтора столетия обзавелось обширной традицией его исследований. Однако обращение к историографии показывает, что это предположение не оправдывается. Оказывается, что все монографические исследования о Хомякове (не о славянофилах в целом) вышли лишь в промежуток 1897–1944 гг. в количестве шести работ. С тех пор специальных книг о Хомякове историческая наука не знала. Это не единственная неожиданная трудность на путях восприятия его наследия: часто исследователи плохо знали труды своих предшественников

либо по политическим причинам были вынуждены обходить некоторые из них стороной, всякий раз заново по первоисточникам начиная рассуждения о Хомякове. Можно сказать, что цензурные злоключения, преследовавшие мыслителя при жизни, продолжались в судьбе изучавших его специалистов. Вот почему многое в сочинениях Хомякова до сих пор остаётся спорным и не общепризнанным в исторической науке.

Целью настоящего обзора является рассмотрение не всех существующих, но основных, знаковых вех исследований Хомякова. В центре нашего внимания будут те работы, которые далеки от нейтрального изложения взглядов мыслителя и претендуют на концептуальность авторов, на выдвигание ими теорий о месте Хомякова в общественно-политической жизни России середины XIX в. За пределами нашего внимания вынужденно остаются многочисленные фактологические работы, не претендовавшие на теоретическое осмысление своего предмета, а также широкий спектр филологических, литературоведческих исследований о славянофилах (от А. Н. Пыпина до В. А. Кошелева).

Как известно, Хомяков занимался и богословием, и общей философией (онтологией и гносеологией), и философией истории, и конкретными проектами освобождения крестьян, и техническими изобретениями. Неудивительно, что историки, писавшие о нём, успевали рассмотреть не все аспекты его творчества сразу.

Для историографии второй половины XIX — начала XX в. характерно повышенное внимание к религиозным, особенно экклесиологическим воззрениям Хомякова. Следует учитывать, что он был вторым после А. С. Стурдзы русским богословом XIX в., написавшим апологию православия против католицизма. Как и Стурдза тридцатью годами ранее, он смог издать свою апологию только на французском языке за рубежом. По-русски статьи Хомякова о Церкви были напечатаны лишь посмертно, в 1868 г., причём в Берлине. Когда же в 1879 г. они впервые были изданы в России, то синодальная цензура на первой странице добавила унижительное для покойного автора примечание: «Неопределённость и неточность встречающихся в нём некоторых выражений произошли от неполучения автором специально-богословского образования». Это примечание пришлось перепечатать П. И. Бартеневу и в 1886 г. при издании полного десяти томного собрания сочинений Хомякова. Оно продолжало висеть дамокловым мечом над всеми хомяковскими изданиями вплоть до 1905 г. и оказывало заметное влияние на восприятие

их содержания. Например, скончавшийся в 1875 г. ректор Московской духовной академии протоиерей Александр Горский в своих черновых заметках о Хомякове, опубликованных только четверть века спустя, демонстрировал непонимание по недоразумению смысла некоторых хомяковских фраз о сущности и устройстве Церкви (Горский 1900; Щеглов 1917: 126–128).

Наибольший резонанс в истории русской религиозной мысли и восприятия Хомякова вызвало многократное переиздававшееся предисловие Ю. Ф. Самарина к его богословским трудам, написанное в декабре 1867 г. Первоначальный краткий вариант этого произведения будет опубликован посмертно. В данном предисловии Самарин выдвигал тезис о том, что Хомяков всей душой жил в Церкви и дышал ею, в отличие от большинства формально православных, он «выяснил идею Церкви в логическом её определении» (Самарин 1895: XXVII), что позволило ему взглянуть на католичество и протестантство «сверху» и воспринять их как разновидности единого рационалистического уклона (Самарин 1895: XXII–XXXVI). Наконец, исследователь настаивал на том, что школа православного богословия долгое время отсутствовала как таковая, ограничиваясь вялыми отбиваниями от нападков со стороны западных конфессий, и только Хомяков реставрировал православие именно как школу теологической мысли. Наиболее жаркие дискуссии в обществе вызвала фраза Самарина о том, что Хомяков — «учитель Церкви» в самом прямом значении слова (Самарин 1895: XXXVI).

Публикация сочинений Хомякова с самаринским предисловием в 80-е гг. XIX в. вызвала в 1889 г. острую критику со стороны Владимира Соловьёва, считавшего, что Хомяков в полемических целях противопоставлял недостаткам реального католицизма достоинства не действительности русского и восточного православия, а лишь вымышленного, идеального православия (Соловьёв 1989^а: 440–443; Соловьёв 1989^б: 505). По его словам, «Хомяков предпочёл проповедовать Западу свой отвлечённый идеал Церкви так, как будто бы этот идеал у нас был осуществлён» (Соловьёв 1989^б: 505). Хомяковские обвинения католицизма одновременно в рационализме и в принципе бездумного послушания авторитету Соловьёв считал противоречащими друг другу. В статье В. С. Соловьёва поражает её развязный тон и едкие оскорбления давно умершего Хомякова, похожие на те резкие характеристики, какие давал ему С. М. Соловьёв — отец философа. Критик отрицал сам факт существования

в России богословской школы Хомякова и называл его «учителем церкви (славянофильской)», а не православной (Соловьёв 1989^a: 440), по поводу чего вступил в острую полемику с Д. Ф. Самариным (Соловьёв 1989^b: 504). Лишь в отношении социально-политических взглядов Хомякова Соловьёв выражал одобрение, указывая на то, что тот усматривал достоинства русского характера не в племенных особенностях, а только во влиянии на народ православной веры (Соловьёв 1989^a: 497–498).

Нападки Соловьёва на хомяковское учение оказались одновременными с такими же выступлениями со стороны православных консерваторов. В 1882 г. критические замечания на данную тему высказал профессор Киевской духовной академии П. И. Лينيцкий (Линицкий 1882; Лينيцкий 2012: 31–51). Пересказав самаринское предисловие к трудам Хомякова и собственные заметки мыслителя о рационализме католиков и протестантов, Лينيцкий попытался вскрыть логику хомяковской критики, согласно которой подмена полноты жизни логическими абстракциями неизбежно породила и католический, и протестантский уклон в христианстве. Исследователь подчеркнул, что Хомяков не разделяет Писание и Предание, тем самым выходя за пределы западных конфессий. Критика Линицкого сводилась к тому, что Хомяков односторонне считал Церковь только организмом, забывая, что наряду с этим она всё-таки и учреждение (Линицкий 2012: 46), и фактически закрывая католикам и протестантам путь к действительному осознанию своих заблуждений и воссоединению с православием (Линицкий 2012: 51). Сам славянофильский идеал духовной гармонии автор объявлял нехристианским, противопоставляя ему постоянную внутреннюю борьбу на пути усовершенствования, и притом отнюдь не доступную простому народу (Линицкий 2012: 251). Линицкий утверждал, что Хомяков «не совсем правильно понял идею Церкви» и что называть его «отцом Церкви» или «первым православным богословом в России» недопустимо (Линицкий 2012: 250). Однако, на наш взгляд, систематической критики хомяковского богословия исследователь не провёл, ограничившись частными комментариями.

Широко известно критическое отношение крупнейшего идеолога русского консерватизма К. Н. Леонтьева к наследию славянофилов, у которых он соглашался взять лишь учение о самобытности России, отвергая их экклесиологию, учение о соборности и любви, их государственно-правовые учения, их увлечение славянским единством. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Леонтьев долгое время знал славянофилов

лишь понаслышке и до 1888 г. практически не был знаком с их сочинениями, обычно огульно высказываясь к слову об ошибках «Киреевских и Хомяковых» или «Хомяковых и Аксаковых». Лишь в процессе своего общения с молодыми мыслителями (Л. А. Тихомировым, И. И. Фуделем, С. Ф. Шараповым) Леонтьев стал читать Хомякова. В июле 1888 г. он предостерегал Фуделя, желавшего изучать и популяризировать ранних славянофилов, от увлечения этим «столь мечтательным и неясным учением» (Преемство 2012: 76). Но даже и после этого Леонтьев начал читать труды И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, К. С. Аксакова, но только не Хомякова (Фетисенко 2016: 38). Вероятно, здесь сказался отрицательный устный отзыв о. Климента Зедергольма о беседах с Хомяковым (Леонтьев 1996: 177, 699). Правда, по вопросу об идеале и реальности в Русской Православной Церкви Леонтьев всё-таки одобрительно ссылаясь на переписку Хомякова с У. Палмером и, следовательно, был знаком с этой частью наследия славянофила (Леонтьев 1996: 188). Он даже отмечал: «Православные убеждения Хомякова известны, и если в богословских сочинениях своих он позволял себе некоторые тонкие уклонения от общепринятых духовенством взглядов, то в жизни он был просто послушным и искренним сыном Церкви» (Леонтьев 1996: 546).

Но по отношению к социально-политическому учению Хомякова Леонтьев был непримирим: «Даже настоящее, глубокомысленное славянофильство переварилось в слабом мозгу огромного страуса в самый простой и грубый европейского стиля эмансипационный панславизм. *Пышные перья* хомяковской своеобразной культуры разлетелись в прах туда и сюда при встрече с жизнью, и осталась, вместо нарядной птицы, какая-то очень большая, но куцая и серая индюшка, которая жалобно клохчет, что ей плохо, и не знает, что делать» (Леонтьев 1996: 342). Временами Леонтьев усматривал в «хомяковском кафтане» переодетый либерализм (Леонтьев 1996: 545), положив начало не оправдавшей себя историографической легенде о либеральной сущности раннего славянофильства.

Лишь в самом конце жизни, в 1891 г., мыслитель резко противопоставил «хомяковское» православие, неортодоксальное и закрывавшее путь к святости, «филаретовскому» православию монашества и иерархии (Леонтьев 1996: 665–666). Характерно, что в том же письме Леонтьев высказал очередную порцию социально-политической критики в адрес Хомякова, недостаточно критиковавшего «всесветную буржуазию»

(Леонтьев 1996: 667–668), хотя наряду с этим всё-таки снова называл себя учеником Хомякова в смысле защиты русской культурной самобытности (Леонтьев 1996: 669–670).

Тем самым отношение Леонтьева к Хомякову оставалось амбивалентным, противоречивым в силу того, что внутренне противоречивым являлось само хомяковское наследие. В одной из своих последних статей, «Славянофильство теории и славянофильство жизни», Леонтьев отметил: «Хомякова надо оставить пока в стороне: всё, что он писал... было высказано около полувека тому назад... Хомяков был, бесспорно, человек и глубокомысленный, и остроумный, и Россию в некоторых отношениях удивительно понимавший. Понимавший её (*в некоторых*, повторяю, отношениях) так, как никто, быть может, её тогда не понимал. Но ему не суждено было видеть не только всех тех ядовитых и гнилых плодов, которые принесли с собою новые порядки (более европейские); но он не дождал даже и до удовольствия полюбоваться на те первые всходы нашего либерализма, которые действительно были свежи, благородны и прекрасны по искренности и здравомыслию своему. Размышляя о недавнем и нынешнем состоянии русского общества и об истинно спасительной *дифференцирующей реакции*, на которую столь мужественно решилось вступить правительство 80-х годов, на Хомякова оглядываться много — нет повода» (Леонтьев 1996: 685). Леонтьев резюмировал: «Я полагаю, что и труды Хомякова и Самарина принесут частию отрицательные, частию же и положительные плоды» (Леонтьев 1996: 701).

Тем не менее Леонтьев всё-таки считал себя преемником Хомякова в главном: «В собственно-культурном смысле я славянофил; и даже имею дерзость считать себя более близким к исходным точкам и конечным целям Хомякова и Данилевского, чем полулиберальных, эмансипационных, всепотворствующих славянофилов *неподвижного* аксаковского стиля» (Леонтьев 1996: 447). Эту точку зрения будут горячо разделять в 1890-е гг. Лев Тихомиров и о. Иосиф Фудель.

Из других правоконсервативных исследователей славянофильства конца XIX в. выделялся Н. П. Колюпанов (в 1840-е гг. примыкавший к московским западникам и лишь позже открывший для себя их оппонентов), который готовил большой труд «Опыт систематического изложения учения славянофилов». Он не был завершён: его фрагменты сразу же после смерти автора в 1894 г. согласно завещанию были опубликованы в журнале «Русское обозрение» под названием «Очерк

философской системы славянофилов». Эта работа основывалась на вышедших к тому моменту сочинениях А. С. Хомякова и И. В. Киреевского (в меньшей степени Ю. Ф. Самарина) и преследовала цель раскрыть их собственно философские воззрения как звено между верой и науками. При этом мысль Хомякова оказалась в центре построений исследователя: «Цельностью убеждений религиозных, умственных и нравственных отличалось учение славянофилов, и самым полным выражением служил ему в своей жизни А. С. Хомяков» (Колюпанов 1894: (7), 22). Колюпанов подчёркивал спиритуалистический и теистический, антигегельянский характер философствования Хомякова, выработавшего собственное учение о веществе, противопоставленное как Гегелю, так и материалистам и атомистам (Колюпанов 1894: (7), 9–14). Правда, критик оговаривался, что «хотя Хомяков и отвергал систему Гегеля, но мыслить он считал себя обязанным по шаблонам его логики, употребляя его терминологию» (Колюпанов 1894: (9), 95), как, впрочем, и все его современники.

Рассмотрев хомяковскую критику гегелевского абстрактного учения о понятии, тождественном с реальностью, Колюпанов указывал: «Не ограничиваясь критикой и общими намёками, Хомяков, единственный из славянофилов, принялся за составление самобытной философской системы; но, к сожалению, она осталась незаконченной» (Колюпанов 1894: (9), 89). набросок этой системы он усматривал в письмах Хомякова к Самарину, а введением в неё исследователь называл психологические исследования Хомякова, в которых тот, однако, ограничился рассмотрением лишь познания, но не восприятия. Колюпанов детально рассмотрел хомяковское учение о сознании и «недосознанности» (бессознательности) (Колюпанов 1894: (9), 90–93), показав, что философ выделял две стадии познания: созерцательную и логико-аналитическую (Колюпанов 1894: (9), 96–98). Субъектом обеих стадий является неразделимое единство разума и воли, именуемое верой (Колюпанов 1894: (10), 560).

Казалось бы, здесь Хомяков с его учением о цельном и живом знании должен максимально отойти от Гегеля, но и в этом пункте Колюпанов усматривает буквальное следование за гегелевской гносеологией, но с заменой её общего «бессубстратного» характера на реалистическое восприятие мира и с дополнением стадии анализа стадиями синтеза и религиозно-целостного восприятия (Колюпанов 1894: (9), 100–104). В конечном счёте Колюпанов настаивал на спиритуалистическом, теистическом, антипозитивистском характере психологической доктрины

Хомякова (Колюпанов 1894: (10), 546) и её уклоне в сторону крайнего волюнтаризма (Колюпанов 1894: (10), 551–559). От детальнейшего рассмотрения категории воли у Хомякова Колюпанов переходил к реконструкции его онтологии и космологии, предполагающей отождествление силы со временем и причинностью, а вещества — с пространством и взаимностью (Колюпанов 1894: (10), 563–565). В познании явлений, однако, по мнению Колюпанова, Хомяков во многом шёл за Кантом и ещё больше — за агностицизмом Паскаля (Колюпанов 1894: (11), 50–53, 56–58). Понимая недостаточность и ограниченность такой точки зрения, Колюпанов критиковал Хомякова за неразличение действительных и вымышленных вещей (что, между прочим, позволяет говорить о славянофиле как предтече феноменологии).

Критик признавал оригинальность предмета своего изучения: «Философская система Хомякова тесно связана с немецкою школой, но стремится исправить её односторонность. <...> Хомяков опередил своё время» (Колюпанов 1894: (10), 550–551). Однако Колюпанов спешил сделать оговорку: «Невозможно отказать Хомякову в тонкости и последовательности анализа. Но приём самого Хомякова есть тот диалектический вывод, который Хомяков осуждал в Гегеле, хотя постановка иных данных привела Хомякова к другому результату. В построении Хомякова метафизика дошла до крайних пределов» (Колюпанов 1894: (11), 60). С современной точки зрения колюпановская трактовка хомяковской гносеологии весьма напоминает феноменологию XX в.: речь в обоих случаях идёт буквально об учении, отрицающем существование вещей вне сознания, не различающем (не вообще, а в интересующем её аспекте) действительное от мнимого и утверждающем реальность всего, что мыслится (Колюпанов 1894: (11), 60). Это объясняется тем, что ум человека с его синтезом разума и воли понимался Хомяковым как неполное отражение божественного ума, для которого в самом деле всё мыслимое становится реальным. Из этого Колюпанов делал вывод об особом сходстве системы Хомякова с учением Шопенгауэра и, к сожалению, прекращал дальнейшее рассмотрение места хомяковской мысли в общем русле славянофильства.

Между тем, если бы исследователь прожил дольше, его работы могли бы осветить более широкий круг проблем. В своей биографии А. И. Кошелёва он, к примеру, уделил немало страниц ранним годам Хомякова, указав на его разногласия с шеллингианцами-любомудрами (Колюпанов

1889: 150–161) и очень ярко подчеркнул социальный аспект творчества Хомякова как продукта мышления помещика, постоянно жившего в среде крестьян (Колюпанов 1889: 168–169).

В 1896 г. в «Русском архиве» было опубликовано почти двухсотстраничное монографическое исследование В. Н. Ляковского (православного педагога, близкого к С. А. Рачинскому) о Хомякове. Уровень его концептуальности невелик. Автор сам называл себя учеником Хомякова и ставил своей целью изложение его биографии и взглядов такими, какими они были «на самом деле», с беспристрастной оценкой (Ляковский 1896: 337–340). При этом Ляковский чётко обозначал свою точку зрения, согласно которой русские консерваторы конца XIX в., вышедшие из школы М. Н. Каткова, — такие же западники, как и либералы, в то время как славянофилы стоят вне шаблонов тех и других и остаются непонятыми.

Первая часть труда Ляковского сводилась к агиографическому изложению событий жизни Хомякова с особым акцентом на его личных качествах (Ляковский 1896: 341–402), начиная с его «старорусского воспитания» и до обстоятельств кончины. Поразительно, что участие мыслителя в кружке Любомудров Ляковский почти обошёл стороной, ограничившись упоминанием пары имён. Применительно к славянофилам назывались лишь внешние обстоятельства их деятельности, сочинениям Хомякова давалась лишь общая характеристика, хотя его богословские статьи автор называл «подвигом исповедания» (Ляковский 1896: 390–391). Особый интерес представляют сведения, что мать Хомякова в 40-е гг. осуждала его «за либеральный и протестантский образ мыслей, бороду и нежелание служить» (Ляковский 1896: 367).

Вторая часть труда Ляковского представляла собой свод выписок из сочинений Хомякова (с указанием источников), сгруппированных в тематические разделы: об истории человечества, Церкви, о народности, христианской жизни, чертах истории России, задачах русского просвещения и образования на будущее (Ляковский 1896: 405–502). Особое внимание уделялось защите идеала бессловности в допетровской России и критике петровского отчуждения образованного класса от народа. Замечания самого Ляковского были минимальны и сводились к тезису о единстве «системы» взглядов Хомякова, основанном на его учении о Церкви, и о необходимости сознательного, рефлексивного усвоения народных начал (Ляковский 1896: 403–404, 505–507). Исследователь

приводил некоторые критические мнения современников о Хомякове и вместе с тем подчёркивал, что славянофильство живо и продолжает своё развитие даже в конце XIX в. (Лясковский 1896: 502–504, 508–510).

В 1897 г. Санкт-Петербургское Славянское благотворительное общество издало небольшой обзорный труд Е. А. Лебедевой о Хомякове, носивший не менее апологетический характер, чем работа Лясковского. Монография Лебедевой во многом была отмечена печатью острой полемики с В. С. Соловьёвым и А. Н. Пыпиным (Лебедева 1897: 28–32, 58–62). Взгляды Лебедевой вписывались в русло тезисов Л. А. Тихомирова и И. И. Фуделя о славянофилах 1840-х гг. как первом фазисе русского самосознания, «начинателем» и «двигателем» которого автор считала Хомякова (Лебедева 1897: 7). Признавая отсутствие систематичности в хомяковской философии и богословии (Лебедева 1897: 6), ограничиваясь кратким упоминанием учения мыслителя о разумной воле в противовес гегелевскому рассудку (Лебедева 1897: 35–36), Лебедева превозносила его как энциклопедиста (Лебедева 1897: 20–21), для которого характерны «гармония мысли, равновесие синтеза и анализа» (Лебедева 1897: 63). Значительное внимание уделялось лирической поэзии Хомякова (Лебедева 1897: 45–57), но акцент всё-таки делался на его понимании народности как обязательной формы общечеловеческого содержания жизни (Лебедева 1897: 24–27) и призывах к русским самостоятельно осваивать плоды западноевропейской образованности (Лебедева 1897: 41–44). «Он с сознательной энергией трудился над пробуждением русского самосознания», — отмечала Лебедева (Лебедева 1897: 23), приходя к выводу, что школа Хомякова «не есть школа, это — слово о себе русского самосознания, это сама Русь в своих лучших и истинных сынах» (Лебедева 1897: 64).

Среди апологетов богословских и философских идей Хомякова на рубеже XIX–XX вв. особо выделялся В. З. Завитневич, более двадцати лет писавший свой трёхтомный труд о первом славянофиле. Задачей своего исследования он называл развеивание мифов о славянофильстве, защиту Хомякова от обвинений в национализме и гегельянстве (Завитневич 1902: II–V). Свою книгу Завитневич считал первым подлинно научным трудом о славянофильстве (Завитневич 1902: VIII). И хотя исследователь успел написать почти 1800 страниц, так и не окончив задуманное, среди множества сфер интересов Хомякова он на первое место поставил богословские и церковные вопросы (их рассмотрение занимает

половину второй книги первого тома и две трети второго тома). Правда, при этом он уделял непропорционально большое внимание англиканскому вопросу и переписке с Палмером (Завитневич 1902: 1052–1250) и совершенно ничтожное — таким важнейшим пунктам философской системы Хомякова, как учение о воле (Завитневич 1902: 1421–1422; Завитневич 1913: 23–33) или критика Гегеля (Завитневич 1913: 9–21). Из социально-экономических вопросов особого упоминания заслуживает поддержка Завитневым принципиального вывода Хомякова об отсутствии в России частной собственности на землю и неотъемлемых правах крестьян (наряду с помещиками) на владение ею (Завитневич 1902: 276–286).

Ещё до выхода второго тома Завитневым и с опорой на первый том его труда Н. А. Бердяев (не менее Завитневым сетовавший на слабую изученность славянофильской мысли) подготовил в 1911 г. монографию о Хомякове — скорее мировоззренческую, чем научно-исследовательскую. «Я постараюсь показать, что Хомяков был гениальным богословом», — обещал философ (Бердяев 1997: 18), назвав своего героя «величайшим богословом православного Востока» за весь XIX век (Бердяев 1997: 19), а внутри славянофильства — «признанным главой школы и... первым её богословом» (Бердяев 1997: 57). Широко известен соблюдаемый Бердяевым принцип историзма: он чётко отделял «бытовую» укоренённость славянофилов в родовом начале своих поместий от «катастрофической неустроенности» начала XX в. И тем не менее в учении Хомякова и Киреевского (которых он не противопоставлял друг другу, считая обоих основателями славянофильства) философ Серебряного века усматривал общее со своей эпохой устремление к свободе.

Наиболее серьёзным и фундированным представляется бердяевское рассмотрение философии Хомякова как преодоления на путях христианства систем не только Гегеля, но и Шеллинга (Бердяев 1997: 106). Хомяковскую философию истории Бердяев признавал «опытом замечательным, почти гениальным» (Бердяев 1997: 129), но тут же критиковал её за отсутствие эсхатологизма. К сожалению, ценность труда Бердяева снижается пристрастными публицистическими штампами, например: «С его учением о Церкви принуждён будет согласиться всякий свободный сын Церкви Христовой, а восстанут против него лишь рабы» (Бердяев 1997: 82). В то же время Бердяев грешил против собственного историзма, обвиняя своего героя в том, что и не могло быть свойственно никому

в ту эпоху: «Как ни велики богословские заслуги Хомякова, как ни дорог он нам, всё же религиозное его сознание было ограничено, сдавлено, неполно. Мало в нём духа пророческого. <...> Религиозность Хомякова была односторонней, исключительно мужественной. Он весь в Логосе, в Логосе мыслил и учил, а не в мировой душе. И ему не передались трепет и тревога мировой души. Ограниченность его исключительно мужского сознания закрывала от него ту апокалиптическую жуть, которой наполнялась мировая душа в новую космическую эпоху, и ту апокалиптическую новь, которая в сознании новой эпохи зарождалась. В Хомякове нет никакой мистической чувствительности» (Бердяев 1997: 93, 95).

Среди тезисов о политических взглядах Хомякова наиболее оригинальным и новым стало замечание Бердяева о том, что «в этом отношении Хомякова можно назвать умеренным славянофилом, наиболее защищавшим культуру. Братья Киреевские, Константин Аксаков были гораздо более крайними» (Бердяев 1997: 151). В противовес консерваторам, пытавшимся обнаружить у славянофилов учение о священности монархии, Бердяев подчёркивал крайне критическое отношение Хомякова к любым формам государственности, приведшее его к убеждению, что «царю принадлежит не право и привилегия власти, а обязанность и тягота власти» (Бердяев 1997: 168). В конечном счёте всё-таки Бердяев относил Хомякова и других славянофилов вплоть до 60-х гг. к либералам. Однако при этом он полностью игнорировал социально-экономическую деятельность мыслителя, отказывался от анализа его участия в подготовке отмены крепостного права.

Общая оценка Хомякова в монографии Бердяева высока: «Мы достаточно ясно обнаружили огромное значение Хомякова для богословия, для философии, для национального самосознания. Всюду положил он основание национальной традиции в русской духовной культуре» (Бердяев 1997: 197). Но если труд Завитневича стал попыткой систематической апологии Хомякова «из центра», а книга Бердяева — опытом критики хомяковского богословия слева, то не заставили себя ждать и более серьёзные нападки на творчество Хомякова справа.

В 1916 г. в запоздалой рецензии редактора «Богословского вестника» о. Павла Флоренского на труд Завитневича (Флоренский 1916; Флоренский 1996) прозвучала острая критика взглядов Хомякова, хотя и высказанная в уважительном тоне: «Хомякову... было бы радостнее

воспринять слово критики, хотя бы и резкое, но освобождающее мысль от оков, наложенных на неё западной философией, чем слышать поддакивания на некоторые собственные тезисы, по меньшей мере двусмысленные. Так говорим мы, веря в благородство его личности и безупречную честность его мысли» (Флоренский 1916: 517). Флоренский отмечал сложность изучения взглядов Хомякова в хронологическом порядке, поскольку многие его статьи написаны случайно, по разным внешним поводам. Вместе с тем, по мнению богослова, эта трудность во многом преодолевается благодаря постоянству взглядов славянофила: «У Хомякова не было или почти не было изменения взглядов; основные углы зрения были ему присущи едва ли не от рождения, образуя самое строение его духовного организма, и рост Хомякова заключался *не* в изменении их, а лишь в осознании и более точном логическом выражении» (Флоренский 1916: 520).

Считая термин «славянофильство» «мало подходящей и уродливой кличкой», Флоренский всё же был вынужден использовать его и находил Хомякова безусловным «идейным центром и руководителем» всех остальных славянофилов (Флоренский 1916: 525). Познание хомяковско-го богословия для Флоренского было ключом к познанию православной церковности вообще. Критиков Хомякова он относил либо к не любящим Церкви, либо к тем, кто ошибочно усматривает у Хомякова её подмену, в то время как в действительности этот мыслитель «весь есть мысль о Церкви» (Флоренский 1916: 525). Тон Флоренского двойствен: с одной стороны, он порицал крайних «государственников» вроде К. Н. Леонтьева, отвергавших учение Хомякова как вредное, с другой — подчёркивал, что богословие Хомякова действительно не было безупречным и в своих нападках на католицизм делало чрезмерные уступки протестантизму, а в нападках на протестантизм — новой атеистической библейской критике (Флоренский 1916: 528).

С этого момента Флоренский начинал употреблять термин «хомяковство» и ставил острый вопрос: «Основал ли он новую школу богословия, наконец, воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его — утончённый рационализм... система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности?» (Флоренский 1916: 528–529). Аналогичным образом о. Павел ставил вопрос «Кем был Хомяков?» применительно к его роли в социально-политической мысли России и развитии русского самосознания, упрекая мыслителя в эгалитаризме и демократизме. По мнению

Флоренского, эти вопросы назрели и перезрели к началу XX в.: «Не тот или другой критик ставит вопрос о Хомякове, а сама жизнь» (Флоренский 1916: 530).

Флоренский не настаивал на том, что его собственный ответ на этот вопрос окажется единственно верным, но всё-таки давал его, и достаточно неблагоприятный для Хомякова. По его убеждению, основоположник славянофильства по типу своей религиозности и пониманию характера Церкви уклонялся в протестантский имманентизм, ещё более выпукло представленный в его теории народного суверенитета и почти руссоистского общественного договора (Флоренский 1916: 534–539). Впрочем, в последнем случае тех же мнений придерживались и И. В. Киреевский, и братья Аксаковы, так что даже в наши дни итальянский исследователь Г. Карпи определял славянофильство через руссоизм, хотя и обошёл при этом полным молчанием труды Хомякова (Карпи 2002).

В противовес славянофильскому подчинению самодержавия воле народа Флоренский настаивал, что «в сознании русского народа... самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры» (Флоренский 1916: 539). Ещё более жёстко и непримиримо о. Павел высказывался о взглядах Хомякова на Евхаристию (Флоренский 1916: 539–546), доказывая законность термина «пресуществление» и лютеранский характер хомяковской позиции по этому поводу (об этом, между прочим, ему приходилось в 1900-е гг. спорить с поздним славянофилом Ф. Д. Самариным, придерживавшимся хомяковских взглядов). Обвинения католиков в рационализме и отсутствии братской любви со стороны Хомякова Флоренский нелицеприятно обратил против него самого, упрекая его в имманентном понимании Бога, в нечуткости к трансцендентному вторжению божественного в нашу жизнь.

Вся эта критика не мешала Флоренскому подчёркивать важность изучения биографии Хомякова, круга его чтения, составить схему семейных связей ранних славянофилов. Тем не менее суровый приговор Флоренского богословским и политическим взглядам Хомякова и книге Завитневича вызвал немалое возмущение у левой части русских религиозных интеллектуалов. В защиту Хомякова выступили уже в 1916–1917 гг. Н. А. Бердяев (впрочем, с рядом критических оговорок) (Бердяев 1989), Н. В. Устрялов (Устрялов 1916) и Б. Щеглов (Щеглов 1917: 127–134), а спустя два десятка лет — Г. В. Флоровский (Флоровский 2009). О других отрицательных отзывах на работу Флоренского приведены данные

в комментариях к её современному переизданию (Флоренский 1996: 755–758). Однако все эти возражения сами несли на себе отпечаток имманентной религиозности и потому оказались весьма уязвимы в силу своей крайней пристрастности и субъективности оценок, хотя безусловно актуальным остался вывод Бердяева: «Нужно признать большой заслугой о. П. Флоренского, что он ясно ставит перед русским религиозным сознанием выбор двух путей» (Бердяев 1989: 579).

Яркую черту под дореволюционной историографией подвела изданная в разгар революции 1917 г. книга Б. Щеглова (Щеглов 1917). Автор глубоко проработал историографию о Хомякове, показав историческую обусловленность и ограниченность отзывов Белинского, Герцена, западников о нём, жёстко критикуя В. С. Соловьёва за некомпетентность в его оценках славянофильства и сурово разобрав трёхтомник В. З. Завитневича, которого Щеглов упрекал в пренебрежении всеми исследованиями его предшественников (Щеглов 1917: 22–40). Признавая частичную правоту некоторых замечаний Флоренского о Хомякове, в ряде случаев Щеглов успешно парировал его выпады и доказывал православность экклесиологии Хомякова, несправедливость большинства (хотя и не всех) обвинений его в протестантском уклоне (Щеглов 1917: 127–134). Впрочем, историк сам был вынужден признать, что библиография трудов о Хомякове с 1860 по 1916 г. крайне скудна: за вычетом некрологов и воспоминаний, в ней насчитывалось менее 20 работ (Щеглов 1917: 22).

Щеглов нестандартно подошёл к личности Хомякова, отметив, что западники именно его (почти единственного из славянофилов) оценивали достаточно низко в моральном плане, как личность (Щеглов 1917: 4–5). Споря с теми, кто считал лидером славянофильства И. В. Киреевского, автор доказывал, что взгляды Хомякова с юности не менялись, а потому он раньше Киреевского стал центром кружка славянофилов и его главным идеологом (Щеглов 1917: 6–9). Щеглов уделил внимание особенностям источниковой работы с сочинениями Хомякова, зачастую слишком туманными, полными употреблённых вразнобой терминов, по цензурным условиям выражавшими мысль едва уловимыми намёками, подчас написанными по случайному поводу (Щеглов 1917: 10–13, 17–20). Всё это зачастую затрудняло понимание взглядов мыслителя его критиками.

Содержание трудов Хомякова Щеглов сводил к основной теме отношения «русской интеллигенции и русского народа», из которой логически

последовательно вытекали проблема России и Запада, поиска русского просвещения и русских «начал» (Щеглов 1917: 16–17). Центральным пунктом хомяковского мировоззрения, а затем и учения всех славянофилов автор считал экклесиологию, учение о Церкви (Щеглов 1917: 36). Фундаментальную ошибку и западников, и Соловьёва Щеглов усматривал в том, что они не вникали в хомяковскую экклесиологию либо не считали её главным в наследии мыслителя. Историк детально разбирал богословские сочинения Хомякова, старательно разъяснял мнимые противоречия между его различными высказываниями, показывал невозможность формально-логического определения Церкви, границы которой устанавливаются лишь критериями единства, свободы и любви (Щеглов 1917: 61–72). Щеглов настаивал, что в сущности хомяковская экклесиология ни в чём не противоречит катехизису митрополита Филарета, просто они раскрывают сущность Церкви в разных формулировках и с разных сторон.

Опровергая соловьёвские обвинения в том, что Хомяков будто бы противопоставлял идеальное православие реальным недостаткам западных конфессий, Щеглов доказывал, что мыслитель везде и всюду сравнивал именно идеальные принципы вероучения католиков и протестантов с православием, а не их земные изъяны. Он утверждал, что Хомякову не представилось случая и возможности специально писать о неканоничности и ненормальности синодального строя русской Церкви в XIX в., тем более что чистоту православного вероучения это не могло затронуть по определению (Щеглов 1917: 73–81). Щеглов признавал многие фактические ошибки в богословских трудах Хомякова, его неправоту в вопросе об отношении Церкви к государству, о Евхаристии, о чудесах, но считал, что в общем и целом взгляды и формулировки Хомякова-богослова вполне православны и точны (Щеглов 1917: 125–134).

Социально-политические и экономические взгляды Хомякова, его оценки России, Запада и иных цивилизаций Щеглов выводил в качестве простых следствий из учения о Церкви (Щеглов 1917: 103–105). Он показывал, что Хомяков наотрез отказывался строить автономную философию права, суда, брака, науки и т. д., сводя их к гетерономным выводам из религиозных, христианских начал (Щеглов 1917: 82–88). Применительно к философии истории этот подход выразился в хомяковской доктрине «иранства» и «кушитства» (Щеглов 1917: 89–93). Исследователь категорически отвергал обвинения Хомякова в отрицании западноевро-

пейской культуры и науки, показывая, что он высоко их ценил и лишь призывал русских учиться у Запада творчески, а не подражательно (Щеглов 1917: 40–49). Несмотря на преувеличенную идеализацию славян, Хомяков всё-таки был чужд какой-либо мысли о порабощении или унижении остальных народов и достоинство русских и славянских «начал» видел не в прирождённых этнических свойствах, а в успешном привитии славянам (наряду с эфиопами) принципов православного христианства (чем не могла похвастаться Византия) (Щеглов 1917: 49–58). Нисколько не идеализируя общественные отношения в допетровской Руси, Хомяков сосредоточил свою апологию на крестьянской общине (Щеглов 1917: 58–60). Общину он считал наиболее удачным примером принципа единства и любви в общественной жизни, конечной точкой которого, по замыслу славянофила, должно было стать воссоединение русского образованного общества с народом (Щеглов 1917: 93–103).

Монография Щеглова включала уникальные разделы с сопоставлениями Хомякова и других мыслителей 1840-х гг. Исследователь парадоксальным образом находил многие серьёзные общие черты во взглядах Хомякова и В. Г. Белинского, в том числе по вопросу о самобытном национальном облике России в будущем (Щеглов 1917: 106–113). Непримиимый антагонизм между ними Щеглов объяснял тем, что Белинский исповедовал теорию «героев и толпы» и глубоко презирал народные обычаи, ценности, фольклор и т. д., считал возможным навязывать народу силой новые порядки, что было неприемлемо для славянофилов. Гораздо больше общего в критической оценке русской культуры и глубокой христианской религиозности, по мнению исследователя, было между Хомяковым и П. Я. Чаадаевым, но их разделило «головное», рассудочное, формальное понимание «басманным затворником» христианства (Щеглов 1917: 114–121). Наконец, наибольшее сходство в вере и взглядах Щеглов обнаруживал между Хомяковым и издателем «Маяка» С. О. Бурачком, но и в этом случае он указывал на заметные расхождения ввиду религиозного и антикультурного фанатизма Бурачка и его крайней идеализации характера русского народа (Щеглов 1917: 122–124).

Монография Б. Щеглова, отмеченная глубоко самостоятельной мыслью автора и постановкой серьёзных проблем в изучении Хомякова, достойно продолжила дело Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского. По своей концептуальности она превзошла компилятивный труд В. З. Завитневича. Следует, впрочем, оговориться, что социально-политические воззрения

Хомякова Щеглов выводил исключительно из его религиозных верований, более того — всю историю общественной мысли рассматривал с подчёркнуто идеалистических позиций. К сожалению, после 1917 г. и вплоть до наших дней трудов такого рода больше не появлялось. Исследование Хомякова на долгое время перенеслось в русскую эмиграцию и лишь после известной журнальной дискуссии 1969 г. о славянофильстве вернулось в Советский Союз в сильно урезанном и подцензурном виде.

Что касается широко известной оценки Хомякова в «Путях русского богословия» Флоровского, где он оказался чуть ли не единственным автором, оцениваемым исключительно положительно (Флоровский 2009: 344–357), то здесь не было сказано ничего нового: о. Георгий Флоровский буквально следовал за самаринской концепцией: «из школы в Церковь» (Флоровский 2009: 361), в очередной раз отмечая постоянство и неизменность взглядов Хомякова. Впрочем, автор всё-таки признавал, что в мировоззрении славянофила имелся «известный повод для тех сомнений, которые так резко сформулировал в своё время о. Павел Флоренский» (Флоровский 2009: 347). Но в целом Флоровский отвергал нападки Флоренского и превозносил Хомякова как свидетеля внутреннего опыта жизни внутри Церкви (Флоровский 2009: 353–354), притом что в своей более ранней статье о славянофилах богослов и вовсе обошёл стороной рассмотрение вклада Хомякова в их учение (Флоровский 1921).

Примечательной вехой в русской эмигрантской историографии стала книга Н. М. Зёрнова, обращённая к англоязычной аудитории, одна из глав которой специально посвящена Хомякову (Zernov 1944: 48–81). Несмотря на то что в ней идёт речь также о славянофилах и западниках в целом, Зёрнов совершенно обошёл вниманием социально-экономический фон взглядов и деятельности своего героя, сосредоточив внимание на его религиозных убеждениях и назвав его «первым оригинальным богословом Русской Церкви» (Zernov 1944: 56). Обращаясь к иностранным читателям, Зёрнов подчёркивал «пророчества» Хомякова о кризисе и деградации Европы, несмотря на всю его любовь к ней и своё относительное англофильство (Zernov 1944: 76–78). Вместе с тем в целом Зёрнов использовал цитаты из Хомякова в основном инструментально, для решения задач собственной богословской системы, вырывая их из исторического контекста середины XIX в.

Другим образцом англоязычной историографии Русского Зарубежья следует считать концептуальный труд Н. В. Рязановского (Riasanov-

sky 1952), преувеличивавшего зависимость славянофилов от немецкого романтизма и не касавшегося социально-экономической подоплёки их деятельности. Однако и в этой небольшой книге специально Хомякову было посвящено лишь приложение, в котором его философия истории сравнивалась с учением Фридриха Шлегеля (Riasanovsky 1952: 212–236). Взгляды Рязановского оказывали влияние на американских русистов вплоть до начала XXI в., что обусловило длительную задержку с изучением наследия Хомякова в США и сведение его к «филиации идей» (Christoff 1961).

Во второй половине XX в. оживление интереса к системе взглядов Хомякова ярко отразилось в труде польского историка Анджея Валицкого (ученика русского эмигранта С. И. Гессена), вышедшего в 1964 г. на польском языке. Наиболее необычным и спорным тезисом данной книги стало утверждение о том, что все основы славянофильства были заложены И. В. Киреевским, в то время как А. С. Хомяков всего лишь развивал их на свой лад, уклоняясь от чистоты учения своего соратника (Валицкий 2019: 221–224). Хомякова как личность Валицкий характеризовал весьма нелицеприятно, следуя за отзывами наиболее враждебных ему западников (Валицкий 2019: 227–230). Наиболее важной и оригинальной частью хомяковского наследия польский историк вполне предсказуемо считал экклесиологию, которую трактовал как интериоризацию православной традиции внутрь цельной души верующего (Валицкий 2019: 231–239). Однако Валицкий в своём анализе шёл намного дальше, рассматривая хомяковское учение о Церкви социологически — как оправдание свободы общины, но не индивида. «Для Хомякова Церковь была своего рода идеальной моделью определённого типа общественных связей», — таков приговор историка (Валицкий 2019: 241). Но именно поэтому «экклесиология Хомякова оказалась наиболее жизнеспособной частью славянофильского учения. Можно без преувеличения сказать, что в XX веке она стала основным источником, из которого черпала православная мысль» (Валицкий 2019: 243).

Не ссылаясь на Н. П. Колупанова, но фактически вслед за ним А. Валицкий считал гносеологию Хомякова наиболее оригинальной частью его философской системы. В то же время он усматривал в его крайнем voluntarизме серьёзное отступление от идей Киреевского и основного русла славянофильства в целом (Валицкий 2019: 244–245). Вопреки П. И. Линицкому (и не ссылаясь на него), Валицкий также обвинял Хомякова

(вместе с Киреевским) в романтическом иррационализме (Валицкий 2019: 249), причём субъектом иррациональной свободной воли у него оказывалась опять-таки община (Валицкий 2019: 251). Весьма критично польский историк отнёсся к общей философии Хомякова, упрекнув его в непродуманности базовых вопросов теологии и онтологии и в отсутствии собственной альтернативы гегельянству. Согласно Валицкому, Хомяков остановился на стадии догегелевского романтизма, попытался механически перенести критику рационализма Просвещения на Гегеля (Валицкий 2019: 361–363, 383), хотя и добавил к ней критику материализма как прямого следствия из гегелевской системы (Валицкий 2019: 364–370, 374, 376). Побочным продуктом этой критики стало хомяковское отрицание жёсткого детерминизма в истории (Валицкий 2019: 384–388).

Более обоснованными представляются суждения Валицкого о дихотомии хомяковской философии истории, в которой признание истины христианства никак не затрагивало тезиса о продолжающейся борьбе иранского и кушитского начал в разных обществах (Валицкий 2019: 259). Польский историк при этом настаивал, что такое противопоставление у Хомякова стирает, затушёвывает типичную для Киреевского и других славянофилов антитезу России и Европы (Валицкий 2019: 268–269). Ещё больше отличали Хомякова от его соратников, по мнению Валицкого, его достаточно положительное отношение к реформам Петра I, сильному государству, панславизму, его подчас презрительное отношение к плебсу: «Взгляды Хомякова на настоящее и будущее России были далеки от славянофильской ортодоксии» (Валицкий 2019: 270). Зато, признавал исследователь, англофильство Хомякова и его учение о «русском торизме» оказали действительное влияние на московский кружок славянофилов 1840-х гг. (Валицкий 2019: 262–263, 272–275).

В конечном счёте Валицкий трактовал историю славянофильства как трагическое отступление помещичьих идеологов от идеалов патриархального крестьянства, на которое они так и не решились опереться, причём Хомяков (наряду с Кошелёвым, который, по Валицкому, вообще был, в сущности, западником и в славянофильский круг вошёл случайно) дальше других пошёл по пути предательства своей утопии «в пользу непосредственных интересов своего класса» (Валицкий 2019: 276). В свете этого марксистского тезиса Валицкий интерпретировал хомяковскую прагматическую защиту общины накануне отмены крепостного права.

Говоря о жестокости Хомякова к крепостным крестьянам в части проекта взимания с них выкупных платежей, историк заявлял: «Хомяков не ставил вопроса, как *предотвратить* развитие капитализма в России, но заботился лишь о том, чтобы это развитие было по возможности менее неблагоприятным для помещичьего дворянства» (Валицкий 2019: 282). «В момент перехода от теории к практике, — указывал Валицкий, — т. е. в период подготовки крестьянской реформы, славянофильским идеологам пришлось выбирать между изменой своей народной утопии и изменой интересам своего класса» (Валицкий 2019: 284). Хомяков, наряду с Ю. Ф. Самариным и А. И. Кошелёвым, изменил утопии ради защиты своих помещичьих интересов.

В Советском Союзе смелый и творческий, хотя и в пределах марксизма, подход Валицкого не встретил понимания. Вместо этого на протяжении полувека (с 40-х по 80-е гг. XX в.) отечественные историки вели споры о либеральной либо консервативной сущности ранних славянофилов. В зависимости от пристрастий того или иного автора фигуры мыслителей 1840-х гг. обелялись или очернялись, при этом отдельно фигура Хомякова не рассматривалась. Ссылки на работы Валицкого (и тем более Зёрнова и Рязановского) встречались у советских историков крайне редко. Драматические перипетии этих историографических споров убедительно изложены в исследовании В. А. Китаева (Китаев 1989).

В 1980-е гг. в Советском Союзе одна за другой вышли четыре важнейшие монографии, затрагивавшие взгляды Хомякова в контексте славянофильства 40-х гг. в целом (Каменский 1980; Янковский 1981; Дудзинская 1983; Цимбаев 1986). З. А. Каменский рассматривал Хомякова как члена кружка любомудров, примыкавшего по социально-политическим вопросам к его правому, «реакционному» крылу во главе с князем В. Ф. Одоевским и уже в 20-е гг. XIX в. выступавшего против заимствованных с Запада «наносных, чуждых» России освободительных идей декабристов (Каменский 1980: 107, 163, 283). Однако Каменский не отрицал влияния мыслей лидера «левого» крыла любомудров Д. В. Веневитинова на формулировку Хомяковым и Киреевским учения о самобытном пути развития России (Каменский 1980: 176).

Книга Ю. З. Янковского о славянофильстве с начала до конца была пронизана противоречивыми определениями этого течения общественной мысли и как либерального, и как консервативного одновременно. Точный смысл таких фраз автора, как «консервативно-прогрессистская

утопия», «прогрессивно-ретроградная устремлённость» или «патриархально-дворянский либерализм», понять едва ли возможно (Янковский 1981: 5–15, 76, 84, 151, 169, 190, 200, 262, 354, 370). Сущностью славянофильства Янковский считал мнение не просто о самобытности, но именно об исключительном превосходстве России (Янковский 1981: 18, 45) — мнение, которое Хомяков никоим образом не разделял, что в другом месте своей книги признал и сам автор, отличавший славянофильский идеал России от их критики окружающей действительности (Янковский 1981: 131–133).

О самом Хомякове историк говорил на удивление мало, ограничившись биографическими сведениями, оценками его личного характера и цитированием его стихотворений (Янковский 1981: 53, 56, 58, 66–67, 100–101, 106–110, 199, 207, 248, 254–256, 269). Уклон в сторону рассмотрения хомяковской поэзии у Янковского связан с тем, что он всю славянофильскую философию выводил из влияния немецкого литературного романтизма и философии (Янковский 1981: 98–99). Философская и социально-историческая сторона воззрений Хомякова на проблему России и Европы была затронута автором вскользь (Янковский 1981: 142–144, 157). Столь же фрагментарно историк упоминал о хомяковской критике «официального» православия, о его отношении к женской эмансипации, противостоянии Москвы и Петербурга, его требовании написания «народной истории» России, борьбе за свободу слова и проч. (Янковский 1981: 157, 184–185, 192–193, 215–217, 233–234, 250, 258–259). Весьма специфична в рассматриваемом труде трактовка связей Хомякова с украинофилами («взгляд Хомякова на Малороссию сильно отдаёт великодержавностью»), вписанных автором в контекст отношения мыслителей к славянскому единству в целом (Янковский 1981: 113–117, 122–126). Заслуживает внимания прерывистое, фрагментарное обращение Янковского к литературно-критическим высказываниям Хомякова, к его пониманию «народности» в русской литературе, его теории искусства в целом (Янковский 1981: 269–270, 272, 277, 282, 288, 290, 309, 314–318, 323–324, 330, 339–344, 347, 350, 352–354). Однако предвзятое негативное отношение автора к славянофилам и безнадёжная путаница в терминологии во многом обесценили рассматриваемую монографию.

Е. А. Дудзинская в своём концептуальном труде настаивала на либерально-буржуазном характере славянофильской программы, готовившей переход России к прусскому пути развития капитализма, заочно

споря с А. Валицким (без упоминания его имени) и Ю. З. Янковским. О Хомякове она рассуждала так: «Он стоял у порога новой формации и в рамках интересов своего класса всей своей деятельностью способствовал превращению России в буржуазную монархию» (Дудзинская 1983: 13). В то же время Дудзинская не игнорировала консервативных элементов в мировоззрении Хомякова, подчёркивая его разногласия с декабристами и осуждение их восстания уже в 1825–1826 гг. (Дудзинская 1983: 23–24). Говоря о философской системе Хомякова, исследовательница использовала те же цитаты, что и Н. П. Колюпанов, но, в отличие от него, выводила хомяковскую систему не от Гегеля, а от Шеллинга (Дудзинская 1983: 30). Солидаризируясь с леонтьевскими оценками, Дудзинская резко противопоставляла либеральное христианство Хомякова церковному православию, умышленно подбирая наиболее резкие цитаты из писем славянофила 1850-х гг. (Дудзинская 1983: 32–33). В социально-политическом плане, согласно Дудзинской, Хомяков оказывался ближе к Герцену, чем к либералам-западникам, и даже ближе к Чернышевскому, чем к Герцену, который в последний год жизни мыслителя и после его смерти отзывался о нём непозволительно дурно (Дудзинская 1983: 147, 157).

Детально рассмотрев крепостное хозяйство имений Хомякова как образца рачительного помещика, прокладывавшего путь новым формам эксплуатации крестьян — от перевода на оброк и добровольный выкуп до перехода к вольнонаёмному труду (Дудзинская 1983: 60–67), историк обращала внимание на убеждённость мыслителя в непреложном праве крестьян на часть наделной земли при сохранении остальной части за помещиком (Дудзинская 1983: 55–56). В 1858 г. Хомяков, хоть он и не состоял в губернских комитетах, быстрее и детальнее остальных предложил проект выкупной операции, который ляжет в основу крестьянской реформы (Дудзинская 1983: 183), а в 1859 г. выдвинул поразительно жестокий по отношению к крестьянам проект взимания выкупных платежей (Дудзинская 1983: 219–220). Сословный характер мысли Хомякова в этом аспекте представал особенно выпукло. И если мыслитель отстаивал сохранение крестьянской общины, то, по Дудзинской, он делал это только из желания предотвратить пролетаризацию крестьян, которая стала бы угрозой для помещиков-капиталистов (Дудзинская 1983: 83, 219). Из этого желания проистекали такие странные проекты Хомякова, как создание промышленных общин, в которых произошло бы «примирение труда и капитала» (Дудзинская 1983: 119–120).

В 1986 г. увидела свет монография Н. И. Цимбаева о славянофилах, в которой взглядам Хомякова было уделено лишь незначительное внимание (впрочем, к достоинствам работы следует отнести использование трудов Бердяева и Флоренского). Несмотря на то что Хомяков неоднократно говорил о своём «консерваторстве», историк приложил немало усилий для того, чтобы представить его либералом, вынашивающим конспиративные планы по созданию широкой сети влияний в обществе, опираясь на ядро московского «кружка» (Цимбаев 1986: 126–127, 138–139). Статьи Хомякова 1845–1851 гг., как опубликованные, так и неопубликованные, Цимбаев интерпретировал как программу «воспитания» общества (Цимбаев 1986: 139–142), под которым исследователь понимал претензии мыслителя на создание «новой науки об обществе». Под этим углом зрения он рассматривал Хомякова как социолога-теоретика, сформулировавшего закон сочетания неподвижных органических традиций с разумным движением вперёд (Цимбаев 1986: 143–147). При этом хомяковскую оппозиционность правительству Цимбаев понимал как весьма ограниченную фронду, поскольку при первом же появлении социалистической угрозы в 1848 г. лидер славянофилов встал на сторону самодержавного правительства во имя плавной социальной эволюции (Цимбаев 1986: 148–153). Руссоистское учение Хомякова о «народном суверенитете», его отрицание божественного права монархов Цимбаев вслед за Флоренским рассматривал как свидетельство либерализма мыслителя (Цимбаев 1986: 188–189). Этот либерализм историк считал выражением позиции поместного дворянства: «Подлинного демократизма в славянофильстве не было» (Цимбаев 1986: 206). Таким образом, Хомяков, по мнению Цимбаева, представлял «нестандартную» разновидность антидемократического либерализма, временно и тактически надеявшегося на самодержавие как инструмент для проведения в жизнь своих планов.

Рассмотрение взглядов Хомякова на крестьянский вопрос у Н. И. Цимбаева мало оригинально. В основном он повторял рассуждения Е. А. Дудзинской, трактуя как либеральную программу освобождения крестьян с землёй при сохранении административной власти помещика над общиной (Цимбаев 1986: 166–170). Учение Хомякова об общине историк воспринимал как чисто прагматическое и указывал на то, что славянофил в деталях за тридцать лет заранее предвидел институт земских начальников (Цимбаев 1986: 171–175).

В 1991 г. была защищена основанная на глубоком знании российской и советской историографии диссертация английского историка Майкла Джона Хьюза о славянофилах, в которой значительное внимание было уделено хозяйственной деятельности Хомякова, а также его сословной и классовой позиции. По мнению Хьюза, совпадающему с точкой зрения Е. А. Дудзинской, славянофилы 1840-х гг. были крупными землевладельцами и раньше других помещиков увидели выгоду от перевода своих имений на капиталистические рельсы (Hughes 1991: 2, 24, 41–42). В отстаивании тезиса о помещичьем характере взглядов Хомякова Хьюз, детально рассмотрев управление его имениями (Hughes 1991: 112–119), поддержал точку зрения Бердяева против анτισоциологического подхода Флоровского (Hughes 1991: 88–90). Подход Хьюза является предельно социально-экономическим: он скрупулёзно подсчитывал срок государственной службы каждого славянофила, степень его укоренённости в дворянских собраниях, мотивы хомяковского аскетизма и отказа от роскоши и т. д. Менее оригинальной следует признать интерпретацию английским историком социально-политических взглядов славянофилов, которые он вслед за А. Валицким и Ю. З. Янковским рассматривал через призму учения К. Мангейма об утопии и идеологии (Hughes 1991: 160–163). Религиозно-философскую оболочку взглядов Хомякова Хьюз объяснял цензурными условиями николаевской эпохи, указывая, насколько резче, откровеннее и прагматичнее он стал высказываться в конце жизни (Hughes 1991: 3, 26). «Имела место сильная связь между социальными и религиозными элементами в славянофильстве», — настаивал Хьюз (Hughes 1991: 16, 30), отказываясь отрывать религиозные убеждения Хомякова от его общественно-экономической программы. Антигегельянство Хомякова он сопоставлял с экзистенциализмом Кьеркегора (Hughes 1991: 18), но в целом считал его философскую систему путаной и сбивчивой, трудной для понимания и для вписывания в контекст западной философии (Hughes 1991: 167–171). Исторические взгляды Хомякова Хьюз высмеивал и объявлял не заслуживающими серьёзного внимания (Hughes 1991: 177).

Политическое учение славянофилов, их представления о государстве и «земле» Хьюз рассмотрел в своей более поздней статье (Hughes 2000), противопоставив взгляды Хомякова точкам зрения других славянофилов. По мнению историка, мыслитель придавал русскому государству гораздо более положительную роль в развитии «земли», чем

К. С. Аксаков. В частности, он сомневался в жизнеспособности крестьянского мира без поддержки государства (Hughes 2000: 165–168). Вместе с тем Хьюз отмечал некоторую непоследовательность и колебания симпатий Хомякова по отношению к государству и «земле», его сложное отношение к общине и перспективам её развития (Hughes 2000: 193–195). Согласно Хьюзу, Хомяков противостоял антиэтатизму Ивана Киреевского и Константина Аксакова и начал разработку более сложных идей об институциональных формах государства и трёх видах права (Hughes 2000: 207–209, 311, 381–382). Историк даже считал, что «Хомяков придерживался намного более августиновского взгляда на природу человека, чем Константин Аксаков» (Hughes 2000: 209). В конечном счёте Хьюз считал, что самодержавное государство гарантировало помещикам вроде Хомякова их высокий статус, а потому их фронда имела свои пределы, ведь в случае революции сам этот статус был бы подорван. Поэтому славянофилы «застряли» между консерватизмом и либерализмом, что и обусловило поддержку ими компромиссных реформ Александра II (Hughes 2000: 200, 216, 226) и нашло яркое отражение в англофильстве Хомякова с его формулой «русского торизма» (Hughes 2000: 254–255). Отмечая отстранённость Хомякова от подготовки крестьянской реформы, Хьюз всё-таки находит место для анализа его малочисленных сочинений последних лет по этой теме (Hughes 2000: 284–286).

В России в конце XX в. наметился некоторый спад концептуальных исследований славянофильства, несмотря на начавшийся процесс активного издания и переиздания их трудов. Исключением стала монография Е. Л. Рудницкой, в которой уделено некоторое внимание становлению взглядов Хомякова (Рудницкая 1999). Признавая постоянство его взглядов на протяжении всей жизни, исследовательница называла ведущим мотивом в его творчестве рассмотрение путей развития России. Отказываясь от ярлыка «консервативной утопии», Рудницкая обращала внимание на умеренность представлений Хомякова о прошлом, его призывы сочетать допетровские и петровские начала на основе соборности (Рудницкая 1999: 201–203), отмечала «демократическую» направленность хомяковской мысли с её опорой на широкие слои народа. Наряду с этим, однако, Рудницкая подчёркивала отстаивание Хомяковым помещичьих интересов уже в его раннем проекте освобождения крестьян 1842 г., предполагавшем наделение их лишь половиной земли, причём за выкуп (Рудницкая 1999: 206).

Наиболее интересный и оригинальный тезис Рудницкой — утверждение о формировании славянофильских взглядов Хомякова и Киреевского (в 1839–1845 гг.) как прямого продолжения и развития идей кружка любителей, дополненных религиозными началами. Под влиянием православия термин «просвещение» под пером Хомякова изменил смысл и приобрёл окраску уже не рационалистическую, а духовную по преимуществу (Рудницкая 1999: 212–213, 220–221). И лишь побочным плодом этого подхода стал русский мессианизм Хомякова, сочетавшийся с братским отношением к другим народам.

В современной историографии накал спора о месте славянофилов в общественной жизни России, в частности о характере взглядов и деятельности Хомякова, ушёл в прошлое. Одним из немногих исключений являются статьи А. А. Тесли, который, в частности, считает именно Хомякова наиболее типичной, центральной фигурой славянофильства, по отношению к которой все остальные славянофилы уклонялись в ту или иную сторону (Тесля 2019: 682). В последнее время значительно оживился интерес к вкладу Хомякова в православно-англиканские отношения, к его оценкам британского исторического опыта (Тесля 2020; Медоваров 2020; Медоваров 2021). Снова растёт внимание исследователей к религиозным и философским построениям мыслителя в целом (Щипков 2019; Сороколетова 2020; Извекова 2021). Появляются также односторонне апологетические работы (Афанасьев 2021; Гусева 2019).

Таким образом, можно сделать ряд немаловажных выводов о тенденциях развития концептуальной историографии А. С. Хомякова за последние полтора века. Возвращены в научный оборот практически забытые труды А. В. Горского, Н. П. Колюпанова, В. Н. Лясковского, Е. А. Лебедевой и Б. Щеглова. Установлено, что для трудов второй половины XIX — середины XX в. было характерно приоритетное внимание к богословию Хомякова, его учению о Церкви, его общей философии, к проблеме отношения России и Европы. Социально-политическая сторона взглядов мыслителя затрагивалась (у К. Н. Леонтьева, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева) лишь в связи с вопросом о монархии и (у Б. Щеглова) общине, а социально-экономический контекст его деятельности был вовсе обойдён вниманием, если не считать одной высказанной вскользь ремарки Н. П. Колюпанова и нескольких фраз у Леонтьева. Приоритет истории богословия и истории идей в изучении Хомякова сохранялся и после

1917 г. в эмигрантской историографии (Г. В. Флоровский, Н. М. Зёрнов, Н. В. Рязановский).

С фундаментального труда А. Валицкого начался поворот от изучения общеполитических взглядов Хомякова к его социальной философии и общественной деятельности. Эти две стороны наследия мыслителя были сбалансированы в исследовании Валицкого, но в последующих трудах советских историков 1970–80-х гг., а также у английского исследователя М. Хьюза наблюдался явный крен в сторону исследований социально-экономических и политических взглядов Хомякова и его общественной деятельности, приведший к их последовательно социологической интерпретации. Все исследователи были солидарны в определении классовой, помещичьей позиции Хомякова, предопределявшей его центристские, реформистские взгляды, однако расходились в определении их как специфической разновидности консерватизма (у А. Валицкого, З. А. Каменского, В. А. Китаева, непоследовательно — у Ю. З. Янковского) либо либерализма (у Е. А. Дудзинской, Н. И. Цимбаева, Г. Карпи). М. Хьюз вообще отказывался наклеивать Хомякову ярлык либерала или консерватора.

В новейшей историографии Хомякова почти всегда причисляют к умеренным консерваторам, вместе с тем в ущерб социально-экономической проблематике вновь вырос интерес к его религиозным взглядам (сходству с немецкими романтиками, диалогу с англиканами, постановке вопроса о формировании русской нации и т. д.). Таким образом, каждая новая эпоха привносила и продолжает привносить новые акценты в обращении к энциклопедически многообразному творчеству А. С. Хомякова. Несомненно, сейчас оно изучено несравненно лучше, чем даже полвека назад (хотя о публикации его полного собрания сочинений и писем пока ещё нет речи), но новые открытия порождают новые вопросы и интерпретации. Серьёзным изъяном является отсутствие после 1944 г. специальных монографических исследований об одном Хомякове, а не о славянофилах в целом. Остро ощущается нехватка большого современного труда о нём, сравнимого по масштабу и глубине осмысления с трудами дореволюционных исследователей. Можно сказать, что А. С. Хомяков остаётся актуальным собеседником и современником, история его концептуального изучения ещё будет продолжаться.

Сведения об авторе

Медоваров Максим Викторович — кандидат исторических наук, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского; 603950, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23, Россия; e-mail: mmedovarov@yandex.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Афанасьев В. В. Алексей Степанович Хомяков. Краткое жизнеописание подвижника благочестия // Духовный арсенал. — 2021. — № 2(4). — С. 90–105.

Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — Париж : YMCA-Пресс, 1997. — 578 с.

Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // Типы религиозной мысли в России. — Париж : YMCA-Пресс, 1989. — С. 567–579.

Валицкий А. В кругу консервативной утопии? Структура и метаморфозы русского славянофильства. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — 704 с.

[Горский А. В.] Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. — 1900. — № 11. — С. 516–543.

Гусева А. А. А. С. Хомяков в защиту сельской общины // Аграрная наука — сельскому хозяйству: Сборник материалов XIV Международной научно-практической конференции. — Барнаул : Алтайский аграрный государственный университет, 2019. — С. 405–406.

Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. — М. : Мысль, 1983. — 272 с.

Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. — Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. — 866 с.

Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 2. Труды Хомякова в области богословия. — Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. — С. 867–1422.

Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 2. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. — Киев : О-во Петра Барского, 1913. — 306 с.

Извекова Т. Ф. Вера и знание в традиции русской религиозной философии (А. С. Хомяков, В. С. Соловьёв, П. А. Флоренский) // Социология. — 2021. — № 3. — С. 181–187.

Каменский З. А. Московский кружок Любомудров. — М. : Наука, 1980. — 327 с.

Карпи Г. Были ли славянофилы либералами? // Вопросы истории. — 2002. — № 9. — С. 112–119.

Китаев В. А. Славянофильство и либерализм (историографические заметки) // Вопросы истории. — 1989. — № 1. — С. 133–143.

Коллюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1. Молодые годы Александра Ивановича. Кн. 2. Воспитание и первоначальная служба Александра Ивановича Кошелева. — М. : Тип. тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1889. — 443 с.

Коллюпанов Н. П. Очерк философской системы славянофилов // Русское обозрение. — 1894. — № 7. — С. 6–22; № 8. — С. 489–504; № 9. — С. 85–104; № 10. — С. 546–565; № 11. — С. 48–71.

Е. Л. [Е. А. Лебедева] Алексей Степанович Хомяков. — СПб. : Тип. В. Д. Смирнова, 1896. — 65 с.

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872—1891). — М. : Республика, 1996. — 799 с.

Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм: опыт систематического обозрения того и другого. — Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. — 255 с.

Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм (западничество): опыт систематического обозрения. — М. : Либроком, 2012. — 259 с.

Ляковский В. Н. Алексей Степанович Хомяков // Русский архив. — 1896. — № 11. — С. 337–510.

Медоваров М. В. Контакты А. С. Хомякова и У. Палмера в контексте истории отношений между Русской Православной и Англиканской Церквями // Русско-византийский вестник. — 2021. — № 1(4). — С. 22–31.

Медоваров М. В. Переписка А. С. Хомякова и У. Палмера в истории русско-английских религиозных контактов // Три стихотворения Алексея Хомякова в переводе Уильяма Палмера. — Богучарово : Тульский историко-архитектурный музей (ТИАМ), 2020. — С. 26–36.

«Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост. О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2012. — 784 с.

Рудницкая Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года. — М. : Эдиториал УРСС, 1999. — 272 с.

Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. — 3-е изд. — Т. 2. — М. : Унив. тип. М. Каткова, 1886. — С. I–XXXVII.

Самарин Ю. Ф. Программа предисловия ко II тому сочинений А. С. Хомякова // Русское обозрение. — 1895. — № 10. — С. 28–32.

Соловьёв В. С. Новая защита старого славянофильства (Ответ Д. Ф. Самарину) // Сочинения: в 2 т. Т. 1. — М.: Правда, 1989. — С. 501–512.

Соловьёв В. С. Славянофильство и его вырождение // Сочинения: в 2 т. Т. 1. — М.: Правда, 1989. — С. 433–500.

Сороколетова О. В. А. С. Хомяков как целостная личность: взгляд через призму его религиозно-философского наследия // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. — 2020. — № 1–2 (44–45). — С. 59–63.

Тесля А. А. Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу // Валицкий А. В кругу консервативной утопии? Структура и метаморфозы русского славянофильства. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — С. 677–695.

Тесля А. А. «Не окрестил ты Альбиона»: Англия А. С. Хомякова // Три стихотворения Алексея Хомякова в переводе Уильяма Палмера. — Богучарово: Тульский историко-архитектурный музей (ТИАМ), 2020. — С. 2–11.

Тихомиров Л. А. Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // Русское обозрение. — 1894. — № 7. — С. 867–882.

Устрялов Н. В. Национальная проблема у первых славянофилов // Русская мысль. — 1916. — № 10. — С. 1–22.

Фетисенко О. Л. Константин Аксаков в поле зрения и круге чтения Константина Леонтьева // Христианское чтение. — 2016. — № 1. — С. 34–43.

Флоренский П. А. [Рецензия на:] Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков // Богословский вестник. — 1916. — № 7–8. — С. 516–581.

Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки) // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1996. — С. 278–336.

Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Славянский глас. — Т. 1. — София, 1921. — С. 59–77.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

Фудель И. И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. — 1895. — № 1. — С. 257–280.

Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. — М.: Изд-во Московского гос. университета, 1986. — 271 с.

Щеглов Б. Ранние славянофилы. Ч. 1. К вопросу о сущности учения А. С. Хомякова. — Киев : Тип. 1-й Киевской артели печатного дела, 1917. — 135 с.

Щипков В. А. Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 2. — С. 219–234.

Янковский Ю. З. Патриархально-дворянская утопия. Страница русской общественно-литературной мысли 1840–1850-х годов. — М. : Художественная литература, 1981. — 373 с.

Christoff P. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas. — The Hague : Mouton, 1961. — 301 p.

Hughes M. J. Moscow Slavophilism 1840–1865: A Study in Social Change and Intellectual Development. — London : University of London, 1991. — 412 p.

Hughes M. J. State and Society in the Political Thought of Moscow Slavophiles // Studies in East European Thought. — 2000. — Vol. 52, No. 3. — P. 159–183.

Riasanovsky N. V. Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology. — Harvard : Harvard University Press, 1952. — 244 p.

Zernov N. M. Three Russian prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. — London : SCM Press Ltd., 1944. — 171 p.

Aleksey Khomyakov's Heritage in the Light of Historiography: Milestones of Conceptual Understanding

M. V. Medovarov

LOBACHEVSKY STATE UNIVERSITY, NIZHNY NOVGOROD, RUSSIA

Abstract: The article considers the milestones of the historiography of Aleksey Khomyakov's heritage from the end of the 19th century to the present day. Priority is given to works of independent theoretical and conceptual value. The article reveals the special character of the very first studies of Khomyakov's works dating back to 1870s-1880s with particular attention paid to his religious views. The article analyzes the first attempts to point out the importance of the philosopher's socio-political positions. The article considers the essential features of works by Iu. F. Samarin, A. V. Gorsky, V. S. Solovyov, P. I. Linsky, N. P. Kolyupanov, K. N. Leontiev, V. N. Lyaskovsky and E. A. Lebedeva. Khomyakov's early views were shown to be criticized by Solovyov, Leontiev and Linsky as not quite Orthodox ones. At the same time, the 1890s and 1900s witnessed a wave of apologetic monographs and articles on Khomyakov, canonizing his image as "the teacher of the Church" (books by Kolyupanov, Lyaskovsky and Lebedeva). The article analyzes the fundamental works on Khomyakov dating back to the beginning of the 20th century, written by V. Z. Zavitnevich, N. A. Berdyaev, P. A. Florensky and B. Shcheglov. The three-volume work by Zavitnevich appeared to be rather a compilation of biographical details than an independent apologetic writing, and so was subjected to fruitful critical discussion by Florensky and Berdyaev. Shcheglov's monograph, published

in 1917 and left unfinished, summed up the pre-revolutionary stage in the research of A. S. Khomyakov's views. The article presents an essay on the history of the study of Khomyakov's heritage in the Russian expatriate community. Estimates of Khomyakov's apologia are given in the works by Fr. Georges Florovsky and Nicolas Zernov. The fundamental significance of the work by the Polish researcher Andrzej Valitsky is shown to be a turning point in Khomyakov's historiography. The features of monographs by Soviet historians of the 80s are also considered. Their contribution to clarifying the socio-economic position of Khomyakov, his participation in the peasant reform, his specific position between the conservative autocracy and the moderate liberal opposition is also evaluated. The article demonstrates the inconsistency and vagueness of terminological definitions in Khomyakov's socio-political position among Soviet researchers, which reached critical proportions in Yankovsky's theory of "the patriarchal liberal utopia" of Slavophiles. Attention is paid to the shift of emphasis in Russian and foreign works on Khomyakov in the post-Soviet period. Based on the analysis of the articles written in 2019–2021, conclusions are drawn about the current trends in the development of the history of the study of Khomyakov's heritage.

Keywords: Slavophilism, A. S. Khomyakov, Russian conservatism, social thought in Russia, Slavophil theology.

For citation: Medovarov, M. V. (2021). Aleksey Khomyakov's Heritage in the Light of Historiography: Milestones of Conceptual Understanding. *Orthodoxia*, (3), 116–154. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-116-154

About the author:

Maxim V. Medovarov — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Information Technologies in Humanitarian Studies Department, Lobachevsky State University, 23, Gagarina pr., Nizhny Novgorod, Russia, 603950; e-mail: mmedovarov@yandex.ru

REFERENCES

"Preemstvo ot otsov": Konstantin Leont'ev i Iosif Fudel': Perepiska. Stat'i. Vospominaniya ["Succession from the Fathers": Konstantin Leontiev and Joseph Fudel: Correspondence. Articles. Memories] (2012). St. Petersburg: Vladimir Dal'. [In Russian].

Afanas'ev, V. V. (2021). Aleksey Stepanovich Khomyakov. Kratкое zhizneopisanіe podvizhnika blagochestiya [A Brief Biography of an Ascetic of Piety]. *Dukhovnyy arsenal*, (2), 90–105. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1989). Khomyakov i svyashch. Florensky [Khomyakov and priest Florensky]. In *Tipy religioznoy mysli v Rossii* [Types of Religious Thought in Russia] (pp. 567–579). Paris: YMCA-Press. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1997). *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. Paris: YMCA-Press. [In Russian].

Christoff, P. (1961). *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas*. The Hague: Mouton.

Dudzinskaya, E. A. (1983). *Slavyanofily v obshchestvennoy bor'be* [Slavophiles in the Social Struggle]. Moscow: Mysl'. [In Russian].

Fetisenko, O. L. (2016). Konstantin Aksakov v pole zreniya i krugе chteniya Konstantina Leont'eva [Konstantin Aksakov in the Field of View and Reading Circle of Konstantin Leontiev]. *Khristianskoe chtenie*, (1), 34–43. [In Russian].

Florensky, P. A. (1916). [Review:] Zavitsevich V. Z. Aleksey Stepanovich Khomyakov. *Bogoslovskiy vestnik*, (7–8), 516–581. [In Russian].

Florensky, P. A. (1996). Okolo Khomyakova (Kriticheskie zametki) [Near Khomyakov (Critical Notes)]. In *Works in 4 volumes*. (Vol. 4) (pp. 278–336). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florovsky, G. V. (1921). Vechnoe i prekhodyashchee v uchenii russkikh slavyanofilov [The Eternal and Transient in the Teaching of Russian Slavophiles]. *Slavyansky glas*, 1, 59–77. [In Russian].

Florovsky, G. V. (2009). *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii. [In Russian].

Fudel, I. I. (1895). Kul'turnyy ideal K. N. Leont'eva [The Cultural Ideal of K. N. Leontiev]. *Russkoe obozrenie*, (1), 257–280. [In Russian].

Gorsky, A. V. (1900). Zamechaniya A. V. Gorskogo na bogoslovskie sochineniya A. S. Khomyakova [Comments by A. V. Gorsky on the Theological Writings by A. S. Khomyakov]. *Bogoslovskiy vestnik*, (11), 516–543. [In Russian].

Guseva, A. A. (2019). A. S. Khomyakov v zashchitu sel'skoy obshchiny [A. S. Khomyakov in Defense of the Rural Community]. In *Agrarnaya nauka – sel'skomu khozyaystvu: Sbornik materialov XIV Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Agrarian Science for Agriculture: Collection of Writings of the XIV International Scientific and Practical Conference] (pp. 405–406). Barnaul: Altayskiy agrarnyy gosudarstvennyy universitet. [In Russian].

Hughes, M. J. (1991). *Moscow Slavophilism 1840–1865: A Study in Social Change and Intellectual Development*. London: University of London.

Hughes, M. J. (2000). State and Society in the Political Thought of Moscow Slavophiles. *Studies in East European Thought*, 52(3), 159–183.

Izvekova, T. F. (2021). Vera i znanie v traditsii russkoy religioznoy filosofii (A. S. Khomyakov, V. S. Solov'ev, P. A. Florensky) [Faith and Knowledge in the Tradition of Russian Religious Philosophy (A. S. Khomyakov, V. S. Solovyov, P. A. Florensky)]. *Sotsiologiya*, (3), 181–187. [In Russian].

Kamensky, Z. A. (1980). *Moskovskiy kruzhok lyubomudrov* [Moscow Circle of Lyubomudry (Wisdom-Lovers)]. Moscow: Nauka. [In Russian].

Karpi, G. (2002). Byli li slavyanofily liberalami? [Were the Slavophiles Liberals?]. *Voprosy istorii*, (9), 112–119. [In Russian].

Kitaev, V. A. (1989). Slavyanofil'stvo i liberalizm (istoriograficheskie zametki) [Slavophilism and Liberalism (Historiographic Notes)]. *Voprosy istorii*, (1), 133–143. [In Russian].

Kolyupanov, N. P. (1889). *Biografiya Aleksandra Ivanovicha Kosheleva. T. 1. Molodye gody Aleksandra Ivanovicha. Kn. 2. Vospitanie i pervonachal'naya sluzhba Aleksandra Ivanovicha Kosheleva* [Biography of Alexander Ivanovich Koshelev. Vol. 1. Young Years of Alexander Ivanovich. Book 2. Education and Initial Service of Alexander Ivanovich Koshelev]. Moscow: Tipografiya tov-va I. N. Kushnerevi & Co. [In Russian].

Kolyupanov, N. P. (1894). Ocherk filosofskoy sistemy slavyanofilov [Essay on the Philosophical System of the Slavophiles]. *Russkoe obozrenie*, (7), 6–22; (8), 489–504; (9), 85–104; (10), 546–565; (11), 48–71. [In Russian].

Lebedeva, E. A. (1897). [E. L.] *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. St. Petersburg: Tipografiya V.D. Smirnova. [In Russian].

Leont'ev, K. N. (1996). *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: Filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [East, Russia and Slavdom: Philosophical and Political Journalism. Spiritual Prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika. [In Russian].

Linitzky, P. I. (1882). *Slavyanofil'stvo i liberalizm: opyt sistematicheskogo obozreniya togo i drugogo* [Slavophilism and Liberalism: The Experience of a Systematic Review of Both of Them]. Kiev: Tipografiya G. T. Korchak-Novitskogo. [In Russian].

Linitzky, P. I. (2012). *Slavyanofil'stvo i liberalizm (zapadnichestvo): opyt sistematicheskogo obozreniya* [Slavophilism and Liberalism (Westernism): The Experience of a Systematic Review]. Moscow: Librokomp. [In Russian].

Lyaskovsky, V. N. (1896). Aleksey Stepanovich Khomyakov. *Russkiy arkhiv*, (11), 337–510. [In Russian].

Medovarov, M. V. (2020). Perepiska A. S. Khomyakova i W. Palmera v istorii russko-angliyskikh religioznykh kontaktov [Correspondence

of A. S. Khomyakov and W. Palmer in the History of Russian-English Religious Contacts]. In *Tri stikhotvoreniya Aleksey Khomyakova v perevode Williama Palmera* [Three poems by Alexei Khomyakov translated by William Palmer] (pp. 26–36). Bogucharovo: Tul'sky istoriko-arkhitekturnyy muzey (TIAM). [In Russian].

Medovarov, M. V. (2021). Kontakty A. S. Khomyakova i W. Palmera v kontekste istorii otnosheniy mezhdu Russkoy pravoslavnoy i Anglikanskoy Tserkvyami [Contacts of A. S. Khomyakov and W. Palmer in the Context of the History of Relations Between the Russian Orthodox and Anglican Churches]. *Russko-vizantiyskiy vestnik*, 1(4), 22–31. [In Russian].

Riasanovsky, N. V. (1952). *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology*. Harvard: Harvard University Press.

Rudnitskaya, E. L. (1999). *Poisk puti. Russkaya mysl' posle 14 dekabrya 1825 goda* [Finding a Path. Russian Thought after December 14, 1825.]. Moscow: Editorial URSS. [In Russian].

Samarin, Yu. F. (1886). Predislovie [Preface]. In *Complete Works by Alexei Stepanovich Khomyakov*, 3rd ed. (Vol. 2, pp. I–XXXVII). Moscow: Universitetskaya tipografiya M. Katkova. [In Russian].

Samarin, Yu. F. (1895). Programma predisloviya ko II tomu sochineniy A. S. Khomyakova [The Program of the Preface to the Second Volume of the Works by A. S. Khomyakov]. *Russkoe obozrenie*, (10), 28–32. [In Russian].

Shcheglov, B. (1917). *Rannie slavyanofily. Chast' 1. K voprosu o sushchnosti ucheniya A. S. Khomyakova* [Early Slavophiles. Part 1. To the Question of the Essence of the Teachings of A. S. Khomyakov]. Kiev: Tip. 1-y Kievskoy arteli pechatnogo dela. [In Russian].

Shchipkov, V. A. (2019). Otnoshenie k kategoriyam religioznogo i svetskogo u osnovopolozhnikov slavyanofil'stva (Kireevskiy, Khomyakov, Samarin) [The Attitude to the Categories of Religious and Secular among the Founders of Slavophilism (Kireevsky, Khomyakov, Samarin)]. *Tetrad' po konservativizmu*, (2), 219–234. [In Russian].

Solovyov, V. S. (1989^a). Slavyanofil'stvo i ego vyrozhdienie [Slavophilism and Its Degeneration]. In *Works in 2 volumes* (Vol. 1, pp. 433–500). Moscow: Pravda. [In Russian].

Solovyov, V. S. (1989^b). Novaya zashchita starogo slavyanofil'stva (Otvét D. F. Samarinu) [A New Defense of the Old Slavophilism (Answer to D.F. Samarin)]. In *Works in 2 volumes* (Vol. 1, pp. 501–512). Moscow: Pravda. [In Russian].

Sorokoletova, O. V. (2020). A. S. Khomyakov kak tselostnaya lichnost': vzglyad cherez prizmu ego religiozno-filosofskogo naslediya [A. S. Khomyakov as a Holistic Personality: A View Through the Prism

of his Religious and Philosophical Heritage]. *Bereginya*. 777. Sova: Obshchestvo. *Politika. Ekonomika*, (1–2), 59–63. [In Russian].

Teslya, A. A. (2019). Kontseptsiya slavyanofil'stva Andzheya Valitskogo v istoriograficheskom krugu [The Concept of Slavophilism by Andrzej Walicki in the Historiographic circle]. In *Valitskiy A. V krugu konservativnoy utopii? Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* (pp. 677–695). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Teslya, A. A. (2020). “Ne okrestil ty Al'biona”: Angliya A. S. Khomyakova [“You have not Christen Albion”: A. S. Khomyakov's England]. In *Tri stikhotvoreniya Alekseya Khomyakova v perevode Williama Palmera* [Three poems by Alexei Khomyakov translated by William Palmer] (pp. 2–11). Bogucharovo: Tul'skiy istoriko-arkhitekturnyy muzey (TIAM). [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1894). Russkie ideally i K. N. Leont'ev [Russian Ideals and K. N. Leontiev]. *Russkoe obozrenie*, (7), 867–882. [In Russian].

Tsimbaev, N. I. (1986). *Slavyanofil'stvo. Iz istorii russkoy obshchestvenno-politicheskoy mysli XIX veka* [Slavophilism. From the History of Russian Socio-Political Thought of the Nineteenth Century]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta. [In Russian].

Ustryalov, N. V. (1916). Natsional'naya problema u pervykh slavyanofilov [The National Problem Among the First Slavophiles]. *Russkaya mysl'*, (10), 1–22. [In Russian].

Walicki, A. (2019). *V krugu konservativnoy utopii? Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [In the Circle of Conservative Utopia? Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Yankovsky, Yu. Z. (1981). *Patriarkhal'no-dvoryanskaya utopiya. Stranitsa russkoy obshchestvenno-literaturnoy mysli 1840–1850-kh godov* [Patriarchal-noble Utopia. A Page of Russian Socio-Literary Thought in the 1840s–1850s]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1902). *Aleksey Stepanovich Khomyakov. T. 1. Kn. 1. Molodyegody, obshchestvennaya i nauchno-istoricheskaya deyatel'nost' Khomyakova* [Vol. 1. Book 1. His Young Years, Social and Scientific-Historical Activity of Khomyakov]. Kiev: Tipografiya I. I. Gorbunova. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1902a). *Aleksey Stepanovich Khomyakov. T. 1. Kn. 2. Trudy Khomyakova v oblasti bogosloviya* [Vol. 1. Book 2. Khomyakov's Works in the Field of Theology]. Kiev: Tipografiya I. I. Gorbunova. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1913). *Aleksey Stepanovich Khomyakov. T. 2. Sistema filosofsko-bogoslovskogo mirovozzreniya Khomyakova* [Vol. 2. Khomyakov's System of Philosophical and Theological Worldview]. Kiev: O-vo Petra Barskogo. [In Russian].

Zernov, N. M. (1944). *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*. London: SCM Press Ltd.