

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*

ФИЛОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ РАБОТАХ В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО**

Получено: 08.02.2025. Рецензировано: 28.03.2025. Принято: 01.06.2025.

Аннотация: В. В. Зеньковский (1881–1962) является едва ли не наиболее влиятельным историком русской философии, автором фундаментальной «Истории русской философии» (1948, 1950) и множества работ, как специально посвященных разнообразным историко-философским сюжетам, так и косвенно затрагивающих их. Однако, как ни парадоксально, его историко-философские работы очень редко становились предметом самостоятельного изучения, до сих пор преимущественно выступая в качестве актуального источника сведений и интерпретаций, при том что с момента появления «Истории русской философии» прошло уже три четверти века. В данной статье мы сосредоточились на анализе трактовок Зеньковским философии славянофилов в нескольких аспектах. Во-первых, это место славянофилов в общей историко-философской схеме Зеньковского, где они (вместе с Гоголем) выступают основоположниками темы «христианской культуры» и, в развитие последней, дают первую развернутую трактовку христианской (православной) философии. В связи с этим мы останавливаемся на понимании Зеньковским процесса секуляризации и его двойственности, одновременно отмечая, что в позднейших работах Зеньковского эта диалектическая трактовка уже отсутствует. Во-вторых, анализируется понимание Зеньковским славянофильства — в том числе его противопоставление славянофильства как феномена русской общественной мысли и философских построений славянофилов (последние он принципиально отказывается характеризовать суммарно, именуя этот подход «стилизацией»). В заключение уделяется внимание трактовке Зеньковским свободы, которую он прямо возводит к своей интерпретации учения Хомякова о Церкви.

Ключевые слова: русское славянофильство, славянофильство, соборность, философия русской эмиграции XX века, философия свободы, христианская философия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-2-155-171.

*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград), mestr81@outlook.com, ORCID: 0000-0003-2437-5002.

**© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: В основу работы лег доклад на всероссийской научной конференции с международным участием: «„Парижская школа“: сокровище старое и новое» (29 и 30 апреля 2025 г., Москва, Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, Свято-Филаретовский институт).

В.В. Зеньковскому (1881–1962) в известном смысле не повезло — принадлежа к блистательной плеяде русских философов эпохи конца старой России и став одной из ключевых фигур русской духовной и интеллектуальной жизни в эмиграции, он пережил большинство своих современников и сделался автором итоговой для этого этапа «Истории русской философии» (далее — «История»), воздвигнув величественный могильный памятник. Описав своих предков и современников, он сам оказался «прозрачным» автором: его величественная «История» по сей день нередко оказывается в первую очередь источником знаний о прошлом русской мысли, — ее не часто осмысливают как историографический памятник, воспринимая самое большее как хронику, отражение представлений «своего времени», без акцента на своеобразии взглядов и представлений конкретного автора.

Это одновременно огромное достижение и вместе с тем существенная проблема — достижение уже в том смысле, что историографическая схема, созданная Зеньковским в его труде, оказывается настолько убедительной, привычной — и/или влиятельной и потому привычной, за счет многократности повторений, — что (в отличие, например, от остро-авторской трактовки прошлого русской мысли, осуществленной в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпетом) ее индивидуальность, тот принципиальный взгляд, из которого она исходит, как и авторский характер трактовок конкретных философских систем и направлений, редко попадают в поле зрения. Этому способствовал и самый характер Зеньковского, нашедший достаточное выражение в его работах — отсутствие склонности к полемике, явному противопоставлению своих идей оппонентам, использование аккуратных формулировок и высокая оценка компромисса, понимаемого как принцип (см. Зеньковский, 2014: 31).

В данной работе мы остановимся лишь на одном сюжете, относящемся к широкой теме изучения Зеньковского как историка русской философии, — на трактовке им славянофильского направления, поскольку, как постараемся показать в дальнейшем, славянофильство выступает для него одним из ключевых эпизодов рассказываемой истории.

Зеньковский на протяжении своей более чем полувековой интеллектуальной карьеры обращался ко многим темам — если в 1910–1920-е гг. он занимается по преимуществу психологией и педагогикой (Зеньковский, 1996b), то в 1930-е гг. психология явно отходит на второй план, а педагогика оказывается в тесной связке с антропологией — и попыткой

построения авторской трактовки православной антропологии, в противостоянии как не-христианским, так и инославным антропологиям (см. Зеньковский, 1993). История русской философии отчетливо выйдет в центр его интересов во 2-й половине 1940-х гг. (Зеньковский, 1989), ей же будет посвящена серия статей 1950-х гг.¹, тогда как последние годы будут отданы систематизации и завершению давних начинаний — труду по апологетике (Зеньковский, 1997a) и изложению «Основ христианской философии» (Зеньковский, 1960; 1997b)².

Вместе с тем обращение к историко-философским сюжетам составляет сквозную тему в философской работе Зеньковского — более того, биографически можно сказать, что его творчество замыкается в круг, начавшись и завершившись исследованием Гоголя³, и если пытаться кратко определить основную тему и главный вопрос его философских устремлений, то, как нам думается, будет позволительно обозначить его как проблему христианской культуры, ее возможности и конкретной формы в настоящую эпоху (или, точнее, в ее обращенности к наступающему времени, как преодоление современности). Эта тема оказывается нервом и «Истории», и, хоть и в меньшей степени, трактовки славянофилов⁴.

¹ Среди них в первую очередь следует назвать: «Черты утопизма в истории русской мысли» (1955), «Идея всеединства в философии Владимира Соловьева» (1955), «Эстетические воззрения Вл. Соловьева» (1956), «Мирозерцание И. С. Тургенева» (1958), «Л. Толстой как мыслитель» (1960) (собраны в издании: Зеньковский, 2008a).

² Последняя работа останется незавершенной — при жизни Зеньковский успеет издать в Мюнхене, в издательстве «Посев», только первый ее том (во многом разворачивающий и уточняющий темы, вчерне выраженные уже в программной статье 1952 г. «Наша эпоха»: см. Зеньковский, 1993: 172–223). Второй том, посвященный трактовке православного учения о мире, выйдет через два года после смерти Зеньковского, в 1964 г., а последний из объявленных, который должен был трактовать вопросы православной антропологии, так и останется ненаписанным (впрочем, трактовка Зеньковским многих вопросов антропологии может быть во многом уяснена, с поправкой на динамику воззрений, как из специально посвященной антропологическим сюжетам работы 1934 г. и упомянутой выше статьи 1952 г., так и из многочисленных обращений к этим вопросам в его «Истории русской философии»).

³ Гоголю была посвящена первая работа Зеньковского — и о нем же будет его последняя книга (Зеньковский, 1961; Летцев, 2014: 21–22).

⁴ Первый набросок такого понимания славянофильства дан Зеньковским уже в 1916 г., в его программной статье «Россия и Православие», отличаясь от последующих его размышлений на эту тему прямолинейностью трактовки, отсутствием всякой критической дистанции по отношению к славянофильству — и связанной с последующими размышлениями центральной ролью Хомякова (Зеньковский, 2008a: 46–52).

В философском наследии Зеньковского есть два текста, развернуто трактующие славянофильские сюжеты, а именно главы, посвященные славянофилам, в работе «Русские мыслители и Европа: критика европейской культуры у русских мыслителей»⁵ (далее — «Русские мыслители»; главы III и V), и полторы главы «Истории»⁶ (III и IV главы II части тома I).

⁵Работа выросла из цикла лекций, прочитанных Зеньковским в его бытность в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. — Королевство Югославия) по инициативе сербской писательницы Исидоры Секулич, благодаря которой позднее в журнале «Nova Eshora» был опубликован цикл статей Зеньковского «Критика европейской культуры у русских мыслителей», в том же 1922 г. вышедший в Загребе отдельной брошюрой. В 1926 г. расширенный и переработанный текст под новым заглавием («Русские мыслители и Европа») вышел в Париже, в издательстве «YMCA Press», в 1955 г. там же вышло второе издание, с небольшими изменениями (в данной статье работа цитируется по 2-му изданию, републикованному в 1997 г. (Зеньковский, 1997с); об истории работы см.: там же: 10–12, 346; Зеньковский, 2014: 27–28; Летцев, 2014: 104).

⁶Об обстоятельствах создания «Истории» Зеньковский рассказал в кратком автобиографическом очерке, написанном вскорости по завершении своей наиболее известной работы: «В этом году (1946 г. — А. Т.) я почему-то задумал прочесть 4-му курсу Богословского института курс истории русской философии (на этом курсе были (отец) Шмеман и Андроников). Андроников (и Шмеман) затеяли издание некоторых лекций (отца Киприна, Карташёва, моих), — и для них начал писать полный курс истории русской философии. Андроников, который тогда работал в издательстве „Aubier“, предложил мне перевести на французский язык мою книгу „Русские мыслители и Европа“. Я согласился и был приглашен „Aubier“ на завтрак, чтобы обсудить подробнее весь план. Во время этой беседы сам собой встал вопрос о желательности появления на французском языке полной истории русской философии, — и „Aubier“ тут же заключил со мной договор, дал мне 5000 фр[анков] аванс. Я начал писать книгу для *французского* читателя, — этим кое-какие особенности ее и должны быть объяснены» (Зеньковский, 2014: 29). В дальнейшем планы французского издания расстроились (см. там же), и книга вышла на русском в двух томах (в том числе с некоторыми различиями между томами в издательском исполнении) в «YMCA Press» в 1948 и 1950 гг. соответственно.

Научную работу было непросто вести в условиях эмиграции, в частности, Зеньковский во введении к «Истории» сетует: «Т. 1 книги Иванова-Разумника (имеется в виду его „История русской общественной мысли“, вышедшая первым изданием в 1908 г. — А. Т.) мне не удалось найти в Париже при напечатании этой работы; оценка дана на основании заметок моих о книгах Иванова-Разумника, составленных ранее» (Зеньковский, 1989: 26, прим. 4; ср.: Зеньковский, 2014: 29). Подобные сложности вкупе с необходимостью спешки привели к тому, что в работе встречаются и фактические ошибки, и неточности. Так, говоря об издании богословских работ Хомякова, Зеньковский по ошибке памяти утверждает, что они «впервые увидели свет не в России, но в Берлине (в 1867 г., после смерти Хомякова), и только в 1879 г. этот том был допущен к обращению в России» (там же: 191), — он имеет в виду 2-й том «Собрания сочинений» А. С. Хомякова, включающий его богословские сочинения, над подготовкой которого трудились Ю. Ф. Самарин и Н. П. Гиляров-Платонов и который на самом деле был напечатан в 1867 г. в Праге, что и значится на его титульном листе. Или, например, в параграфе 9 главы IV ч. II Зеньковский, касаясь последнего свидания Самарина с Герценом и последующего обмена

Обозначим отличия трактовок славянофильства в этих двух работах, обусловленные различием их предметов — прежде всего, меняется набор авторов, на которых сосредотачивается авторское внимание. В обобщающей «Истории» мы не найдем в главах о славянофильстве ни Ф. И. Тютчева, ни И. С. Аксакова с Н. Я. Данилевским, поскольку последние, значимые с точки зрения истории русской общественной мысли, оказываются фигурами явно второстепенными, если не сказать сильнее, в рамках истории русской философии. Намного более интересно с содержательной точки зрения иное отличие: в «Русских мыслителях» Зеньковский характеризует славянофильские взгляды более или менее суммарно, говорит о «славянофилах» в целом (см., например: Зеньковский, 1997а: 43), считая возможным перемежать текст цитатами из разных авторов, чьи голоса выступают как разные оттенки или даже разные формулировки более или менее общей позиции (там же: 44).

Напротив, в «Истории» сам переход к рассмотрению тех, кого Зеньковский обозначает как «старших славянофилов»⁷, сопровождается заявлением:

...надобно всячески избегать той или иной стилизации. Хотя все они пребывали в теснейшем духовном общении и постоянно влияли друг на друга, но нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью, развитие которой было вполне и до конца индивидуально. Именно поэтому мы и не будем говорить о «философии славянофилов» вообще, а о философских идеях каждого отдельного мыслителя (Зеньковский, 1989: Т. I, 188).

Этот тезис дополнительно раскрывается, причем в более жесткой формулировке, в конце следующей, IV главы II части «Истории», где Зеньковский настаивает на «неправильности рассматривать славянофильство как целое» (там же: Т. I, 243–244). Иными словами, как нам представляется, Зеньковский имеет в виду, что о «славянофильстве» как целом возможно говорить именно в рамках истории общественной мысли, тогда как в плане сугубо философском общность воззрений

полемическими письмами, начинает этот рассказ фразой: «Незадолго до своей смерти Самарин (эта инициатива исходила от него), бывший за границей, захотел повидаться с Герценом, который искренно обрадовался предложению Самарина», и т. д. (Зеньковский, 2014: 240). Здесь нам видится явный след спешки — ведь при внимательном перечитывании рукописи непременно удалось бы вспомнить, что свидание не могло состояться «незадолго до [...] смерти» Самарина уже потому, что Самарин скончался в 1876 г., более чем на шесть лет пережив Герцена, а лондонское свидание состоялось 21–24 июля 1864 г.

⁷Тут же поясняя, что имеет в виду под ними А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (Зеньковский, 1989: Т. I, 188).

славянофилов ограничивается пусть и принципиально важными (что позволяет осуществлять их рассмотрение в связности), но лишь немногими основаниями.

Напомним для начала историографическую схему, положенную в основание «Истории». Во-первых, для Зеньковского всякая философия так или иначе является систематической (в этом отличаясь от мировоззрения, мирочувствования и т. п.), то есть стремится к рациональному постижению целого как целого, адекватность постижения которого в рациональной форме и принимает систематический характер (Зеньковский, 1989: Т. I, 16). Тем самым философская система, согласно Зеньковскому, есть адекватная форма философствования, что не означает, что не-систематическое философствование не является в его понимании философией, — это лишь философия, не пришедшая (еще) к своему адекватному выражению.

Таким образом, во-вторых, история русской философии подразделяется Зеньковским на два этапа и пролог, а именно: (1) до-философский период, когда «независимая и самостоятельная философская мысль» (там же: Т. I, 33) еще отсутствует, философские интересы не выделились из мировоззрения; (2) складывание самостоятельной философии, которое приходится на XIX в.⁸, и (3) «период систем» (там же: Т. II) с последующей характеристикой философских направлений послереволюционной эпохи (там же: Т. II, ч. IV) — они остаются без общей характеристики (там же: Т. I, 25), поскольку процесс еще не завершен, в отличие от предшествующего, и всякая общая характеристика, надобно полагать, оказалась бы, согласно автору, гадательной, больше говорящей о его собственных устремлениях и надеждах, чем об объективной характеристике происходящего.

В этом членении предсказуемо огромную роль приобретает философское творчество Вл. Соловьева, выступающего как фигура водораздела между двумя эпохами, начинающего «период систем», то есть обретение философией своей истинной формы. Однако примечательно, что если для Зеньковского исторически фигура Соловьева имеет громадное значение, то в систематическом изложении, которое дано

⁸В данном случае Зеньковский довольно расплывчат в суждении о временном моменте, с которого можно обоснованно говорить о существовании русской философии, в одних случаях отсылая к концу XVIII в., в других — указывая на первые десятилетия XIX в., но, если пренебречь этими деталями, общий ход рассуждения понятен.

в «Основах христианской философии» (далее — «Основы») и формулирует смысловой итог развития русской философии (как философии православной), он упоминается лишь дважды, при этом один раз скорее в негативном контексте (Зеньковский, 1997b: 93), а во второй — в нейтрально-обобщающем (там же: 124).

Возвращаясь в схеме Зеньковского назад, к моменту формирования русской философии, напомним, что, согласно ему, ключевую роль играет процесс секуляризации:

В это время (в XVIII в. — А. Т.) возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием, — с другой стороны, в самом церковном сознании в это же время происходит глубокий перелом. Церковное сознание отрывается от мечты о священной миссии государства, уходит в более напряженное искание чисто церковной правды, освобождается от соблазнов церковно-политической идеологии (Зеньковский, 1989: Т. I, 56).

При этом большая роль отводится расколу, в оригинальной трактовке Зеньковского «содействовавшему освобождению творческих сил, накопившихся в Церкви» (там же: Т. I, 55, ср. 56), и приведшему к тому, что православие оказалось способно перенести эпоху Петра Великого, избавившись от

соблазна «натурализма», то есть отождествления «природного» исторического порядка, *хотя и освящаемого* Церковью, но не *святого*, с мистическим порядком Царства Божия. По существу, со старообрядчеством отходила в сторону и утопия «святой Руси», понимаемой как уже воплощенная в историю. [...] Православие не отшатнулось от идеи третьего Рима, но и не увидело Антихриста в обмирщенной государственной власти, — и это открывало вновь возможность духовно-трезвого сочетания провиденциализма с историческим реализмом... (там же: Т. I, 54)

И тем самым Зеньковский приходит к тезису о двойной секуляризации — о процессе, идущем одновременно «вне Церкви и независимо от нее, иногда даже и в сознательном противопоставлении себя церковному сознанию», и «*секуляризации внутри церковного сознания*, идущей без разрыва с Церковью» (там же: Т. I, 57), разноплановыми примерами которого являются Тихон Задонский, Паисий Величковский и Григорий Сковорода (см. там же: Т. I, ч. I, гл. II). Смысл этой «секуляризации внутри церковного сознания» определяется Зеньковским следующим образом (попутно он вводит понятие «христианской философии», раскрытию которого посвятит свой последний, оставшийся незаконченным труд):

Этот рост церковного сознания ведет постепенно к тому, что в его недрах открывается простор для философской мысли, исходящей из христианских принципов, но свободной в своем творчестве, в поисках истины. Этот процесс достигает своего высшего выражения в философских произведениях Г. С. Сковороды, в лице которого впервые заявляет о себе свободная христианская философия⁹ (Зеньковский, 1989: Т. I, 57)¹⁰.

Как мы уже отмечали ранее, в концепции Зеньковского (и в этом отношении нет принципиальной разницы между «Русскими мыслителями»

⁹В 1-м томе «Основ христианской философии» Зеньковский даст следующее разграничение христианской философии с догматикой (не противопоставляя первую богословию/теологии) и трактовку ее содержания: «Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познавание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, *но во свете Христовом*. Особой задачей философии является *уяснение диалектики идей*, уяснение внутренней структуры в основных наших понятиях» (Зеньковский, 1960: 20). См. современное обсуждение этих сюжетов: Антонов, 2020: 24–46.

¹⁰Отметим попутно, что в позднейших работах 1950-х гг. Зеньковский более не касается этой диалектики секуляризации, развернутой им в «Истории»: и в «Основах», и в особенности в программной статье 1952 г. «Наша эпоха» он трактует процесс секуляризации (и в том числе обособления философского знания) сугубо в негативных тонах, не останавливаясь на его роли в формировании «свободной христианской философии».

Впрочем, расстановка акцентов у Зеньковского в этом отношении довольно ситуативна (и связана в том числе с той временной перспективой, которую он имеет в виду в каждом из рассуждений). Так, в «Русских мыслителях» «и Гоголь, и славянофилы являются [...] предтечами, пророками православной культуры» (Зеньковский, 1997с: 50), при этом сама она располагается в некоем довольно близком будущем, где вслед за началом, «пророчеством» Гоголя и славянофилов, следует эпоха дифференциации (с 1850-х гг. и до времени написания работы, 1922–1926 гг.): «Вся дальнейшая история русской жизни была лишь углублением и заострением противоположностей, величайшим выразителем которых явилась революция 1917 г. с ее Февралем и Октябрем. Единства и ныне нет и в русской жизни, нет его и в глубине русского духа, хотя, быть может, мы и идем к своей „органической эпохе“» (там же: 62). В поздних лекциях о педагогике, прочитанных в Свято-Сергиевском богословском институте, Зеньковский говорит: «Нам кажется, нет другого пути для разрешения проблемы религиозного воспитания, как смыкание зрелых людей в религиозные общины и построение всей жизни в христианских тонах» (Зеньковский, 1996а: 13). Здесь, по крайней мере в перспективе обсуждаемого в лекциях, христианство оказывается погруженным в не-христианский мир, Зеньковский не противоречит рассуждениям С. Н. Булгакова о конце Константиновой эры (см. Булгаков, 1989: 342–344 и сл.) — и в то же время в «Нашей эпохе» вновь рассуждает о потребности в «эпохальном переломе» (Зеньковский, 1993: 220), который в том числе сделает вновь актуальным идеал «симфонии». Видимо, в «Основах» Зеньковский рассматривает искомую им христианскую философию, преодолевающую раскол знания и веры, христианства и культуры, еще и во временном плане (и замечает, отсылая к Герцену: «я сознаю себя на „другом берегу“», сознаю, насколько многое в моей книге не созвучно всему стилю нашего времени» (Зеньковский, 1960: 3)).

и «Историей») славянофилы предстают в связности с Гоголем. Связь эта видится в «выдвижении» (Гоголем) и «раскрытии» «новых основ для идеологии» (Зеньковский, 1989: Т. I, 188)¹¹. Схема исторического процесса по Зеньковскому выглядит следующим образом.

- (1) «Уже в XVIII в. видим мы возврат к религиозному миропониманию» (там же: Т. I, 180).
- (2) «В XIX в. Лабзин, Сперанский и различные мистические движения эпохи Александра I все настойчивее выдвигают религиозную идею как *основу новой идеологии*» (там же; курсив мой. — А. Т.).
- (3) Чаадаев выступает и в этом отношении поворотной фигурой, поскольку у него «идея Церкви получает такое глубокое, основоположное значение, что самый смысл истории уже не может быть раскрыт вне идеи Церкви» (там же: Т. I, 180–181).

Но у Чаадаева его трактовка идеи Церкви «не давала ничего для построения *русской идеологии*» (там же: Т. I, 181), поскольку «Церковь как сила истории [...] проявила себя лишь на Западе» (там же). Однако не следует полагать, что, согласно Зеньковскому, речь идет о трактовке Гоголя и славянофилов сугубо как «идеологов»: напротив, Зеньковский стремится показать, каким образом «религиозной позиции этих мыслителей» сообщилась «возможность творчески оплодотворить идеологические искания русской интеллигенции» (там же), — иными словами, каким образом контекст общественной мысли сделал эти идеи влиятельными. И тогда схема, изложенная выше, продолжается следующим образом...

- (4) Гоголь «ставит вопрос *об освящении и христианском преображении* светской культуры, «к чему уже ранее двигалась русская мысль, особенно у Сковороды» (там же: Т. I, 186–187), излагает в «Выбранных местах из переписки с друзьями» «целую программу построения культуры в духе Православия *на основе „простора“*, то есть свободного обращения ко Христу».

¹¹ Отметим, впрочем, что в «Русских мыслителях» Зеньковский не использует понятие «идеологии» (а равно отказывается от него в схожих контекстах в работах последнего десятилетия отпущенной ему жизни). В этом довольно внезапном и кратковременном вторжении понятия «идеологии», возможно, следует видеть отголосок философско-политических споров во Франции первых послевоенных лет, дебатов в «Les Temps Modernes» и т. д., на которые уже предельно критично (в том числе подразумевая Н. А. Бердяева, но прямо его не называя) Зеньковский откликнется в VIII главке «Нашей эпохи» (Зеньковский, 1993: 208–218). О конфликте Бердяева и Зеньковского см., в частности: Ермишин, 2024.

(5) А старшие славянофилы осуществляют первую развертку этой программы «в конкретной системе» (Зеньковский, 1989: Т. I, 188).

Первенствующее место в истории славянофильства Зеньковский отводит Хомякову, при этом привлекая два разнородных аргумента: во-первых, акцентирует его роль «главы всей [славянофильской] группы, ее вдохновителя и главного деятеля» (там же), и во-вторых, утверждает его фактический идейный приоритет:

Хотя основные его философские статьи написаны как бы в продолжение и развитие статей И. В. Киреевского, в силу чего очень часто именно Киреевского считают создателем философской системы славянофилов, но в действительности мировоззрение Хомякова было сложившимся уже тогда, когда Киреевский еще не пережил религиозного обращения (там же)¹².

Вообще полезно составить двойной философский портрет Хомякова и Киреевского, который выстраивает Зеньковский. Преобладающая черта в данной Зеньковским характеристике Хомякова — это целостность, причем автор доходит в этом до парадоксальной формулировки, когда обсуждает источники философского влияния на своего героя, настаивая: «следует искать богословских вдохновений Хомякова *не у какого-либо отдельного Отца Церкви*, а в святоотеческой литературе вообще» (там же: Т. I, 193). Остается совершенно загадочным, как возможно говорить о «святоотеческой литературе вообще», с учетом ее масштаба и внутренней сложности. Эта же цельность побуждает Зеньковского утверждать, «что основные и определяющие влияния должны были иметь место в ранний период его жизни (то есть до сороковых годов)» (там же: Т. I, 192).

Напротив, Киреевский при всей тишине, негромкости своей натуры рисуется Зеньковским как пребывающий во внутреннем движении, изменении, а не как цельный Хомяков, занятый раскрытием, извлечением «из идеи Церкви (в православном ее понимании) основы философии и всей культуры» (там же: Т. I, 213). Именно при разборе взглядов Киреевского Зеньковский подробно останавливается не просто на влиянии на него романтиков, а фактически характеризует его самого как

¹²Принципиальное разграничение между Хомяковым и Киреевским, с одной стороны, и Самариным и К. Аксаковым — с другой, Зеньковский устанавливает в интеллектуальном генезисе: оба последних, «почти не испытав влияния Шеллинга [...] отдали свою „первую любовь“ Гегелю, который оплодотворил их первые философские искания. Хотя у обоих (особенно у Самарина) это влияние Гегеля позже почти совсем ослабело, тем не менее они действительно принадлежат к другому типу философствования, чем все те, кто прошел через влияние Шеллинга» (Зеньковский, 1989: Т. I, 235).

проникнутого немецким романтизмом (Зеньковский, 1989: Т. I, 218)— и при этом религиозная жизнь Киреевского, в противоположность Хомякову, обладает явным движением (там же: Т. I, 220). И в итоге Зеньковский настаивает, что «Киреевский в еще большей степени, чем Чаадаев или Хомяков, может быть назван „христианским философом“» (там же: Т. I, 219):

Если Хомяков брал более из глубины его *личного* церковного сознания, то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях. Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, — он находился в постоянном общении с церковными людьми, особенно со старцами Оптиной Пустыни. И если у Хомякова центральным понятием (не только в богословии, но и в философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие *духовной жизни* (там же: Т. I, 221).

Но общей чертой их философии, общим недостатком окажется, согласно Зеньковскому, непреодоленность трансцендентализма. О Хомякове он пишет:

С одной стороны, он первый в русской философии выражает позицию онтологизма в гносеологии, начиная работу познания актами веры («живознания»), в которых познание не отделено от познаваемого бытия. С другой стороны, желая вскрыть уже в сфере гносеологии ту коренную ошибку западного рационализма, которая восходит к религиозным корням (то есть особенностям «латинизма»), Хомяков усиленно подчеркивает дефектность рассудка, который создает из данных веры (еще не отделившихся от бытия) «явление». Хомяков не замечает [...] странности того, что в работе рассудка почему-то утрачивается связь с реальностью [...]. Ведь противопоставление рассудка разуму не только исторически расцвело в трансцендентализме, но именно в нем, и только в нем, и получает серьезный смысл (там же: Т. I, 205)¹³.

И далее:

...в гносеологии Хомякова есть несомненная непоследовательность; если бы учение об онтологичности познания проведено было им до конца, тогда оказалось бы, что рационализм, с которым так настойчиво борется Хомяков во имя основных мотивов его богословия, *вовсе не есть продукт рассудочного познания*. Рационализм, как роковой продукт западной духовной жизни, западной

¹³Ср. в «Русских мыслителях»: «Односторонность и ограниченность *высшего проявления философского творчества на Западе — кантианства* (курсив мой. — А. Т.) состояла, по Хомякову, в том, что, будучи чисто рассудочной философией, она считала себя философией разума — тогда как ей была доступна лишь истина возможного, а не действительного, закон мира, а не мир» (Зеньковский, 1997с: 48).

культуры, связан действительно не с господством рассудка и отходом от целостного духа, а с *болезнью последнего* (Зеньковский, 1989: Т. I, 206–207).

«Гносеологический онтологизм» Хомякова тем не менее, согласно Зеньковскому, радикально противостоит «немецкому идеализму», несмотря на наличие «формальной аналогии», поскольку «Церковь для Хомякова есть „первореальность“» и «„соборность“ не есть „коллектив“, а Церковь» (там же: Т. I, 212), а уже во всех иных формах (в том числе в столь любезном славянофилам «мире») лишь отражается, что и дает затем С. Н. Трубецкому возможность трактовки «соборного» начала как универсального гносеологического принципа (Зеньковский, 1960: 61–64).

Но неизжитый трансцендентализм, в трактовке Зеньковского, имеет своим следствием в контексте построения христианской философии своеобразный утопизм:

Восстановление целостности и торжество онтологического момента в познании, то есть не одно умовое усвоение истины о бытии — есть преобразование философии в мудрость, есть торжество того всеобщего «восстановления», которое мыслится в Царстве Божием. Увлекаемые критикой рационализма и остро подчеркивая его антитезу в «православном просвещении», то есть в грядущей православной культуре, Киреевский (и Хомяков) движутся именно в линиях историософского утопизма (в применении к сфере познания). Романтическая мечта об универсальном синтезе превращается здесь в утопию целостной православной культуры, в которой собственно уже не должно быть места для развития, для истории. Оба мыслителя, будучи очень трезвы в своем религиозном сознании (хотя каждый очень индивидуально), оказываются романтиками в своем гносеологическом утопизме, в своем пламенном преклонении перед «целостным духом», силою которого устраняется «раздробленность» современной культуры (там же: 234).

Отметим немаловажное — из данной Зеньковским интерпретации свободы у Хомякова¹⁴ вытекает, на ней базируется его собственная трактовка свободы, а именно утверждение, что свобода выступает не

¹⁴См. в особенности: «Хомяков решительно отвергает теорию среды (как „совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности“), отвергает и индивидуализм, изолирующий и абсолютизирующий отдельную личность. Лишь в Церкви, то есть в свободном, проникнутом братской любовью к другим людям единении во имя Христа, — только здесь личность обретает все свои дары, всю полноту ее личного богатства. Разум, совесть, художественное творчество хотя и проявляются в отдельном человеке, но на самом деле они являются функцией Церкви, — то есть и разум, и совесть, и художественное творчество вне Церкви реализуют себя всегда частично и неполно» (Зеньковский, 1989: Т. I, 197; ср. о Самарине: там же: Т. I, 237–239).

данностью и основой, а, в противоположность «секулярному пониманию культуры», — «цветением и плодом»; религиозная жизнь выступает не «функцией свободы», а напротив, «свобода есть функция религиозной жизни» (Зеньковский, 1993: 214):

...свобода раскрывается в нас лишь при пребывании нашем в истине, то есть лишь во Христе; иначе говоря, свобода раскрывается в нас лишь в Церкви; вне Христа, вне Церкви она неосуществима. [...] свобода хотя и есть источник и проявление нашей своеобразной индивидуальности, но истинным субъектом свободы является Церковь — свобода дана не отдельному человеку, а Церкви. Поскольку мы живем в Церкви, постольку мы и становимся «истинно» свободными. Поэтому и верно то, что было любимой идеей Хомякова, Киреевского, Самарина, — что только в Церкви мы обретаем самих себя (там же: 213)¹⁵.

Таким образом, следует констатировать, во-первых, существенную устойчивость трактовки Зеньковским ключевого положения славянофильства в истории русской философии — от него как от истока он будет выстраивать актуальную линию русской мысли и в середине 1910-х гг., и в 1960 г. При этом, во-вторых, политическая составляющая мысли славянофилов для него будет оставаться существенной — и если в «Истории» она закономерно отходит на второй план в изложении, то в определении их места в истории русской философии является фундаментальной, позволяя выстроить связку с Н. В. Гоголем (наиболее устойчивым предметом интеллектуального интереса Зеньковского): трактуя последнего как «выдвигающего новые основы для идеологии [русской интеллигенции]» (Зеньковский, 1989: Т. I, 188, ср. 181), а «группу так называемых старших славянофилов»¹⁶ — как осуществляющих раскрытие «в конкретной системе» «диалектики идеи православной культуры» (там же: Т. I, 188). В-третьих, содержательным центром славянофильского круга идей, который получает развитие в дальнейшей эволюции русской философии и к которому присоединяется сам Зеньковский¹⁷, выступает идея «соборности», при этом историческая

¹⁵Ср. намного более раннюю статью «Свобода и соборность» 1927 г. (Зеньковский, 2008b: 161–183).

¹⁶Отметим, что и в само заглавие раздела вынесена условность этого обозначения — Зеньковский говорит там о «начале „славянофильства“» (Зеньковский, 1989: Т. I, ч. II, гл. III).

¹⁷Показательно, что, излагая отношение самих «так называемых старших славянофилов» (там же: Т. I, 188) к этому наименованию, Зеньковский не только подчеркивает, что

ограниченность и философская неправота А. С. Хомякова и И. В. Киреевского видятся ему в неизжитом последними трансцендентализме и гносеологическом утопизме, а продолжением их идей (в том числе преодолевающим проблемы изначального подхода) выступают философские построения братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких (Зеньковский, 1960: 30–32, 61–64, 79). В-четвертых, в философском плане для позднего Зеньковского принципиально избегать того, что он именует «стилизацией» (Зеньковский, 1989: Т. 1, 188, 244), то есть попытки представить некую «философию славянофилов» вообще: славянофильство для него (с подчеркиванием условности данного обозначения — см.: там же: Т. 1, 188, 215) выступает именно кругом авторов, который можно трактовать как целое в рамках истории общественной мысли, в публицистическом аспекте, однако в рамках истории философии они оказываются хоть и родственными, но создателями достаточно различных философских построений.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонов К. М. «Как возможна религия?» : философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 т. Т. 1. — М. : ПСТГУ, 2020.
- Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. — 3-е изд. — Paris : YMCA-Press, 1989.
- Ермишин О. Т. Спор В. В. Зеньковского и Н. А. Бердяева об «оцерковлении жизни» // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. — М. : Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2024. — С. 91–99.
- Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Т. 1. Христианское учение о познании. — Frankfurt am Main : Possev-Verlag, 1960.
- Зеньковский В. В. Н. В. Гоголь. — Paris : YMCA-Press, 1961.
- Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. — 2-е изд. — Paris : YMCA-Press, 1989.

«„славянофильство“ вовсе не было присуще всем основоположникам его, а Киреевский однажды в письме очень серьезно даже отгородился от него, предпочитая характеризовать свое направление как „Православно-Словенское“ или „Славянско-Христианское“» (Зеньковский, 1989: Т. 1, 215), но и утверждает: «Еще правильнее и точнее было бы назвать это направление „православно-русским“» (там же), — и понятно, что при таком обозначении он сам не мог бы исключить себя из него, замечая попутно: «В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся» (там же).

- Зеньковский В. В. Наша эпоха // Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М. : Свято-Владимирское братство, 1993. — С. 172–223.
- Зеньковский В. В. Педагогика. — Paris, М. : Свято-Сергиевский Православный институт в Париже, ПСТГУ, 1996а.
- Зеньковский В. В. Психология детства. — М. : Academia, 1996b.
- Зеньковский В. В. Апологетика // Основы христианской философии. — М. : Канон+, 1997а. — С. 305–548.
- Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М. : Канон+, 1997b.
- Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа / сост. П. В. Алексеева. — М. : Республика, 1997с.
- Зеньковский В. В. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. О русской философии и литературе. Статьи, очерки и рецензии. 1912–1961. — М. : Русский путь, 2008а.
- Зеньковский В. В. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. О православии и религиозной культуре. Статьи и очерки. 1916–1957. — М. : Русский путь, 2008b.
- Зеньковский В. В. Из моей жизни. Воспоминания. — М. : Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, Книжница, 2014.
- Летцев В. М. «Прежде всего, он искал подлинности» : очерк жизненного и творческого пути В. В. Зеньковского. — Киев : Дух і літера, 2014.

Teslya, A. A. 2025. "Filosofiya slavyanofilov v istoriko-filosofskikh rabotakh V. V. Zen'kovskogo [The Philosophy of Slavophiles in the Historical and Philosophical Works of V. V. Zenkovsky]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (2), 155–171.

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR RESEARCH FELLOW

SCIENTIFIC DIRECTOR RESEARCH CENTER FOR RUSSIAN THOUGHT, INSTITUTE FOR HUMANITIES
IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY (KALININGRAD, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2437-5002

THE PHILOSOPHY OF SLAVOPHILES IN THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL WORKS OF V. V. ZENKOVSKY

Submitted: Feb. 08, 2025. Reviewed: Mar. 28, 2025. Accepted: June 01, 2025.

Abstract: V. V. Zenkovsky (1881–1962) is arguably the most influential historian of Russian philosophy, author of the fundamental "History of Russian Philosophy" (1948, 1950) and numerous works, both specifically devoted to and indirectly touching upon various historical and philosophical topics. However, paradoxically, his historical and philosophical works have very rarely been the subject of independent study, continuing to serve primarily as a source of information and interpretation, even though three quarters of a century have passed since the publication of "History of Russian Philosophy". In this article, we focus on analysing Zenkovsky's interpretation of Slavophile philosophy in several aspects. First, we examine the place of Slavophilism in Zenkovsky's general historical and philosophical scheme, where they

(together with Gogol) act as the founders of the theme of “Christian culture” and, in developing the latter, provide the first detailed interpretation of Christian (Orthodox) philosophy. In this regard, we focus on Zenkovsky’s understanding of the process of secularisation and its duality, while noting that this dialectical interpretation is absent in Zenkovsky’s later works. Secondly, we analyze Zenkovsky’s understanding of Slavophilism, including his opposition to Slavophilism as a phenomenon of Russian social thought and the philosophical constructs of the Slavophiles (he categorically refuses to characterise the latter as a whole, calling this approach “stylisation”). In conclusion, attention is paid to Zenkovsky’s interpretation of freedom, which he directly traces back to his interpretation of Khomyakov’s teaching on the Church.

Keywords: Russian Slavophilism, Slavophilism, Conciliarity, Philosophy of 20th-century Russian Emigration, Philosophy of Freedom, Christian Philosophy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-2-155-171.

REFERENCES

- Antonov, K. M. 2020. [in Russian]. Vol. 1 of “*Kak vozmozhna religiya?*” [*How is Religion Possible?*]: *filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoy religioznoy mysli XIX–XX vekov* [Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th – 20th Centuries]. 2 vols. Moskva [Moscow]: PSTGU [St. Tikhon’s University Publishing House].
- Bulgakov, S. N. 1989. *Pravoslaviye. Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi* [Orthodoxy. Essays on the Teaching of Orthodox Church] [in Russian]. 3rd ed. Paris: YMCA-Press.
- Lettsev, V. M. 2014. “*Prezhde vsego, on iskal podlinnosti*” [*First of All, He was Looking for Authenticity*]: *ocherk zhiznennogo i tvorcheskogo puti V. V. Zenkovskogo* [An Essay on the Life and Creative Path of V. V. Zenkovsky] [in Russian]. Kiyev [Kiev]: Dukh i litera.
- Yermishin, O. T. 2024. “Spor V. V. Zenkovskogo i N. A. Berdyayeva ob ‘otserkovlenii zhizni’ [The Dispute of V. V. Zenkovsky and N. A. Berdyayev about the ‘Churching of Life’]” [in Russian]. In *Yezhegodnik Doma russkogo zarubezh’ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna* [Yearbook of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad], 91–99. Moskva [Moscow]: Dom russkogo zarubezh’ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna [Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad].
- Zenkovskiy, V. V. 1960. *Khristianskoye ucheniye o poznanii* [Christian Doctrine on Cognition] [in Russian]. Vol. 1 of *Osnovy khristianskoy filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy]. Frankfurt am Main: Possev-Verlag.
- . 1961. *N. V. Gogol’* [N. V. Gogol] [in Russian]. Paris: YMCA-Press.
- . 1989. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy] [in Russian]. 2nd ed. II vols. Paris: YMCA-Press.
- . 1993. “Nasha epokha [Our Era]” [in Russian]. In *Problemy vospitaniya v svete khristianskoy antropologii* [The Problems of Education in the Light of Christian Anthropology], 172–223. Moskva [Moscow]: Svyato-Vladimirskoye bratstvo [St. Vladimir’s Brotherhood Publishing House].
- . 1996a. *Pedagogika* [Pedagogy] [in Russian]. Paris and Moskva [Moscow]: Svyato-Sergiyevskiy Pravoslavnyy institut v Parizhe / PSTGU [St. Sergius Institute Publishing House and St. Tikhon’s University Publishing House].
- . 1996b. *Psikhologiya detstva* [Childhood Psychology] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Academia.
- . 1997a. “Apologetika [Apologetics]” [in Russian]. In *Osnovy khristianskoy filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy], 305–548. Moskva [Moscow]: Kanon+.

- . 1997b. *Osnovy khristianskoy filosofii [Fundamentals of Christian Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- . 1997c. *Russkiye mysliteli i Yevropa [Russian Thinkers and Europe]* [in Russian]. Comp. P. V. Alekseyev. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2008a. *O pravoslavii i religioznoy kul'ture. Stat'i i ocherki. 1916–1957 [On Orthodoxy and Religious Culture. Articles and Essays. 1916–1957]* [in Russian]. Vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Russkiy put'.
- . 2008b. *O russkoy filosofii i literature. Stat'i, ocherki i retsenzii. 1912–1961 [On Russian Philosophy and Literature. Articles, Essays, and Reviews. 1912–1961]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Russkiy put'.
- . 2014. *Iz moyey zhizni. Vospominaniya [From My Life. Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Dom russkogo zarubezh'ya im. A. Solzhenitsyna / Knizhnitsa [Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad and Knizhnitsa].