

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ КОЗЬМЫ МИНИНА»
(МИНИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

На правах рукописи

Лебедев Илья Андреевич

**РЕЦЕПЦИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСКОГО УЧЕНИЯ О СОБОРНОСТИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

Специальность: 5.7.2. – История философии (философские науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Шапошников Лев Евгеньевич

Нижний Новгород

2025

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС ИДЕИ СОБОРНОСТИ: ФОРМИРОВАНИЕ СЛАВЯНОФИЛАМИ ОСНОВНЫХ СОБОРНЫХ УСТАНОВОК	16
1.1. Идейные источники славянофильского учения о соборности.....	16
1.2. Историческая философия И.В. Киреевского и новая экклезиология А.С. Хомякова	35
1.3. Категория соборности и русская консервативная утопия второй половины XIX – начала XX веков.....	66
ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА И БРАТЬЕВ ТРУБЕЦКИХ	97
2.1. Развитие идей соборности в учении о всеединстве В.С. Соловьева	97
2.2. Концепция соборного сознания С.Н. Трубецкого	117
2.3. Категория соборности в религиозно-философском наследии Е.Н. Трубецкого	126
ГЛАВА 3. СОФИЙНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ: РАЗВИТИЕ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА	137
3.1. Место учения о соборности в религиозно-философских взглядах П.А. Флоренского.....	137
3.2. Интерпретация соборности в религиозной философии С.Н. Булгакова: от всеединства к персонализму	148
3.3. Понятие соборности в философии Л.П. Карсавина.....	159
3.4. Соборность как «единство во множестве» в идейном наследии С.Л. Франка	173
3.5. Соборность как принцип универсального персонализма в философской системе Н.А. Бердяева	185
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	198
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	203

ВВЕДЕНИЕ

Диссертация посвящена исследованию истории осмысления категории соборности в русской интеллектуальной культуре второй половины XIX – начала XX веков. После появления данного понятия в трудах ранних славянофилов, происходит его рецепция как в академической богословской традиции, вплоть до провозглашения данного термина одним из базовых для православной догматики, так и в русской религиозной философии, в частности в философии всеединства. Первому процессу в отечественной науке посвящено немало исследований, в то время как второй аспект остается недостаточно комплексно изученным.

Актуальность исследования. Категория соборности эксплицирует одну из наиболее характерных черт русской религиозно-философской традиции, став своего рода визитной карточкой, лейтмотивом русской философской мысли. Причем этот термин приобрёл важнейшее значение для ряда сфер гуманитарного познания: историософии, антропологии, социальной философии, политологии. Помимо этого, произошла рецепция понятия «соборность» и в русском богословии, свидетельством чему служит то, что в настоящее время этот термин используется и в официальных соборных документах. При том, что смысловое поле понятия «соборность» довольно широко и имеет различные интерпретации в разных контекстах, анализ данной категории становится необходимым для всякого исследователя истории русской религиозной мысли, желающего понять её эволюцию.

Другой чертой, придающей категории соборности особое значение, является социально-политический контекст ее появления. Соборность может пониматься как альтернатива, с одной стороны, проповедуемому европейским Просвещением индивидуализму, с другой – социалистической идеологии коллективизма. Переход от сословного традиционного общества к модерну сопровождался ломкой коллективного сознания сословных социальных групп. Этот процесс коснулся прежде всего образованного дворянского сословия, что и

привело к формулированию принципа соборности в славянофильской среде. Попытки обретения новой коллективности принимали разнообразные формы, но наше общество и по сию пору далеко от реализации принципов соборности. В этом контексте рассмотрение соборности, примиряющей личность и коллектив, раскрывающейся в «единстве во множестве», как некоей альтернативы индивидуалистическому проекту, ведущему современные общества к культурному кризису, представляет особый интерес.

В современных условиях противостояния западному глобализационному проекту категория соборности приобретает и *цивилизационное* (здесь и далее во всей работе – курсив мой, Л.И.) значение. Феноменология соборности предполагает коллективное сознание, примиряющее универсальное и национальное в рамках многополюсного проекта общества, совмещающего уникальность личности и единство культурного целого без нарушения принципа свободы.

Таким образом, понятие соборности имеет несомненную актуальность в деле построения российского общества на основе традиционных ценностей, к числу которых относятся и самобытность личности, и исконно русский коллективизм. Именно анализ содержания этого понятия позволяет создать модель солидарного общества, которое при этом не пойдет по пути деперсонализации человека ради реализации общих интересов.

Степень разработанности проблемы.

Первыми в русской религиозно-философской мысли, кто акцентировал особое внимание на принципе «единства во множестве» как способе преодоления ряда теоретических проблем в общественной мысли, были А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. Их учение о соборности как общественном идеале, имеющем основания в церковной традиции, обладает методологическим значением и опирается на три важнейших основания: это, во-первых, восточно-христианская патристика; во-вторых, немецкая идеалистическая философия и французский католический романтизм; в-третьих, особенности российской социальной жизни той эпохи, те внутренние и внешние вызовы, перед которыми стояла Российская

Империя. Не менее важны и экклезиологические взгляды основателей славянофильства. Именно Алексей Степанович настаивал на определении Церкви как живого организма, как «единства во множестве», как «множества разумных творений, свободно покоряющихся благодати», что выражается в свободном духовном братском единении верующих людей как в церковной, так и в мирской жизни - единении, основанном на любви.

Соборность как нравственное единство в свободе и любви – идея Хомякова и Киреевского – была разработана ранними славянофилами. Велика здесь и заслуга братьев Аксаковых, Ю.Ф. Самарина и О.Ф. Миллера, А.М. Иванцова-Платонова, благодаря которым соборность и стала широко известной категорией. В работе мы используем различные источники: и издания работ ранних славянофилов, и работы их исследователей. Об идее соборности в творчестве Хомякова писали многие. В их числе много лет занимающийся изучением интеллектуальной традиции славянофилов нижегородский исследователь Л.Е. Шапошников. Из последних работ, посвященных истории славянофильства и соборности, нельзя не упомянуть работы Санкт-Петербургского исследователя В.М. Лурье, члена редколлегии вновь издаваемого полного собрания сочинения и писем А.С. Хомякова. Необходимо обратить внимание на известную и знаковую работу польского исследователя Анджея Валицкого «В кругу консервативной утопии». Кроме этого, важными в плане анализа славянофильской традиции представляются работы В.З. Завитневича, В.В. Зеньковского, Н.А. Бердяева, В.Н. Лясковского, А.В. Горского, Б.Д. Смирнова, а также современных исследователей: П.Е. Бойко, Н.К. Гаврюшина, В.В. Горбунова, М.Н. Громова, А.Ф. Замалеева, Н.С. Козлова, П.И. Линицкого, М.А. Маслина, С.В. Пишуна, С.Н. Пушкина, В.Ш. Сабирова, В.А. Фатеева, А.А. Федорова, С.С. Хоружего, В.И. Холодного, А.В. Малинова, А.А. Тесли, П.В. Хондзинского, А.И. Кырлежева, Ф.А. Гайды, А.О. Титовой, В.Н. Сагатовского, А.Н. Лазаревой, А.П. Дмитриева, В.А. Ячменика, Н.К. Сюдюкова и других.

Вопросы, связанные с анализом категории соборности в русской метафизике всеединства, объективно более проработаны, в том числе на

фундаментальном уровне. Данная часть работы базируется, с одной стороны, на исследованиях первоисточников (трудов Шеллинга, Гегеля, В.С. Соловьева, свящ. Павла Флоренского, свящ. Сергия Булгакова, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.А. Бердяева), с другой – важных для всестороннего осмысления заявленной темы исследовательских работ Н.А. Бердяева, В.З. Завитневича, В.В. Зеньковского, А.Ф. Лосева, Н.О. Лосского, Э.Л. Радлова, Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского, С.И. Фуделя, Л.М. Лопатина, а также современных исследователей – П.Е. Бойко, Н.А. Вагановой, Г.А. Ваттера, П.П. Гайдено, Л.Е. Шапошникова, Н.К. Гаврюшина, В.В. Горбунова, М.Н. Громова, А.Ф. Замалева, Н.Е. Зернова, Н.С. Козлова, С.В. Котиной, О.Д. Куракиной, В.М. Лурье, В.И. Холодного, С.С. Хоружего, Н.В. Мотрошиловой, Е.В. Мочалова, Г.Е. Аляева, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, В.Ш. Сабирова, В.В. Сербиненко, В.С. Поповой, А.В. Малинова, М.Ю. Загирняка, А.А. Тесли, Ю.Н. Митрофанова, П.В. Хондзинского, Н.Н. Павлюченкова, И.Б. Гаврилова, С.М. Половинкина, К.В. Преображенской, С.Н. Пушкина, В.И. Савинцева, Л.Н. Столовича, А.Н. Лазаревой, А.И. Власенко, А.В. Тонковидовой, И.А. Треушниковой, А.А. Фролова, В.А. Фатеева, А.А. Федорова, Ю.Б. Мелих, А.М. Хамидулина, Ю.К. Волкова, Д.В. Семикопова, Н.К. Сюдюкова и других.

По теме соборности имеется и ряд диссертационных исследований, прошедших защиту в последние десятилетия, среди которых хотелось бы выделить работы А.Л. Анисина¹, Г.В. Барсукова², О.А. Евреевой³, В.Н. Засухиной⁴, В.В. Ковалева⁵, Е.В. Кныш⁶, А.Ю. Кузнецова⁷, Е.О. Непоклоновой⁸, В.Н. Харина⁹.

¹ Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли: Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03. – Екатеринбург, 2011. – 406 с.

² Барсуков Г.В. Феномен соборности: онтологические и гносеологические аспекты: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.01. – Магнитогорск, 2013. – 158 с.

³ Евреева О.А. Идея соборности: социально-философский анализ. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. – Москва, 2006. – 162 с.

⁴ Засухина В.Н. Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.05. – Санкт-Петербург, 2000. – 187 с.

⁵ Ковалев В.В. Соборность как фактор культурного единства российского общества: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 24.00.01. – Ростов-на-Дону, 1998. – 153 с.

Предмет исследования – содержание и трансформация идеи соборности в трудах русских религиозных философов второй половины XIX-начала XX века (И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ф.Ю. Самарина, И.С. и К.С. Аксаковых, В.В. Розанова, В.С. Соловьёва, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина).

Объект исследования – философское наследие отечественных мыслителей второй половины XIX – начала XX веков, раскрывающее категорию соборности как «единство во множестве» в рамках славянофильской традиции и отечественной метафизики всеединства, а также другие работы, позволяющие раскрыть поставленную в диссертации проблему, достичь исследовательской цели диссертации.

Цель исследования – на основе комплексного анализа дать системное описание феномена соборности в русской философской традиции славянофильства второй половины XIX века и выявить специфику рецепции данной категории в отечественной метафизике всеединства начала XX века.

В соответствии с целью поставлены следующие **задачи исследования**:

1. Анализ идейных источников отечественного учения о соборности.
2. Характеристика учения о соборности в философии И.В. Киреевского и А.С. Хомякова.
3. Реконструкция представлений о соборном принципе в социальном и историософском контекстах в наследии братьев И.С. и К.С. Аксаковых и Ю.Ф. Самарина.

⁶ Кныш Е.В. Христианские практики соборности в постсекулярной культуре: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 24.00.01. – Екатеринбург, 2018. – 162 с.

⁷ Кузнецов А.Ю. Философия соборности как обоснование концепций российской идентичности: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. – Екатеринбург, 1999. – 111 с.

⁸ Непоклонова Е.О. Идея соборности в творчестве А. С. Хомякова: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук: 10.01.01. – Санкт-Петербург, 2002. – 180 с.

⁹ Харин В.Н. Социально-философский анализ категорий "соборность", "служение" и "должное": на материале концепции С.Л. Франка: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. – Пермь, 2004. – 215 с.

4. Демонстрация историко-философской трансформации и рецепции категории соборности в метафизике всеединства В.С. Соловьёва.

5. Анализ особенностей рецепции категории соборность в философии братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких.

6. Рассмотрение места учения о соборности в религиозно-философских взглядах П.А. Флоренского.

7. Интерпретация соборности в контексте развития религиозной философии С.Н. Булгакова: от метафизики всеединства к персонализму.

8. Анализ идеи соборности как «единства во множестве» и её значения в наследии С.Л. Франка.

9. Реконструкция содержания понятия соборности в философии Л.П. Карсавина.

10. Реконструкция содержания понятия соборности как значимого принципа универсального персонализма в философском учении Н.А. Бердяева.

Хронологические и типологические рамки исследования – вторая половина XIX – первая половина XX веков. При этом исследование, с одной стороны, ограничено появлением категории «соборность» в трудах славянофилов, с другой – творчеством тех мыслителей, которые сформировали отечественную традицию метафизики всеединства.

Выбор персоналий, изучению наследия которых посвящено данное исследование, определяется двумя факторами: хронологическими рамками и их принадлежностью к традиции русской религиозной философии. В связи с этим за рамками работы остается ряд, безусловно, важных и интересных тем. В частности, проблема рецепции категории «соборность» русским академическим богословием и возникновение «нового богословия», опирающегося на критику западного юрисдиклизма и авторитаризма с позиций нравственного идеала соборности¹⁰. Исследование не затрагивает и проблему интерпретации категории «соборность» в философских и богословских течениях, возникших в русской

¹⁰ Такую рецепцию можно найти в богословском наследии митр. Антония (Храповицкого), патр. Сергия (Страгородского), священномуч. Илариона (Троицкого), Е.П. Аквилонова, еп. Сильвестра (Малеванского) и др.

эмиграции после 1917 года, – евразийства, сменовеховства, неопатристического синтеза и пр.

Таким образом, опираясь на историко-логический метод, мы исследуем генезис категории «соборность» и ее рецепцию в русской религиозно-философской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв.

Методология и методы диссертационного исследования. В основу работы легли важнейшие методологические принципы, положения и категории современной философской науки и историко-философского знания, основанные на достоверном и объективном рассмотрении фактов. Теоретико-методологической базой исследования послужила концепция «соборность как “единство во множестве”».

В исследовании применяются следующие **методы**:

а) *аналитический*, позволяющий, с одной стороны, выявить необходимый в контексте заявленной темы материал исследования, с другой – в самом исследовании обозначить логику развития анализируемых идей;

б) *диалектический*, способствующий объективному рассмотрению предмета исследования, в данном случае – учения о соборности как «единстве во множестве» в его идеально заданных параметрах, а также в религиозно-философском и социокультурном контексте.

в) *историко-логический*, дающий возможность, с одной стороны, провести реконструкцию логики становления учения о соборности, а с другой – показать многообразие различных подходов к пониманию значения соборности в различные периоды истории;

г) *типологический*, позволивший систематизировать полученные данные относительно предмета исследования и на основании их сделать выводы, соответствующие гипотезе и цели исследования.

д) *феноменологический*, помогающий провести процедуру соотнесения различных сторон и компонентов феномена с целью установления его инвариантной смысловой структуры.

Эмпирической базой исследования выступают историко-философские и философско-богословские труды зарубежных и отечественных религиозных философов, позволяющие, во-первых, выявить отношение мыслителей к проблематике соборности как «единства во множестве», а во-вторых, показать историко-философский процесс развития соборной феноменологии в отечественной философской традиции – от славянофилов к метафизике всеединства.

Научная новизна работы заключается в

- анализе генезиса категории «соборность» как оригинальной интерпретации концепции «единства во множестве» в изводе немецкого идеализма и консервативного романтизма, переосмысленных основателями славянофильства И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым в религиозно-социальном ключе;
- исследовании социально-политических истоков соборных интуиций в историософии Ю.Ф. Самарина, братьев К.С. и И.С. Аксаковых и В. В. Розанова и связи данных интуиций с категорией общинности;
- в полученной авторской интерпретации особенностей рецепции славянофильской категории соборности в метафизике Богочеловечества у братьев Трубецких, собственно введших сам термин в контекст метафизики всеединства;
- в оригинальном сравнительном анализе тринитарной онтологии, представленной в трудах отца Павла Флоренского и священника Сергия Булгакова в свете персонализма;
- во впервые столь полно проведенном сопоставительном анализе интерпретации соборности в оригинальных метафизических системах Л.П. Карсавина, С.Л. Франка и Н. А. Бердяева.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость исследования выражается во всестороннем историко-философском обосновании основного принципа соборности как «единства во множестве», а также в необходимости уточнения и систематизации источниковой базы данной проблематики.

Практическая значимость работы обусловлена ее направленностью на разрешение ряда актуальных проблем современного общества в российском религиозно-общественном контексте. Полученные в данном диссертационном исследовании выводы могут быть использованы при составлении вузовских учебных и специальных курсов и семинаров по философии, религиоведению, социологии в контексте изучения восточного христианства. Также полученные выводы могут быть использованы в культурно-просветительской работе с молодежью, военнослужащими, госслужащими и иными социальными группами.

Положения, выносимые на защиту:

1. Категория соборности впервые появляется в отечественной философии в рамках славянофильской традиции, а именно в русских переводах сочинений А.С. Хомякова, осуществленных Ю.Ф. Самариним и Н.П. Гиляровым-Платоновым. С большой вероятностью авторство самого термина принадлежит Самарину. Смысловое же содержание данного понятия принадлежит А.С. Хомякову и И.В. Киреевскому и может рассматриваться как интерпретация в качестве принципа «единства во множестве» эклезиологической категории кафоличности как всеобщности.

2. А.С. Хомяков в своих сочинениях не только предпринимает попытку философского осмысления соборности через определение ее как «единства во множестве», но и пытается проанализировать генезис соборного сознания русского общества от принятия православия до середины XIX века. При этом он обращает особое внимание не только на антиномию идеального и реального в вопросе реализации соборных начал в Русской православной церкви, но и вскрывает основное противоречие всей европейской мысли, возникшее после антропологического поворота Декарта и Канта, а именно противоречие между индивидуальным и общим, личностным началом и началом коллективным, тем самым инициировав начало активного обсуждения этих тем в русской интеллектуальной среде.

3. В славянофильской мысли складывается историософская схема, наиболее ярко прописанная в наследии Ю.Ф. Самарина, согласно которой, с одной стороны, католическая традиция деспотично следует принципу единства вокруг Папы Римского (*деспотия одного*), а с другой – протестантская деноминация отстаивает множество (*деспотия каждого*). Полагаем, что именно православная трактовка понятия соборности, развитая в философии славянофилов и последующей рецепции этого понятия в русской религиозно-философской мысли начала XX века, отражает наиболее гармоничное соотношение природного единства и ипостасного множества в соборном устройстве Церкви.

4. У братьев Аксаковых соборные интуиции связаны не столько с Церковью, сколько с политическим устройством и историей Руси. Константин Аксаков противопоставляет Государство и Земщину, считая, что монархическая власть должна предоставить свободу народу, который добровольно передал всю власть монарху, ради внутренней гармонии. У Ивана Аксакова Царь вместе с народом должен участвовать в создании соборного общества, чуждого разделений. И та, и другая либерально-консервативные утопии не нашли какого-либо понимания со стороны властей.

5. Соборная проблематика хоть и возникает в творчестве славянофилов, вовсе не играет в их мысли центральной роли. Все меняется при переходе к метафизике всеединства – основе русской религиозно-философской традиции, в которой категория соборности онтологизируется, становится фактически базовым свойством разумного творения. Центральная роль в данном процессе принадлежит В.С. Соловьеву, редко употреблявшему сам термин, но онтологизировавшему принцип соборности как «единства во множестве» в своей философии Богочеловечества.

6. У братьев Трубецких мы находим синтез славянофильской соборности и соловьевской идеи Богочеловечества. Сергей Николаевич Трубецкой разрабатывает тему соборного сознания, являющегося основой любого индивидуального сознания в принципе. Именно Сергей Николаевич вводит сам термин соборность в контекст метафизики всеединства. Соборность в

интерпретации его брата, Евгения Николаевича, – это свойство коллективного сознания, которое именно в Церкви становится соборным благодаря действующей в ней парадигме Богочеловечности. При этом у Евгения Трубецкого Вселенское Сознание или Сознание Абсолюта – вечно, пребывает вне мира становления и является тем соборным сознанием, к которому человечество устремлено эсхатологически и которого оно достигает посредством Богочеловечества. Концепция соборности Евгения Николаевича Трубецкого более близка к догматическим установкам православной традиции, в то время как универсальная соборность в интерпретации С.Н. Трубецкого соответствует религиозно-философскому подходу.

7. Оригинальное развитие принцип соборности получает в религиозно-философской мысли П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, фактически разработавших концепцию Софии как соборной природы, соединяющей персоналистическое множество в единстве Абсолюта согласно триадологической парадигме, преодолевающей антиномию личности и природы. Считаем, что в их богословии соборность становится основой концепции многоипостасного, но единого по природе человечества, эсхатологически отражающего образ Троицы. Данная модель потом будет заимствована прот. Г.В. Флоровским и другими последователями «неопатриотического синтеза».

8. Проблема соотношения индивидуального и коллективного начал находит своё оригинальное решение в концепции симфонической личности Л.П. Карсавина, в рамках которой индивидуальная личность – лишь часть симфонической, являющейся, в свою очередь, проявлением Абсолюта как всеединого. Таким образом, в соборном единстве проблема множества - в результате - снимается, но при этом теряется и сама соборность, которая может рассматриваться лишь как акциденция единого человечества, а вернее единого человека.

9. В философской системе С.Л. Франка категория соборности трансформируется в «сверхвременное единство», составляющее онтологическую основу всякой социальной реальности, но в то же время не тождественную ей.

Таким образом, соборность становится эсхатологической категорией, парадоксально трансцендентной эмпирической реальности, но в то же время её определяющей.

10. Принцип соборности особым образом переосмысливался в рамках социокультурного кризиса, который стал очевидным для российского общества в начале XX века. «Освобожденная» от традиционной культуры личность начинает поиски новой коллективной идентичности, которая, с одной стороны, позволила бы ей стать частью общества, а с другой – сохранить при этом новообретенную свободу. Славянофилы же предлагали правительству социальный идеал, основанный на православном принципе соборности. Это было типичное «изобретение традиции» с целью построения нового общества с либеральными свободами на консервативных началах, т.е. славянофилы предлагали строить гражданское общество с невиданным уровнем свобод с опорой на православную консервативную идеологию, видя в этом особый путь России.

11. Для представителей традиции всеединства необратимое разделение российского общества стало очевидным. В этих условиях соборность трансформировалась в эсхатологическую категорию, предлагающую выход из индивидуалистического кризиса. Для славянофилов соборность была способом возвращения к социальному единству, которое они считали очевидно существующим до эпохи Петра, то есть до начала прозападных реформ, через преодоление грехов индивидуализма и рационализма. Для людей эпохи наступившего русского модерна кризис был очевиден, а революция, в той или иной форме, неизбежной. В этой катастрофической ситуации понятие соборности становится эсхатологическим и приобретает черты личностного идеала, дающего возможность конкретному индивиду через преодоление собственной свободы достичь Абсолюта и вечности.

Апробация результатов исследования проходила на кафедре философии и теологии ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина», в Чебоксарском епархиальном духовном училище, в Центре подготовки церковных специалистов имени святителя Гурия Казанского

Чувашской Митрополии, а также осуществлялась через участие во всероссийских конференциях, как то: «Духовно-нравственное состояние общества и православие: XXII Рождественские православно-философские чтения» (г. Н. Новгород, 2013 г.), «Отечественные духовные традиции и православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения» (г. Н. Новгород, 2014 г.), «Вызовы в современном обществе: неоязычество, псевдорелигии, псевдокультуры» (г. Алатырь, 2015 г.), «Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения» (г. Н. Новгород, 2016 г.), I-IX Межрегиональные Свято-Гурьевские образовательные чтения (г.Чебоксары, 2017-2025 гг.), I Международные Свято-Гурьевские образовательные чтения (г. Чебоксары, 2019 г.); «Религиозный фактор в истории Восточной Европы (XVII-XXI вв.)» (г. Чебоксары, 2023 г.).

Кроме того, внедрение результатов исследования осуществлялось в воспитательном процессе военнослужащих войсковой части 3278 (г. Санкт-Петербург) управления Северо-Западного ордена Красной Звезды регионального командования внутренних войск МВД России на занятиях по общественно-государственной подготовке, индивидуально-воспитательной работе, в рамках морально-психологического обеспечения военной службы (что подтверждено соответствующим «Актом внедрения» от 25 мая 2015 г.).

Результаты исследования используются в качестве дополнительного источника при изучении спецкурса «Основные этапы истории РПЦ» на отделении «Теология» НГПУ им. К. Минина, а также при подготовке к занятиям на кафедрах «Гуманитарных и социальных наук», «Военной педагогики и психологии» и в военно-научной работе курсантов Пермского военного института войск национальной гвардии (что подтверждено соответствующими «Актом внедрения» от 23 июня 2016 г. и «Актом внедрения» от 01 ноября 2023 г.).

Структура и содержание работы. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав и заключения. Список использованной литературы содержит 268 наименований.

ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС ИДЕИ СОБОРНОСТИ: ФОРМИРОВАНИЕ СЛАВЯНОФИЛАМИ ОСНОВНЫХ СОБОРНЫХ УСТАНОВОК

1.1. Идеиные источники славянофильского учения о соборности

Соборность – категория, впервые обозначенная в славянофильской традиции. Термин «соборность» образован от прилагательного «соборный», которое, в свою очередь, является переводом греческого термина «кафолический».

Один из самых именитых западных библеистов наших дней Дж. Данн, руководствуясь исследованиями Баура, Швеглера, Гарнака, Вернера и др. специалистов, утверждал, что «кафоличность» как понятие «впервые появилось во II веке как компромисс между двумя соперничающими группировками – иудеохристианством (христианством Петра) и языческим христианством (христианством Павла)». Стремление к кафоличности «было в значительной мере присуще языческому христианству» как носителю, хоть и отчасти, эллинизма, так называемого «греческого духа». Становление кафоличности сознания первых христиан происходило в результате «деэсхатологизации первоначального христианства в ходе его эллинизации», что выразилось в «угасании эсхатологического напряжения и надежды на “скорую” парусию», «росте институционализации» церкви и «кристаллизации веры в фиксированные формы»¹¹.

При этом термин «кафолический» применялся преимущественно в значении «всемирный» («вселенский»). По мнению известного православного богослова XX века архиеп. Василия (Кривошеина), лучшее определение кафоличности было дано свт. Кириллом Иерусалимским, который отмечал, что церковь именуется «кафолической» по нескольким причинам: во-первых, по причине того, что она

¹¹ Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства: пер. с англ. М., 2015. С. 375–379.

«существует по всей вселенной от пределов земли до ее пределов»; во-вторых, потому, что она научает «всецело (καθολικῶς) и без всякого упущения всем догматам, долженствующим войти в познание людей...»; в-третьих, еще и потому, что «подчиняет благочестию всякий человеческий род...»; а в-четвертых, по причине того, что «всецело (καθολικῶς) врачует и исцеляет все виды грехов, совершаемых душою или телом», заключая в себе при этом универсальное «понятие добродетели, как в делах, так и в словах и всевозможных духовных дарованиях»¹².

При этом следует отметить, что в восточно-христианской традиции очень часто используется прилагательное «кафолический», но крайне редко существительное «кафоличность». Архиеп. Василий акцентирует, что специально заостряет на этом внимание своего читателя, руководствуясь традицией самого греческого языка, где «слово καθολικός почти никогда не употребляется в качестве существительного», в отличие, например, от того же западного христианства, использующего латинский язык, «где такое существительное, catholicus, обозначает члена Церкви». И лишь «редкими исключениями» встречаются ситуации, при которых «существительное καθολικός употребляется в качестве титула для обозначения некоторых епископов или настоятелей монастырей с особыми юрисдикционными правами»¹³.

Таким образом, видно, что понятие «кафоличности» церкви терминологически имеет конкретно-историческое происхождение. Как известно, в 9-й части Никео-Цареградского Символа третьим свойством Церкви обозначена именно «кафоличность». Понятие «соборная» по отношению к церкви – это славянский перевод термина «кафоличность». Фиксируется слово «соборный» в древнерусских текстах начиная с XI века. Но существительное «соборность» появляется именно в славянофильской традиции. Обычно его актуализация приписывается А.С. Хомякову, но тут есть ряд нюансов.

¹² Цит. по: Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. С. 588-589.

¹³ Там же. С. 587.

Нельзя не отметить в связи с этим позицию В.М. Лурье, который является одним из главных современных публикаторов и комментаторов текстов Хомякова. Сложно спорить с его утверждением о том, что «существительное «соборность» не встречается в известных нам текстах А. С. Хомякова ни разу»¹⁴.

Впервые слово «соборность» встречается трижды в русском переводе под редакцией Ю.Ф. Самарина богословских брошюр Хомякова, изданных во втором томе его собрания сочинений в Праге в 1868 году. В переводе слово «соборность» соотносится с принципом единства Церкви и соответствует, что интересно, не французскому слову «la catholicite», а термину «universalite» – вселенский. Хомяков употреблял и тот, и другой термин, причем взаимозаменяемо, в смысле единства Церкви в пространстве и времени.

Проблема заключалась в том, что оба термина выражают единство, но не раскрывают принципа самого этого единства. Именно в этом и был смысл введения слова «соборность», показывающего то, что основой этого церковного единства является.

Само слово «соборность», хоть и не имело до этого случая единичного употребления, в состав русского языка входит именно благодаря этому осуществленному под руководством Ю.Ф. Самарина переводу. Основная переводческая деятельность была осуществлена другим славянофилом, Н.П. Гиляровым-Платоновым¹⁵, но вставки, содержащие слово «соборность», принадлежат Самарину, что довольно убедительно и показывает В.М. Лурье. Сам Самарин употребляет это слово в знаковой статье, посвященной польскому вопросу. В ней он, в частности, пишет: «Латинство по свойству *внутренних* побуждений, из которых оно возникло, было враждебно в одинаковой степени: общинности, этой характеристической племенной особенности славянства, и началу соборного согласия, на котором построена и держится православная

¹⁴ Лурье В.М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. Т. VIII: Богословские Сочинения. СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2021. С. 180.

¹⁵ Работа над переводом подробно изучена в статье: Дмитриев А.П. «Н.П. Гиляров-Платонов и Ю.Ф. Самарин в работе над изданием богословского наследия А.С. Хомякова» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Том 19. Выпуск 3. С. 121-129.

церковь. Понятно, что разрыв в пределах церковной общины приводил неминуемо к разложению общины гражданской и что, наоборот, среда, в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, так сказать, предопределилась внутренним сродством двух указанных выше начал – общинности и соборности»¹⁶.

Статья Самарина «Современный объем польского вопроса» вообще может быть охарактеризована как богословско-политический этюд, обратный методу политической теологии. В классической политической теологии К. Шмитта говорится о переносе богословских категорий на политические, а в данном случае мы видим обратное. Общинное начало имеет свой аналог в церковном сообществе, и именно этот аналог и получает название «соборности».

Однако в связи с вышеуказанным Лурье делает очень спорное утверждение, говоря о том, что нельзя приписывать саму концепцию соборности Хомякову, а следовательно, правильнее говорить о Псевдо-Хомякове по аналогии с Псевдо-Ареопагитом. Но неизвестный нам автор богословского шедевра V века назвал себя апостольским учеником Дионисием Ареопагитом, тем самым придав своему сочинению особый авторитет, что было нормой в ту эпоху. Такого рода посвящение не означало интеллектуальной преемственности, т.к. в отличие от Самарина Псевдо-Дионисий не переводил, а фактически творил новую систему. Самарин же позволил себе переводческую интерпретацию, что прекрасно понимает и Лурье, называя перевод Самарина таргумом, то есть толкованием. Но даже если это толкование, то оно имеет предметом текст самого Хомякова, и тут вопрос в том, насколько верно или неверно интерпретировал Самарин мысль отца-основателя славянофильства.

В итоге становится понятным, что сама мысль о сродстве крестьянской общинности и церковной кафоличности (соборности) не так уж и чужда Хомякову. Об этом же пишет и сам Лурье, недвусмысленно утверждая, что сам «исторический Хомяков» был твердо убежден в наличии указанного выше

¹⁶ Самарин Ю.Ф. Собр. соч.: в 5 т. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2013. Т. 1. С. 445-446

средства, пусть даже и не осмелился возводить предметные богословские конструкции на этот счет¹⁷. Что же касается Самарина, то мы видим, что он решился обозначить этот принцип единства в конкретном термине. Сам же этот принцип единства выразил в свое время Хомяков: «Единство Церкви следует необходимо из единства Божьего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но *единство* Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»¹⁸. Таким образом, именно благодаря Хомякову и Самарину категория «соборности» и стала означать «единство во множестве» как принцип церковного единства и социальный идеал.

Далее обратимся к идейному контексту. Религиозно-философские воззрения Хомякова и его единомышленников формировались на основании нескольких идейных источников. Наряду с восточно-христианскими¹⁹ Священным преданием в целом и патристикой как одним из его аспектов²⁰ важным идейным источником, повлиявшим на становление религиозно-философских воззрений славянофилов, явилась немецкая философия в лице – в основном – Гегеля и Шеллинга.

Нет сомнений, что проблема соотношения единичного и множественного – один из основных вопросов вообще всей философии. В европейской традиции эта проблема рассматривалась начиная со времен Парменида и Платона. Эта тема была унаследована и средневековой философией. К примеру, в известной антологии норвежского философа Эгиля Виллера «Учение о Едином в античности

¹⁷ См.: Лурье В.М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова. С. 189.

¹⁸ Хомяков А.С. Церковь одна // Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. Т. VIII: Богословские сочинения. СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2021. С. 9.

¹⁹ В данной работе термин «восточное христианство» и производные от него прилагательные, как-то: «восточно-христианский» и т.д. - мы будем использовать в качестве синонима термину «Православие», «православный», и в качестве антонима понятию «западное христианство», не беря во внимание так называемые Ориентальные Церкви, – Л.И.

²⁰ См. об этом более подробно публикации автора: Лебедев И.А. Генезис принципа «единства во множественности» в Священном Писании Ветхого Завета / иерей И.А. Лебедев // Отечественные духовные традиции и Православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2014. С. 95–108; Лебедев И.А. Историко-философское формирование принципа соборности в контексте Нового Завета / И.А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. 2014. № 3. С. 30–37; Лебедев И.А. Генезис принципа «единство во множестве» в Священном Предании православной церкви / И.А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. 2015. № 4. С. 121–134.

и средневековье»²¹ содержатся отрывки из сочинений почти двухсот мыслителей, так или иначе затрагивающих данную тему. Но к середине XIX века немецкая философия по-новому конкретизировала проблему «единства во множестве», поэтому в данном случае, рассматривая проблему не столько диахронно, сколько синхронно, следует констатировать, что именно немецкий идеализм формировал интенции раннего Хомякова. К примеру, шеллинговское «единство, из которого... произошло»²² все существующее, было для мыслителя одной из отправных точек в построении им своей религиозно-философской системы, хоть и незавершенной. В то же время Алексей Степанович в своих работах активно критикует рационалистические взгляды немецких философов. Данные факты позволяют нам сделать важный вывод о том, что славянофилы во главе с Хомяковым осознанно избегают прямого заимствования идей немецких философов, но, переосмысливая их, создают свои оригинальные философские концепции, которые идеально гармонируют с основными потребностями русского миропонимания.

Понятие «соборность», согласно определению философских и религиоведческих словарей, является категорией русского религиозного сознания и русской религиозно-философской мысли, т.е. специфической национальной константой. Этимологически, как поясняют толковые словари русского языка, это слово связано со словом «собор», имеющим два ключевых значения: 1) собрание должностных или выборных лиц для рассмотрения и разрешения вопросов организации и управления; 2) главная или большая церковь в городе. Собственно «соборность» – свободное духовное единение людей как в церковной жизни, так и в мирской общности²³. В связи с вышеизложенным представляется важным разграничивать в смысловом отношении относящиеся к экклезиологии термины

²¹ Виллер Э. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002. 668 с.

²² Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т.1. С. 533.

²³ См.: Большой толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. М., 2009. С. 1023; Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2001. С. 697; Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М., 2014. С. 593; Религиоведение: энц. словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 994.

«кафоличность» («всемирность», «вселенскость») и «соборность» («единство во множестве»).

На наш взгляд, в данной условной антиномии терминов «кафолическая – соборная» заключается не деформация первого, исходного понятия, а некая оправданная трансформация, приращение смысла в новом понятии, в большей степени соответствующем языку-реципиенту. Для А.С. Хомякова «очевидно, что слово *katholikos*, в понятиях двух великих служителей Слова Божия, посланных Грециею к славянам, происходило не от *kath'ola*, но от *kath'olon*», что означает «Церковь по всему, или по единству всех, церковь свободного единодушия, единодушия полного», когда «исчезли народности, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов». У русского мыслителя есть важная оговорка, что это определение Церкви не его личное, но речь идет о церкви, «о которой пророчествовал Ветхий Завет и которая осуществилась в Новом Завете, как определил её Св. Павел»²⁴. Действительно, в 1-м послании к Коринфянам говорится, что «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос» (1-е Кор., 12, 12).

Кроме рассмотренного выше соотношения двух терминов, для настоящего исследования большое значение имеют два основополагающих принципа восточного христианства. Во-первых, согласно восточно-христианской триадологии основой межипостасных отношений лиц Святой Троицы является категория *любви*. Во-вторых, именно на примере *троической жизни* основан принцип соборности православной Церкви. «Правда о *троичности* охватывает все сферы человеческой жизни как личной, так и общественной, как природной, так и культурной и как «золотая нить» пронизывает ее», при этом в Святой Троице нет присущей этому миру борьбы всех против всех, а есть Логос Любви, –

²⁴ Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'UnionChretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» (По поводу речи отца Гагарина, иезуита) // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1886. Т. 2. С. 326–327.

справедливо подчеркивает Ян Красицкий²⁵. Христос именно взаимную любовь членов Церкви определил как сущностный признак экклезии: «По тому узнают все, что вы мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоанна 13, 35; также см. 1 послание Иоанна, 4, 7-8).

Заповедь любви, таким образом, исторически призвана оформить первоначальный хаос общественной жизни, обусловленный, согласно восточно-христианской антропологии и сотериологии, онтологическим фактом греховности, несовершенства человека. Догмат же о Святой Троице, являющейся, по мнению авторитетного философа и богослова XX в. профессора В.Н. Лосского, «таинственным тождеством целого и его частей» и, заключаясь «в совершенном согласии единства и многообразия», есть «самый источник соборности» как идеологема, так как именно православная триадология дает импульс церковной соборности. Именно поэтому, на наш взгляд, В.Н. Лосский далее, раскрывая свой тезис, процитированный нами, настаивает на взаимообусловленности между точным исповеданием догмата о Троице и реализацией основных принципов соборности как «единства во множестве» в восточном христианстве: «Соборность, – пишет он, – есть связующее начало, соединяющее Церковь с Богом, Который открывает ей Себя как Троица, и сообщает ей свойственный божественному единоразличию модус существования, порядок жизни “по образу Троицы”». Поэтому, с точки зрения Лосского, какое-либо изменение любой из двух догматических констант в равенстве «православная триадология=соборность как “единство во множестве”» (или «единство в различиях» в терминологии самого Владимира Николаевича) ведет к нарушению равенства, что, в свою очередь, неизменно проявляется либо в искажении догматики, либо «в глубоком изменении церковного организма»²⁶.

Точкой опоры и методологической базой изучения темы соборности как

²⁵ Красицкий Я. Троичность и Другой. С.Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2006. Т. 7. Вып. 2. С. 16, 20.

²⁶ Лосский В. Н. По образу и подобию // [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 15.08.2016).

«единства во множестве» является наследие А.С. Хомякова. Подробный его анализ будет проведен чуть позднее, сейчас же отметим ключевые моменты.

Учение одного из лидеров славянофильства опирается на три важнейших основания: к упомянутым выше восточно-христианской традиции и немецкой философии (прежде всего Шеллинга и Гегеля)²⁷ следует также отнести третий аспект – особенности географического положения России, её международные связи и взаимоотношения с соседями. Реализация же соборности, по мнению А.С. Хомякова, происходит по трем важнейшим направлениям. Во-первых, проявление соборных начал обнаруживается в деятельности православной церкви, являясь, с одной стороны, её онтологической составляющей, с другой – транслируя в религиозное сообщество определенную систему ценностей (любовь к ближнему, смирение, братство, общение). Во-вторых, раскрытие соборных начал происходит в сфере гносеологии, когда бесконечное «всеобщее» («всё») является причиной индивидуального начала, заключая в себе «силу и причину бытия каждого явления». При этом очевидно, что для А.С. Хомякова это «всё», обладающее свободой действий, свободой мысли (разума) и свободой решений (воли), является эквивалентом Бога. Личность же, также обладая свободой воли, направляет её ко благу – «живознанию», «всецелой полноте человечества», или – наоборот – к индивидуализму, основанному на «утилитарных началах»²⁸. В-третьих, актуализация соборности происходит в социальной сфере, например во взаимоотношениях индивидов, личности и различных сообществ, и имеет два аспекта: исторический (диахронический) и современный, связанный с особенностями современного общества.

Чтобы с самого начала нашего исследования прояснить вопрос о соотношении свободы и необходимости в церкви, или о «свободной покорности благодати», о которой говорил А.С. Хомяков, согласимся со справедливым

²⁷ Существует также мнение о влиянии на взгляды Хомякова о соборности воззрений Б.Паскаля и И.Канта. Подробнее см.: Хондзинский Павел, протоиерей. Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие. М., 2016.

²⁸ См.: Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 318–348.

замечанием А.Н. Лазаревой, которая, опираясь на мысли Н.О. Лосского о высшем «царстве бытия», разделяет эту свободу на формальную и реальную. Формальная свобода, с одной стороны, дает понять, что «члены этого царства могут отпасть от него, только не захотят отпадения». С другой стороны, ею личности «спасаются от превращения в автоматы добродетели». В свою очередь, реальная свобода есть «свобода творчества», она дает человеку «творческую силу для бесконечного разнообразия в осуществлении красоты, добра и обретения совершенной истины»²⁹.

Необходимо выделить также три важнейших подхода к практической реализации соборности как «единства во множестве», обеспечивающих данной религиозно-философской категории функциональность: с одной стороны, она – духовная характеристика, обеспечивающая общую систему ценностей всему восточно-христианскому религиозному сообществу; с другой – рассматриваемое «единство во множестве» не есть религиозный конформизм, оно основано на любви, а не на диктатуре и насилии над личностью; третьей важной составляющей данного учения является то, что, в отличие от сугубо светского коллективизма, нивелирующего индивидуальные особенности личности ради достижения общего результата, соборное единство позволяет сохранять индивидуальные черты личности. Иными словами, человек, входящий в это единство, не теряет «печати» своеобразия, своей неповторимости.

Безусловно, исследование темы соборности в деятельности Русской православной церкви, как предшествовавшей масштабному осмыслению и развитию соборных идей в русской философии, всегда сопряжено с определенными трудностями, поскольку слишком неоднозначно отношение к данному понятию и принципу жизни, в первую очередь, в среде самой ецклезии. Для одних философов и богословов термин «соборность», введенный Кириллом и Мефодием, раскрытый А.С. Хомяковым как «единство во множестве» и характеризующий внутренний фундаментальный принцип жизни Церкви как

²⁹ Лазарева А.Н. Идея соборности и свободы в русской религиозной философии. М., 2003. С. 110–111.

сообщества людей, не только допустим, но и является характерной особенностью православия, для других, что ожидаемо, – нет. В частности, современник А.С. Хомякова, профессор Московской духовной академии П.С. Казанский писал, что «нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова»³⁰. Другой современник философа, профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н.И. Барсов указывал, что в сочинениях Хомякова «едва ли можно отыскать что-либо противное учению Церкви»³¹. Профессор в своих статьях сопоставляет труды Хомякова с творениями Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, отмечая «апостольский» и «святоотеческий» дух богословских трудов одного из родоначальников славянофильства³².

В последующем к теме соборности обращались практически все известные представители русской религиозно-философской мысли. При этом каждый вносил в ее понимание собственный элемент восприятия, дополняя и расширяя тем самым картину, начало которой положил А.С. Хомяков. Так, к примеру, В.С. Соловьев в том числе из соборных идей последнего выстроил известную философу всеединства, а С.Л. Франк, будучи наследником идей и соборности, и всеединства, определив «соборность» как «внутреннее органическое единство, лежащее в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей», первичной и основной формой ее считал единство брачно-семейное, затем – её проявление в религиозной жизни и следующим этапом – «общность судьбы и жизни всякого объединения множества людей»³³.

Современный философ В.Н. Сагатовский отмечает, что словом «соборность» можно «предельно кратко выразить сущность русской идеи». По мысли названного автора, для более полного ее раскрытия потребуются и другие

³⁰ Цит. по: Горский А.В. Замечания А.В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова [Предисл. А.А. Спасского] // Богословский вестник. 1900. Т.3. №11 (Ноябрь). С. 475-543. С. 518.

³¹ Барсов Н.И. Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. №2. С. 177–201. С. 196.

³² Цит. по: Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 374–375.

³³ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 58.

ценности и понятия, но все они так или иначе будут вытекать из соборности, конкретизировать ее, являться раскрытием богатейшего содержания этой первоначальной интуиции русского духа. «Соборность является его первой характеристикой исторически, логически, мировоззренчески. Исторически – поскольку это первое понятие русской идеалистической философии, явившееся в трудах А.С. Хомякова результатом осмысления одноименной фундаментальной ценности Православия. Логически – поскольку является основополагающей категорией русской философии. Мировоззренчески – поскольку содержит в себе основной принцип отношения к миру, выражающий существо русской ментальности»³⁴.

При этом резонно и справедливо замечание А.Ф. Пестрецова, что «соборность» – это центральное понятие русской философии, слово, не поддающееся переводу на другие языки, даже на немецкий – самый всеобъемлющий по части философской терминологии. Показательны приводимые названным исследователем примеры того, что можно понимать под словом «собор» в разных смысловых и языковых интерпретациях. Например, собор как храм (здание) представляет собой место, куда приходят абсолютно разные люди, которые, одновременно сохраняя личностные качества и молясь о своем, личном, иногда даже на своем языке, тем не менее все вместе единодушно «следуют общему ритуалу». Иная важная трактовка слова «собор» – собрание, церковный съезд, что в немецком языке идентично понятию «das Konzil». Именно поэтому, по замечанию Пестрецова, С.Л. Франк когда-то настаивал на переводе термина «соборный» как «Konziliarisch», тогда как Л.П. Карсавин, возражая, предлагал свой перевод понятия «соборный» на немецкий язык – «symphonisch» (от “соборность – симфония, гармоническая согласованность, всеединство”) и отмечал, что соборный не означает «признающий соборы как высший авторитет»³⁵.

³⁴ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. С. 104.

³⁵ Пестрецов А.Ф. Соборность – константа русского национального самосознания // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2008. № 1(9). С. 177.

Таким образом, поскольку философия соборности как «единства во множестве» изначально есть понятие религиозно-философское, то главной задачей данной части нашего исследования является сжатый³⁶ историко-философский анализ идейных источников соборности на этапе её первоначального становления и развития в контексте наличествующей преемственности в развитии содержания понятия «соборность» в восточно-христианской традиции и отечественном философском наследии, разумеется, с учетом заимствований проблематики «единства во множестве» в немецкой философии, главным образом, конечно, в сочинениях Гегеля и Шеллинга³⁷. Несколько забегаая вперед, будет интересным отметить, что именно через идейное наследие указанных именитых немецких мыслителей проявляется одна из точек соприкосновения в философских построениях А.С. Хомякова и В.С. Соловьева: в данном случае немецкая философия выступает для отечественных философов «общим наследием»³⁸.

Итак, для формирования философских интуиций А.С. Хомякова существенное значение имеет концепция трансцендентального идеализма или, точнее, идеал-реализма. Ф.-В.-Й. Шеллинга (1775–1854 гг.), согласно которой «Бог» есть абсолютное «Я», «предел» или «единство противоположностей» – идеализма и реализма, мышления и созерцания, конечного и бесконечного,

³⁶ См. об этом более подробно публикации автора: Лебедев И.А. Генезис принципа «единства во множественности» в Священном Писании Ветхого Завета / иерей И.А. Лебедев // Отечественные духовные традиции и Православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2014. С. 95–108; Лебедев И.А. Историко-философское формирование принципа соборности в контексте Нового Завета / И.А. Лебедев // Вестник Чувашияского университета. 2014. № 3. С. 30–37; Лебедев И.А. Генезис принципа «единство во множестве» в Священном Предании православной церкви / И.А. Лебедев // Вестник Чувашияского университета. 2015. № 4. С. 121–134.

³⁷ См. также статью автора: Лебедев И.А. Идеалистические взгляды Гегеля и Шеллинга как идейные источники учения А.С. Хомякова о соборности / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 16. С. 35–39.

³⁸ *Подробнее см.:* Тесля А.А. Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе // Соловьев В.С. Национальный вопрос в России / В.С. Соловьев; [сост. и вступ. ст. А. А. Тесли]. – М.: РИПОЛ классик. 2018. I-XXXVI сс. С. V.

общего и особенного, рода и индивидуума, границы и неограниченного и т.д.³⁹. Указанные антиномии, которые, по мнению Шеллинга, «едины в абсолютном»⁴⁰ и из которых «ни одно понятие единичного не отделено в Боге от понятия всех вещей»⁴¹, есть, на наш взгляд, некие предпосылки учения Хомякова о соборности, то есть о «единстве во множестве». Шеллинг пишет о некоем «единстве», от которого «все произошло» и которым «обладает» всякая вещь. Каждая вещь «тяготеет к единству, но каждая с известного расстояния»⁴². И по мере удаленности или приближенности вещи к «единству», «всеполноте» прямо пропорционально определяется её степень совершенства. Каждое единичное – вещь – имеет возможность стремиться к «всеполноте», и каждому «дано свое особенное время, чтобы оно во множестве было единым и в бесконечности – конечным»⁴³.

Дальше Шеллинг приходит к мысли о необходимости некой «абсолютной связи, связки» между бесконечным и конечным: «Универсум, т.е. бесконечность форм, в которых утверждает саму себя вечная связь, есть универсум, действительная целостность только посредством связи, т.е. посредством единства во множестве»⁴⁴. В этих рассуждениях Шеллинг отчасти выразил то, что впоследствии осмыслит основатель славянофильства. Но с идеей первого о том, что универсум «утверждает себя в бесконечности форм», что абсолютное «абсолютно только как абсолютное утверждение самого себя во всех формах»⁴⁵, что «для бесконечного существенно утверждать себя в форме конечного»⁴⁶, Хомяков, обладающий знанием православного катафатического богословия, согласно которому Бог всемогущ и самодостаточен, очевидно, не согласился, так

³⁹ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т.1. С. 273. Ср.: Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т.1. С. 508–514.

⁴⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. С. 514.

⁴¹ Там же. С. 519.

⁴² Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. С. 533.

⁴³ Там же. С. 542

⁴⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т.2. С. 37.

⁴⁵ Там же. С. 35.

⁴⁶ Там же. С. 36.

как в этих утверждениях немецкого философа чувствуется влияние пантеизма. Шеллинг, однако, оговорился, что вышеуказанные «формы» есть только «бытие Бога», а не «сущий Бог»⁴⁷, но в итоге написал: «С самого начала, как только Бог разделил идеальное и реальное, он должен был положить идеальное как отдельный мир. Сообразно тому, как в реальном были реальное, идеальное и неразличимость обоих, так же [обстоит дело] и в идеальном, но в нем все находится под потенцией идеального. Итак, в идеальном Бога также есть нечто, что, будучи само целиком идеальным, соответствует природе. Тогда Бог действительно есть во всем, а пантеизм истинен»⁴⁸. Естественно, подобные идейные установки, что называется, не «вписывались» в рамки православного предания и не могли быть приняты славянофилами.

Г.-Ф.-В. Гегель (1770–1831 гг.), в свою очередь, определял события «всемирной истории» как «диалектику отдельных народных духов», которые в своей отдельности «по содержанию» обладают «*особым* принципом» и имеют историю «в пределах самого *себя*»⁴⁹. Если присмотреться, то в этой мысли немецкого философа отдаленно можно увидеть принцип «единства во множестве», где «народные духи», сохраняя свое «особенное», вливаются в «мировую историю», становясь *особенной*, повторимся, частью целого. Этот процесс приводит к тому, что «дух, первоначально существующий только в себе, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время *и внешне всеобщим, мировым духом*»⁵⁰. И это «движение», что немаловажно для нас, «есть путь *освобождения* духовной субстанции»⁵¹.

Не есть ли эти народные духи – монады, чья иерархия подчиняется законам рациональной гармонии. Не случайно Гегель во вступлении к лекционному курсу

⁴⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Штутгартские частные лекции // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 349.

⁴⁸ Там же. С. 391, 396.

⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Объективный дух // Гегель. Сочинения: в 14 т. Т. 3: Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа / Академия наук СССР; Институт философии. М., 1956. С. 329.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

«Философии истории» говорит о том, что он лишь продолжает «Теодицею» Лейбница: «В этом отношении наше рассмотрение является теодицеей, оправданием бога, которое Лейбниц старался выразить на свой лад метафизически в еще не определенных абстрактных категориях, так, чтобы благодаря этому стало понятно зло в мире и чтобы было достигнуто примирение мыслящего духа со злом. В самом деле, нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, как во всемирной истории»⁵².

В этом, на наш взгляд, главное отличие идеи Гегеля от того, что мы, в итоге, увидим у Хомякова, когда «единство во множестве» составляют онтологически свободные личности, а не освобождающиеся в процессе сублимации. Мы видим, что в целом славянофилы отрицали историософию Гегеля, чему посвящено немало страниц критики⁵³, главный аспект которой – рационализм немецких философов. Однако, по мнению Хомякова, виновны в ошибках не «ясновидящий» Шеллинг, не Гегель, «добросовестный фанатик рассудка, признаваемого за разум», а вся немецкая философская школа, «воспитанная общим умственным трудом Германии и Германским Протестантством»⁵⁴.

Представленные воззрения немецкой философии⁵⁵ Хомяков изучал сквозь призму православия, благодаря чему построил свою во многом оригинальную систему мысли, где, по справедливому замечанию Н.А. Бердяева, «религиозный

⁵² Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. С. 69.

⁵³ Подробнее см.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 263–284; Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю. Ф. Самарину // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 287–318.

⁵⁴ Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 266–268.

⁵⁵ К слову, приведенные мысли Шеллинга и Гегеля о «единстве во множестве» свидетельствуют об их знакомстве с идеями и некой форме заимствования идей Максима Исповедника, который пишет буквально, что Бог благодаря своей «беспредельной силе» связывает, соединяет и удерживает вокруг себя все умопостигаемые и чувственные вещи, обладающие «собственным скрытым своеобразием», приводя их к «неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия». Однако подробное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашей работы. См.: Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия. М., 1993. С. 157.

момент был сильнее философского»⁵⁶, что в реалиях российской действительности всегда было объективно важнее. Так, знаменитый антиуниатский публицист и полемист второй половины XVI – начала XVII века, афонский монах, родом галичанин, Иоанн Вышенский, обращаясь к западному христианству, писал характерно: «Мы, глупая Русь, вашего костёла разума и хитрости не хотим, а на ваше жродло поганских наук, которое славу света сего гонит, не лакомимся. Будьте себе, мудрыи латинниче, за своею верою и мудростию кроме нас; мы же со своею верою и апостольским глупством кроме вас...»⁵⁷. «Славянофилы «воцерковляют» философию», а главной особенностью этого процесса становится «тезис о русском мессианстве», основанный на «православии и общинности», – к такому приходит выводу известный исследователь идейного наследия славянофильства, доктор философских наук, профессор Л.Е. Шапошников⁵⁸.

Особо следует отметить тему влияния на богословские взгляды Хомякова немецкого теолога И.А. Мёлера и его книги «Единство в Церкви, или Принцип кафоличности, представленный в духе отцов Церкви первых трех веков». То, что Хомяков был знаком с этим трудом, не вызывает сомнений⁵⁹. Антизападная полемика Хомякова по своим приемам во многом сходна с антиеретической апологетикой Мёлера. Их обоих объединяет уверенность в том, что вне единства Церкви невозможно никакое богопознание. Равным образом они критикуют индивидуализм как источник всех ересей. Однако влияние Мёлера на Хомякова не стоит преувеличивать. Так, они расходились как раз в том вопросе, который и является объектом нашего исследования, – базовом принципе единства. Для Мёлера это принцип *репрезентации*. Единство в любви верующих и жизни Св. Духа для него сходятся в лице Римского папы как образе воплощения (репрезентации) единства в Церкви. Репрезентация «любви верных в епископе»

⁵⁶ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 111.

⁵⁷ Цит. по: Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 7.

⁵⁸ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 41.

⁵⁹ Подробнее см.: Титова А.О. Мёлер и Хомяков // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 48.

решительно отвергается Хомяковым в пользу соборного «единства во множестве» всей полноты Церкви, репрезентацией которого является община. «Поэтому полнота церковных прав принадлежит епископу: решения в делах благочиния, соблюдение закона, благословление низших степеней, право и честь объявлять догматические решения на соборах, по преимуществу поучать слову Божию». Но только «по преимуществу». Ведь совершенная «полнота разума, равно как и беспорочная святость, принадлежат лишь единству всех членов Церкви», а хранителем веры выступает «весь народ, составляющий Церковь»⁶⁰.

Таким образом, множество верующих в единстве Святого Духа и любви и составляют Церковь. При этом важно помнить, что Хомяков избегал и противоположной крайности – церковного «парламентаризма». Как вполне справедливо замечает польский исследователь, «говоря об эклесиологическом «либерализме» или «демократизме» Хомякова, надо помнить, что понятие «всей церкви» отнюдь не сводилось у него к сумме формальных приверженцев православной религии; «соборность» – не парламентаризм, неизменно непогрешимое мнение «всей церкви» – не арифметическая равнодействующая частных мнений всех ее членов, взятых порознь. Чтобы правильно понять эклесиологию Хомякова, следует помнить, что под свободой церкви он понимал не индивидуальную, «протестантскую» свободу отдельных верующих, но свободу церкви как надиндивидуального, сплоченного целого»⁶¹.

Наконец, говоря о Мёллере, следует отметить и еще один источник, а именно: консервативную католическую традицию и, в особенности, Блеза Паскаля, известного своим воинствующим иррационализмом. На это указывает, в частности, статья отечественного исследователя свящ. Павла Хондзинского⁶², в которой убедительно демонстрируется наличие у Паскаля учения о единстве и

⁶⁰ Титова А.О. Мёлер и Хомяков. // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 67.

⁶¹ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 240.

⁶² Хондзинский Павел, прот. Синодальная реформа и эклесиология первых славянофилов: А.С. Хомякова и Ю.Ф. Самарина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 5 (37). С. 57–70

множестве как раз в приложении к католичеству и протестантизму без какой-либо связи с немецким идеализмом. Приведем цитату из «Мыслей» Паскаля: «Единство – множество. Если рассматривать Церковь как единство, то папа, её глава, становится всем; если рассматривать её как множество, то папа – только часть. Отцы Церкви рассматривали её то как единство, то как множество. Поэтому о папе они говорили по-разному... Но утверждая одну из этих истин, они не исключали другой. Множество, которое не сводится к единству, – это смута. Единство, которое не зависит от множества, – это тирания»⁶³.

Параллель с любимой историософской схемой славянофилов вполне очевидна. Развитие этой схемы мы найдем в знаменитой диссертации Ю.Ф. Самарина, посвященной Стефану Яворскому и Феофану Прокоповичу. Ссылается на Паскаля и И.В. Киреевский. Вот, например, одно из примечательных мест: «Мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии. Его неоконченное сочинение не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между Божественным Промыслом и человеческою свободою, но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского»⁶⁴.

Таким образом мы видим многообразие идейных источников, которые могли повлиять на формирование того содержания категории соборности, которое характерно для славянофилов. При этом не все из них пользовались именно термином «соборность», но все говорили о свободном единстве или единстве в любви, связанном с природой православной Церкви, преодолевающей через единство множественность. При этом собственно список источников для каждого из славянофилов мог быть разным. Так, Хомяков штудировал Мёллера и других западных ученых-богословов, но вряд ли был напрямую знаком с идеями Шеллинга и Гегеля, в то время как Киреевский был собеседником Шеллинга и неплохо знал как немецкую философскую литературу, так и восточную

⁶³ Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 255-256.

⁶⁴ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: В 3 т. Т.3. СПб.: Росток, 2018. – С. 96.

патристику. Самарин и братья Аксаковы имели систематическое философское образование и прекрасно знали философию Гегеля.

При анализе категории соборности важно понимать, что славянофилы не пытались выстроить некую философскую систему. Их задачей был ответ на тот философский запрос, который ставила им социальная реальность в культурной и духовной сферах. Они, без сомнения, были интеллектуальной элитой страны, которая в тот конкретно-исторический момент вступала в эпоху социальных потрясений в связи с неизбежностью перехода от сословного общества к государству модерна. Поэтому столь важен был вопрос о том, как сохранить единство и свободу в мире, стремящемся к разделению.

1.2. Историософия И.В. Киреевского и новая экклезиология А.С. Хомякова

Специфика славянофильства, основателями которого обычно называют А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, состоит в том, что оно «возникло на основе русского толкования христианства»⁶⁵, поместив, соответственно, русскую религиозную жизнь, которая определялась православием, в центр своих философских построений. Такая позиция вполне оправданна, так как, по справедливому замечанию автора первого системного труда об отечественной философии Гавриила (Воскресенского), «россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен вере»⁶⁶. Поэтому рассуждения славянофилов о самобытности русской национальной культуры, в основе которой лежит православная идеология, имеют основополагающее мировоззренческое значение. Исходя из этого, философское осмысление соборности как «единства во множестве» в трудах славянофилов, возглавляемых А.С. Хомяковым, резонно выстраивается в том числе и на трезво воспринимаемых религиозных смыслах,

⁶⁵ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 10.

⁶⁶ Гавриил (Воскресенский), архимандрит. История философии. Ч. VI, Казань, 1840. С. 5.

явив в себе, в итоге, своеобразный синтез восточно-христианской традиции и достижений современной славянофилам философской мысли.

А. Валицкий по этому поводу справедливо пишет, что «Хомяков был человек практичный и трезвый», поэтому «в его религиозности, несмотря на проповедование мистического учения о церкви, не было мистицизма», причем «в его взглядах на русскую действительность», где церковно-смысловой и церковно-бытовой аспекты объективно занимали одну из ведущих позиций, «элемент утопии гораздо менее выражен, чем у Киреевского и К. Аксакова»⁶⁷.

Но начнем с Киреевского, который, как нам кажется, никогда не претендовал на роль основателя или идеолога славянофильства, однако многие считают основателем данного течения именно его. Действительно, если смотреть строго хронологически, формально, первой официальной публикацией славянофильского направления была программная статья Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», опубликованная в «Московском сборнике» в 1852 году, хотя работы Хомякова, что называется, «ходили по рукам» уже давно, но это был так называемый «самиздат», который в те времена переписывался от руки. Сам же «Московский сборник» должен был стать первым печатным органом славянофилов, но после выхода первого номера журнал был запрещен, а его авторы, включая Киреевского и Хомякова, помещены под полицейский надзор.

Власти, видимо, не понравилась критика петровских реформ, а следовательно, пусть и опосредованно, правящей династии, явно имеющей западные корни во многом, если не во всем. Впрочем, и сам Иван Васильевич Киреевский был далёк от простонародности. Он имел прекрасное образование, владел европейскими языками и был непосредственным слушателем лекций Гегеля и Шеллинга. До «Московского сборника» у Киреевского был уже печальный опыт с «Европейцем», прозападном журналом, который издавал он сам и который также был запрещен цензурой после выпуска первого номера.

⁶⁷ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий; пер. с польск. К. Душенко. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с. С. 228.

Дядей Киреевского был Василий Жуковский, крестным отцом – знаменитый масон и философ Иван Лопухин, мать его была хозяйкой знаменитого елагинского салона в Москве, в котором собирались и будущие западники, и будущие славянофилы. В связи с этим мы, очевидно, можем констатировать, что Киреевский был вполне «на волне» тех философских споров, которые волновали и отечественных, и европейских интеллектуалов. Он был в курсе антропологического поворота Канта, и тема личности занимает важное место в его философии. Проблема единства в обществе, распавшемся на индивиды, становится одной из главных в европейской мысли. Единство *самого* человека (здесь, к примеру, вспоминаются знаменитые кантовские синтетическое и трансцендентальное единства апперцепции, т.е. единство познающего субъекта и единство чувств познающего субъекта в процессе познания), единство личности с другими людьми и единство личности с абсолютным – одна из главных тем немецкого романтизма, возникающего в качестве реакции на рационализм Просвещения.

Молодой Киреевский был романтиком: ему был чужд восторг перед новой капиталистической цивилизацией Запада, скорее, он был влюблен в её рыцарское прошлое. Он надеялся на возвращение религии в общественную жизнь и на сознательное её перерождение на религиозных началах. В этот период Киреевский – последователь философии тождества Шеллинга, и именно в этом духе он формулирует первую свою историософскую концепцию, нашедшую своё выражение в статье «Девятнадцатый век».

Итак, анализируя пути Просвещения в Европе, Киреевский указывает на определенную их диалектику, а конкретно на то, что на смену отрицательной логической философии приходит историческая положительная система мысли. Он выступает в качестве апологета проекта позитивной философии Шеллинга, заключающейся в истинном познании, которое суть «познание положительное, живое, составляющее конечную цель всех требований нашего ума... Оно внешне школьно-логического процесса и потому живое; оно выше понятия вечной

необходимости и потому положительное, оно существеннее математической отвлеченности и потому индивидуально-определенное, историческое»⁶⁸.

Наследниками этого нового Просвещения могут стать новые народы, например Россия и Америка, не имеющие органических связей с античным прошлым Европы. В самой же Европе античная цивилизация как бы изживает себя, поэтому та же Россия находится в примерно равном с нею положении. Как отмечает Анджей Валицкий, здесь Киреевский сталкивается с определенной дилеммой: «Либо новая европейская цивилизация сохраняет органическую связь со старой, и тогда Россия не может включиться в ее созидание; либо такой связи нет, и тогда нельзя говорить об органическом синтезе как основном стремлении современной Европы»⁶⁹.

Это противоречие было разрешено после обращения Киреевского в православие, которое состоялось благодаря исключительному влиянию на него благочестивой жены. Как известно, Киреевский был духовным чадом оптинских старцев. В результате он отходит от своего западничества и формулирует основы славянофильской историософии, в которой содержится и *прото*модель соборности. Это происходит как раз в его уже упомянутой нами ранее многострадальной статье «Московского сборника».

Киреевский строит свою историософию по той же схеме, что и в статье «Девятнадцатый век», но меняет при этом акценты, рассуждая об исторических контекстах мироощущения жителей Европы и России. В частности, мыслитель пишет, что европейская культура формируется под влиянием христианства, варварских культур и античного наследия, тогда как у России не было этого античного наследия, и это принципиальное отличие, скорее, плюс, чем минус, так как именно в античном наследии спрятаны те начала, которые в своем развитии привели к кризису европейской культуры, - *рационализм* и *индивидуализм*. Рим не знал живого общинного единства: как известно, единство римского общества

⁶⁸ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в трех томах. Том 1. СПб.: Росток, 2018. С. 82-83.

⁶⁹ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 170.

было правовым. Именно право стало регулятором межличностных отношений, а гарантом соблюдения права – государственная сила, переходящая в насилие.

Второй важный элемент историософской схемы Киреевского – русская государственность, которая возникла не вследствие завоевания, но по причине призвания власти. Здесь Киреевский говорит о том, что в России государственность произошла из общего единомыслия, отражающегося в стройной цельности общественного организма⁷⁰.

Говоря же об индивидуализме, Киреевский обращает особое внимание на западный феодальный строй, в частности, на рыцарство, которое и воплотило этот принцип индивидуализма: «Каждый благородный рыцарь внутри своего замка был отдельное государство»⁷¹.

Но основой различий западной и русской цивилизаций является религия, которая и определяет их характер. Так, в католичестве победил рационализм, приведший богословие к развитию схоластики и отвлеченным спорам. Тот же рациональный дух после схоластики был унаследован в субъективизме Декарта, но окончательное своё выражение он нашел в панлогизме Гегеля.

Киреевский – один из первых мыслителей, высоко ценивших Византию, которая, по его мнению, сохранила, в отличие от Запада, верность цельному умозрению и христианскому любомудрию. Органическое единство, цельность, единомыслие – вот те *характерные* для православной традиции черты, которые подчеркивает Киреевский. Именно они и найдут выражение в позднейшей категории соборности, хотя, к слову, самого термина лично Киреевский никогда не использовал, равно как и Хомяков. Но интуиция единства, общности сознания свободных личностей, заключающих союз исходя из внутренней цельности, а не внешних формальных обстоятельств, встречается у позднего Киреевского постоянно: «...и князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская, – все классы и

⁷⁰ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в трех томах. Том 3. СПб.: Росток, 2018. С. 35.

⁷¹ Там же. С. 23.

виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями»⁷².

Согласно Киреевскому, именно православная вера давала русскому человеку внутреннюю цельность самосознания. А эта цельность, в свою очередь, далее уже распространялась и на семью, и на общину, и на все общество. «Видишь бесчисленное множество маленьких общин... составляющих каждая свое особое согласие... эти маленькие миры или согласия сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее, *огромное согласие* всея Руси», – заключает мыслитель⁷³.

Польский исследователь Анджей Валицкий указывает на влияние на Киреевского не только идей Шеллинга, то есть немецкого идеализма, но и немецкого консервативного романтизма Баадера. Франц Баадер, немецкий философ и богослов, был критиком рационализма и индивидуализма, ратовал за соединение церквей и считал православную церковь истинной, сохранившей учение древнего христианства. Баадер был сторонником метафизики всеединства. «Усматривая в Боге начало единства, а в дьяволе – начало разделения, Баадер выводил существование зла из эгоистического стремления к независимости части от целого»⁷⁴. Индивидуальное сознание, выпадая из единомыслия целостности, идет по пути эгоизма, тогда как восстановление целостности и обретение единства теперь возможно только в христианской Церкви.

Отсюда следует, что, с одной стороны, существует единство, основанное на любви, свободное единство, с другой – атомизированное единство индивидов, объединенных формальными правовыми нормами, единство, опирающееся на насилие. Все это удивительным образом соотносится также и с позднейшей социологической концепцией Фердинанда Тённиса, а именно его противопоставлением общности и общества. У Тённиса общность – это род, семья, община. Это целое, *живой* организм, в котором индивидуальности

⁷² Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в трех томах. Том 3. СПб.: Росток, 2018. С. 36.

⁷³ Там же. С. 37.

⁷⁴ Валицкий А. В кругу консервативной утопии... С. 203.

объединены естественной волей, выражением которой является религия и обычное право. Носителем общности является народ, в ней нет места индивидуализму и частной собственности. Этой общности противостоит *рационально* устроенное из атомов-индивидов общество, основанное на рационализме, праве, частной собственности и прочее⁷⁵.

Киреевский считает, что Европа не может дать ответ на самый главный вопрос современности о том, как помочь индивиду найти себя в новой общности, потому как в Европе общество атомизировано, разлад его усиливается, враждебность нарастает. У России же, в свою очередь, есть выход из этого тупика, так как её развитие было органичным, и, даже несмотря на то что западное Просвещение повело часть российского общества не по тому пути, оно, по мнению отечественного философа, еще может вернуться к подлинным основам истинно цельного знания.

Что касается религиозно-философских построений А.С. Хомякова в рамках его рассуждений о соборности как «единстве во множестве», то отличительной особенностью этой части его творчества является, в нашем понимании, размышление «от противного», когда свою концепцию он выстраивает на основании критического анализа доктрин западных исповеданий, отвечая на современные и вневременные вызовы последних. Эта религиозно-философская диалектика А.С. Хомякова, в основе которой – личный духовный опыт, на момент своего появления была абсолютно чужда и для русского школьного богословия, которое к тому времени подошло с багажом западной схоластики и российским духом «пугливого неделания». Сам мыслитель недвусмысленно писал: «Стыдно, что богословие как наука далеко отстала... Макарий (Булгаков. – Л. И.) провонял схоластикой... Я бы мог назвать его восхитительно-глупым... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия»⁷⁶. Религиозно-философские труды Алексея Степановича стали новым этапом не только русской, но и общеправославной

⁷⁵ Более подробно см.: Валицкий А. В кругу консервативной утопии... С. 211-215.

⁷⁶ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994. С. 344-345.

богословской мысли. Они явились плодом сознательного стремления к обновлению современной ему православной доктрины. «Новым» стало то, что мыслитель, по утверждению своего ученика и соратника Ю.Ф. Самарина, взглянул на основные догматические вопросы не сквозь призму устоявшихся «антипротестантской» или «антилатинской» систем религиозной мысли, а «из Церкви, в которой жил», и потому позиция А.С. Хомякова по вопросу западных исповеданий «не есть одна из возможных, даже не лучшая из всех, а единственно возможная»⁷⁷.

Как мы отмечали выше, мыслитель «жил» в церкви. Поэтому, строя свою концепцию соборности, он опирался, прежде всего, на церковную эмпирию, основанную на личном религиозном опыте человека-христианина. Именно это имел в виду другой выдающийся русский философ, Георгий Флоровский, когда справедливо отмечал, что А.С. Хомяков «вместо логических определений стремится начертать образ церкви», поэтому сознательно «не доказывает и определяет», а «свидетельствует и описывает»⁷⁸. Внутренний мир мыслителя, по оценке исследователя русского богословия Н.К. Гаврюшина, «лишен драматизма, сомнений. В нем нет ничего, напоминающего С. Кьеркегора или Ф.М. Достоевского, нет давидова “научи мя творити волю Твою”, ибо Хомяков “уже научен” и непоколебимо догматичен»⁷⁹. Отсюда, на наш взгляд, исходит эта аподиктическая манера его экклезиологии, эта уверенность и искренность *свидетеля* правды.

Важно заметить, что в нашем исследовании делается акцент на религиозном наследии славянофилов потому, что без него невозможно раскрытие философии соборности. А так как церковный аспект учения о соборности как о «единстве во множестве» выкристаллизовался, преимущественно, в полемике с инославием, то и мы при его рассмотрении будем двигаться в этом идейном контексте. Зачатки соборной системы координат именно религиозной направленности заложены

⁷⁷ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 58–63, 69.

⁷⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. С. 351.

⁷⁹ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 178.

мыслителем в интеллектуальном эпистолярном общении с Уильямом Пальмером. Поводом к длившейся 10 лет (с 1844 по 1954 гг.) переписке с диаконом Англиканской церкви стал перевод последним на английский язык стихотворения А.С. Хомякова на смерть его старших детей. Мыслитель выразил благодарность за «изящный и верный» перевод и «сочувствие» и нашел это событие отличным поводом для начала религиозно-философского диалога⁸⁰. Тем более что У. Пальмер олицетворял собой имевшее место в первой половине XIX в. внутреннее движение англиканства в сторону православия. Сам Пальмер активно изучал догматические и богослужебные особенности восточного христианства, в особенности русского, и с 1840 г. предпринимал попытки перейти в православие, которые остались безуспешны по причине крайне осторожного отношения со стороны русских церковных иерархов к подобным душевным порывам⁸¹. В результате, по замечанию В.М. Лурье, для А.С. Хомякова «открылся уровень дискуссии, к которому не могли подойти близко ни в западных, ни в славянофильских салонах»⁸²; дискуссия, в свою очередь, стала для русского философа стимулом развития собственных богословских интуиций в целом и учения о соборности в частности.

Своими богословскими идеями, касающимися соборного мышления, главный идеолог славянофильства пользовался в полемике с инославием, догматические и канонические aberrации которого, по мнению мыслителя, чуждые всякому этосу богословия, вызывали у него недоумение и сочувствие. В доктринальном антагонизме православия и западных исповеданий – католицизма и протестантизма – философ не только ориентируется на еkkлезиологические установки Никео-Цареградского символа⁸³, но и опирается на евангельские

⁸⁰ Хомяков А.С. Письма к Пальмеру // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 345.

⁸¹ Подробнее об У. Пальмере в частности и о тяготении к православию в Англиканской церкви см.: Соловьева Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. 2000. № 3. С. 334–353.

⁸² Лурье В.М. Примечания к письмам Пальмеру // Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 416.

⁸³ Подробнее о дихотомии «кафоличность-соборность» см.: Хоружий С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 153–179.

принципы, прежде всего, принцип любви к ближнему. Останавливаться подробно на этой теме не будем, так как данный аспект выходит за рамки нашего исследования. Скажем, однако, что истинная церковь для мыслителя в своей сущности трансцендентна и обществу, и государству, что обусловлено присутствием в ней Святого Духа. Однако именно благодаря реализации деятельности в еkkлeзии Святого Духа эмпирически возможен религиозный акт освящения, облагодатствования общества и государства. Поэтому, говоря о трансцендентности церкви, мыслитель имел в виду то, что и общество, и государство основываются на каком-либо внешнем авторитете, который чужд церкви, основанной на взаимной любви. В качестве аргумента обратимся к одному из самых цитируемых высказываний Хомякова: «Церковь *не авторитет*, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас *внешнее*. Не авторитет, говорю я, *а истина* и в то же время жизнь христианина, *внутренняя* жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью *более* действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, *поколик* он сам живет вселенскою жизнью *любви* и *единства*, т. е. жизнью Церкви»⁸⁴. И еще: «Область государства – земля и вещество; его оружие – меч вещественный. Единственная область Церкви – душа; единственный меч есть слово»⁸⁵. Эту же мысль несколько ранее выразил друг и единомышленник мыслителя И.В. Киреевский, когда писал о «прекрасно необдуманном» желании князя Владимира прощать преступников: церковь «первая остановила его», так как всегда была «вне государства и его мирских отношений» как «недостижимый светлый идеал, который *не смешивался* с их земными пружинами» и к которому эти отношения «должны *стремиться*»⁸⁶.

Именно наличием этого внешнего авторитета, по мнению славянофилов, католики и протестанты «погрешают» против соборного устройства Вселенской

⁸⁴ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 54.

⁸⁵ Там же. С. 32.

⁸⁶ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Полное собрание сочинений: в 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 205.

церкви, понимаемого как «единство во множестве», так как церковь «не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве *разумных творений, покоряющихся благодати*»⁸⁷. Благодати, а не внешнему авторитету, позиционированному в католицизме в лице Папы, в протестантизме – в субъективном разуме. Рецепция внешнего авторитета в западных исповеданиях есть рационализм как антагонизм благодати. С этой мыслью также солидаризируется еще один соратник Хомякова Ю. Ф. Самарин, когда пишет, что в случае с западными исповеданиями мы имеем дело с «рационализмом в двух моментах его развития, а именно: рассудка, хватающегося за призрак истины и отдающего свободу в рабство внешнему авторитету, – это латинство, и рассудка, доискивающегося самодельной истины и приносящего единство в жертву *субъективной искренности*, – это протестантство»⁸⁸.

«Рационалистические секты»⁸⁹, католицизм и протестантство, рационализм как свою онтологическую сущность обозначили в явлении, «выдающемся из ряду и особенно знаменательном»⁹⁰, – в раздвоении церкви на учащую и учащуюся, что, в свою очередь, обусловлено в Риме как основным принципом его статусом религиозного государства. Критикуя данное положение, Алексей Степанович опирается на Послание Восточных патриархов 1848 года, ставшее ответом на послание папы Пия IX, который – в итоге – и утвердил в 1870 году догмат о папской непогрешимости.

В данном послании мыслитель акцентирует внимание на идее восточных иерархов о том, что «непогрешимость почитает единственно во вселенскости церкви, объединенной взаимной любовью, и что неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не какой бы то ни было иерархии, но всего

⁸⁷ Хомяков А.С. Опыт катехизического изложения учения о Церкви // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 3.

⁸⁸ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 67.

⁸⁹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 48.

⁹⁰ Там же. С. 48.

*народа церковного, который есть тело Христово»*⁹¹. В истинной церкви нет церкви учащей, подытоживает данные рассуждения восточных патриархов Алексей Степанович, а есть поучение⁹².

Подобные же мысли высказывает Киреевский в своей статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», где пишет, что западное христианство еще в IX веке, т.е. задолго до события разделения церковей 1054 года, поставило веру в зависимость от рассудка и тем самым уже тогда поставило во главу угла «внутри себя неминуемое семя Реформации», которая, в свою очередь, привела саму церковь на суд «того же логического разума, ею самой возвышенного над общим сознанием церкви Вселенской; и тогда еще мыслящий человек мог увидеть Лютера из-за папы Николая Первого, как, по словам римских католиков, мыслящий человек XVI века мог предвидеть Лютера из-за Штрауса»⁹³. Абсолютно аналогичную мысль проводит Юрий Федорович Самарин, который пишет, что именно «струя рационализма, впущенная Римским расколом в самую Церковь»⁹⁴, инициировала возникновение новых богословских вопросов и споров на Западе, которые, в свою очередь, спровоцировали образование двух противоположных доктрин – латинства и протестантства.

Таким образом, в работах славянофилов отчетливо проводится мысль о том, что рационализм в той форме, в какой он присутствует в западных исповеданиях, есть враг соборности как «единства во множестве». Абстрагировавшись от доктрины Древней церкви, соборными решениями исключившей всякую

⁹¹ Цит. по: Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 48–49. В этой фразе, очевидно, мыслитель поспешил выразить кратко всю суть данного послания Восточных патриархов, не заботясь о дословности цитаты (мимесис). В самом же послании, в известной фразе находим буквально: «У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною с согласною с верою отцев его, как то испытали многие из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях...». См.: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233.

⁹² См.: Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 48–51.

⁹³ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М., 2007. С. 175.

⁹⁴ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 57.

амбивалентность в толкованиях своего вероучения, католичество и протестантизм столкнулись с проблемой догматического релятивизма, в котором «мерой всех вещей» обозначилась деспотия *одного* и *каждого* соответственно.

Далее Хомяков отмечает, что все ереси, исторически возникающие в церкви, были заблуждениями *личными*, а ересиархи (Арий, Несторий, Евтихий и др. – *Л.И.*), искажая писание и предание церковное, искренне полагали, что верны ему, и пытались, что немаловажно, доказать истинность своих взглядов согласием *всех* христиан. Папизм же, поставив независимость личного или епархиального мнения выше вселенского единоверия, стал первой ересью против догмата о сущности еkkлезии, против веры последней в саму себя. Реформа была только продолжением той же ереси под другим видом.

Философ показывает логику развития рационализма из исходного отрицательного волюнтаризма. Нарушение соборного взаимодействия как единства многих в любви поражает, прежде всего, самого нарушителя: этой любви как важного аспекта религиозности катастрофически не хватает как раз ему самому. То единство, которое держалось во Вселенской церкви христианской любовью, приходится теперь утверждать силой «авторитета» Римского престола и формальной логики. Вместе с насилием над совестью пришли ложь и доктринальные искажения. Как указывает Хомяков, католицизм, плененный рационализмом, по мере своего существования и развития, неоднократно прибегал ко лжи для доказательства и объяснения возникающих ложных же религиозных положений. Таким образом, в Западной церкви вместо истинного вероучения возникла целая система лжи. Со временем ложь превратилась в «печальную *необходимость* исказить истину, лишь бы спасти себе положительную веру и не впасть в протестантизм»⁹⁵.

В итоге возникла *церковь-государство*, которая обратила человека себе в раба, и – как следствие – атомизация общества. Эти обстоятельства изменили концептуальные основы христианства в Западной церкви, вырвав её из контекста соборного мироощущения, поскольку, как мы уже отмечали выше, церковь, по

⁹⁵ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. . С. 62.

мнению Хомякова, априори трансцендентна государству. Привержен этой же мысли и Киреевский, который пишет: «Управляя личным убеждением людей, Церковь Православная никогда не имела притязания *насильственно* управлять их волею или приобретать себе власть светски-правительственную»⁹⁶. Дух Святой, как онтологическая скрепа церковного общества, в католицизме был вынужденно заменен полицейскими мерами. Последнее, по мнению Ю. Ф. Самарина, недопустимо в религиозной эмпирии, так как «требование от веры какой бы то ни было полицейской службы есть не что иное, как своего рода проповедь неверия, может быть, опаснейшая из всех по её общепонятности»⁹⁷. Далее происходит еще большее удаление от «единства во множестве», вынужденная замена веры и убеждений наукой и правом соответственно, что, в свою очередь, привело в конечном итоге к утверждению папской непогрешимости, хотя Христос, согласно утверждению одного из авторитетных учителей Древней церкви – Климента Александрийского, «ученикам, спорящим о первенстве, заповедовал равенство»⁹⁸.

А началось все, по мнению Хомякова, в IX веке, когда Римская церковь впервые согрешила против соборности Вселенской церкви, без согласования со своими восточными братьями изменив Символ веры, который, в свою очередь, был результатом *соборного* вероопределения и вето на изменение которого было наложено соборными же постановлениями (1-е правило Константинопольского собора, 1-е правило Халкидонского собора). Тем самым романизм нарушил догмат о церкви, который «для юной гордости германо-римских народов казался стеснительным»⁹⁹. В этой связи Киреевский отмечает, что все характерные черты католицизма как системы религиозных и религиозно-философских ценностей были сконструированы посредством «того же формального процесса разума», поэтому и само реформаторство, которому латиняне ставят на вид рациональность как характерную отрицательную черту, «произошло прямо из

⁹⁶ Киреевский И.А. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М., 2007. С. 200.

⁹⁷ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 40.

⁹⁸ Климент Александрийский. Строматы. Кн. V, 5: в 3 т. СПб., 2003. Т. 2. С. 163.

⁹⁹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 78.

рациональности католицизма»¹⁰⁰. А Алексей Степанович идет дальше: самих католиков называет «протестантами с первой минуты своего отпадения»¹⁰¹ и, подводя итог, пишет: «Не сохраниться вера там, где оскудела любовь»¹⁰².

Отсюда проистекает различное понимание гносеологии на Востоке и Западе. В католицизме познание божественных истин папой происходит по статусу занимаемого места – «по должности», тогда как непогрешимость церкви восточной основана на «святости взаимной любви во Христе»¹⁰³, чем в принципе упраздняется сама возможность рационализма, потому как гносеологический процесс обусловлен нравственным законом. «Вера не палка, – пишет Самарин, – и в руках того, кто держит её как палку, чтобы защищать себя и пугать других, она разбивается в щепы»¹⁰⁴.

Говорить о соборности в протестантизме, по мнению А.С. Хомякова, тоже неверно, так как он отвергает один из главных принципов соборного мироощущения (живое предание церкви) и «впадает в нелепость», «отрицая Предание законное и, в то же время, живя преданием самочинным». Смысл протестантизма в отрицании: это мир, «отрицающий другой мир». И получается: если отнять у реформатора объект его отрицания как идейного визави (а по сути – такого же деятельного субъекта), «протестантство умрет», так как без этой субъект-субъектной борьбы как цели существования «протестантство тотчас разлагается на *личные* мнения без общей связи»¹⁰⁵, или без той самой придающей субъектность союзу индивидуумов шеллинговской «абсолютной связки»¹⁰⁶, только с обратной перспективой, обусловленной не единством с Универсумом, не единством в любви, а единством в желании противостоять кому-либо. Таким образом, протестантизм, проведя духовную и политическую сепарацию от

¹⁰⁰ Киреевский И.В. В ответ Хомякову // Русская идея. М., 1992. С. 67.

¹⁰¹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 44.

¹⁰² Хомяков А.С. Всемирная задача России. М., 2008. С. 25.

¹⁰³ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 81.

¹⁰⁴ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 39.

¹⁰⁵ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 36, 50.

¹⁰⁶ Шеллинг Ф.В.Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 37.

католицизма, остался индифферентным в отношении принципа «единства во множестве», поскольку произошло усвоение ценностей папизма каждой отдельно взятой личностью, что породило конфликт интересов. В протестантизме нет места идее соборности, поскольку, по словам А.С. Хомякова, здесь «свобода без благословения Божия, свобода в политическом смысле, но не в смысле христианском»¹⁰⁷. Справедливость оценки русского философа верифицирована историей, так как на сегодняшний день, несмотря на статистическое большинство протестантов среди христиан вообще, очевидна раздробленность протестантского мира. Более того, именно протестантизм явился «благополучной средой» для зарождения и развития множества оппонирующих традиционным религиям сект, в том числе официально признанных деструктивными.

Протестантизм, по утверждению Самарина, «бежит на всех парусах от нагоняющего его неверия, бросая через борт свой догматический груз, в надежде спасти себе Библию»¹⁰⁸. Действительно, вся диалектика протестантов замыкается на Библии, превращая её из богодухновенного Писания в фетиш. Согласно восточно-христианскому учению, легитимность Библии обусловлена признанием всей церковью её канона книг. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что легитимность Библии – соборна, так как канон Священного писания утверждался исходя из соборных принципов. Об этом же пишет и Хомяков: «Если Церковь не обладает, по существу своему, непогрешительным познанием истины, то каждая часть Библии в той же мере подвержена сомнению, как и послания, заподозренные Лютером, и вся Библия *не более как сборник* сомнительного состава, не имеющий определенных границ, которому люди приписывают авторитет только потому, что *не знают*, как без него обойтись»¹⁰⁹.

Подводя итог рассмотрению экклезиологической части учения о соборности Хомякова и его единомышленников, нельзя, на наш взгляд, не привести оценку выдающегося отечественного философа и богослова Н. А. Бердяева: «Утверждение

¹⁰⁷ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 191.

¹⁰⁸ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 69.

¹⁰⁹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 79.

любви как категории познания составляет душу хомяковского богословия»¹¹⁰. Выше мы говорили, что при рассмотрении темы соборности Хомяков руководствовался сущностью евангельской религии, где «Бог есть любовь» (1 послание Иоанна, 4, 8), а Христос, напомним, говорит: «По тому узнают все, что вы *Мои ученики*, если будете иметь *любовь* между собою» (Иоанна, 13, 35). Философски осмысленный перифраз этой же евангельской установки мы видим у Хомякова: «Недоступная для отдельного мышления истина доступна только *совокупности* мышлений, связанных *любовью*»¹¹¹.

Сам мыслитель писал, что признание, одобрение «его исповедания» для него «дороже всех статей», поэтому мы изначально обратились именно к его религиозно-философскому осмыслению «единства во множестве». Теперь же перейдем непосредственно к рассмотрению других аспектов учения о соборности – её проявлениям в общественной и государственной жизни.

В первую очередь следует отметить, что на формирование у родоначальника славянофильства религиозно-философского осмысления мироустройства как – в идеале – торжества соборности не только в религиозной, но и во всех сферах жизни человеческого общества (личной, общинной, государственной) оказали влияние как субъективные, так и объективные факторы. К разряду субъективных можно отнести богатый внутренний мир и множественные таланты, которые с детства проявлял Хомяков, к объективным – семейный и народный быт, внешне- и внутривосточную жизнь империи, её социальные, культурные и, как мы убедились выше, религиозные императивы; кроме этого, русофобские настроения на Западе и внутри государства. Все эти факторы существенно влияли на мироощущение философа, на формирование его соборного мышления. Более того, именно церковная часть учения о соборности стала своего рода апогеем его соборной диалектики: это учение мыслителя, как справедливо отмечает философ С.С. Хоружий, «приходит как новое, более зрелое выражение тех же основ его опыта и менталитета, что прежде, на

¹¹⁰ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 87.

¹¹¹ Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского// Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 283.

славянофильском этапе, выразалось на языке понятий «жизни», общины, самобытности»¹¹².

Рассматривая объективные факторы, повлиявшие на Хомякова¹¹³, согласимся с профессором В.Ш. Сабировым, который выделяет несколько характерных признаков соборного мышления в различных сферах жизни России, что еще раз подтверждает наше предыдущее умозаключение. Во-первых, Россия предстает как *собор* большого количества наций, языков, религиозных и культурных убеждений, построенный на взаимодействии и солидарности (витализм, а не механизм); во-вторых, стояние России на общине сельской, а не городской, где характерной особенностью было решение спорных вопросов на всеобщем собрании – «на миру»; в-третьих, профессором отмечается еще такой способ общественного взаимодействия как русская артель, позволяющая совмещать тягу русского человека к самостоятельному и порой обособленному труду с коллективными усилиями, характерной особенностью которой была так называемая «круговая порука», когда каждый отвечал за каждого и всех, а все – за каждого в отдельности; и, наконец, в-четвертых, введенное в 1864 году земство как орган местного самоуправления, которое по мере своего развития приобрело большое влияние не только на общество на местах, но и на правительство¹¹⁴.

Представляется целесообразным выделить еще один, пятый, характерный признак соборного мироощущения народов России, о котором профессор Сабиров упоминает лишь косвенно: это, конечно, церковно-приходское устройство общин, которое еще более укрепляло уже имеющиеся отношения между жителями одной местности, объединяя их еще и на почве религиозно-нравственных устоев, легитимно и централизованно транслируемых и контролируемых приходом как собранием верующих во главе с епископом или священником.

¹¹² Хоружий С.С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сборник 37. М., 2002. С. 155.

¹¹³ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историософия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

¹¹⁴ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995. С. 73–74.

Еще одним объективным фактором, повлиявшим на формирование соборного сознания русского народа, стали геополитические реалии страны, подробное исследование которых мы находим у В.О. Ключевского.

Ключевский в своем «Курсе русской истории» среди прочего прямо указывает на то, что, во-первых, послужило основой формирования специфических особенностей наций (то есть применительно к нашей проблематике он говорит о «множестве») и что, во-вторых, обеспечило «единство». Проанализируем соответствующие высказывания Ключевского. Он пишет следующее: «Должно быть, всякому народу от природы положено воспринимать из окружающего мира, как из переживаемых судеб, и претворять в свой характер не всякие, а только *известные* впечатления, и отсюда происходит *разнообразие* национальных складов, или типов, подобно тому, как неодинаковая световая восприимчивость производит разнообразие цветов. Сообразно с этим и народ смотрит на окружающее и переживаемое под известным *углом*, отражает и то, и другое *в своем* сознании с известным *преломлением*. Природа страны, наверное, не без участия в степени и направлении этого преломления»¹¹⁵. Таким образом, говоря о различии культур, историк показывает, что одна из причин этого – природные факторы формирования. Это о «множестве».

Говоря о «единстве», В.О. Ключевский утверждает, что человек то «*приспосабливается* к окружающей его природе», то ее «приспосаблиет к себе» и в этой борьбе вырабатывает свой характер и отношение к другим людям. Переключаясь с общей картины «единства» на некоторые частности, он отмечает особую роль русской реки, наделяя ее функцией воспитательницы «чувства порядка и *общественного* духа в народе» посредством половодья¹¹⁶. Здесь мы видим прямое указание на влияние географического положения на формирование у народов России принципов соборного мышления, «единства во множестве».

На наш взгляд, взаимодействие, взаимообусловленность приведенных выше Ключевским и Сабировым факторов не эклектично, их влияние на формирование

¹¹⁵ Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1: Лекция XVII // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 316.

¹¹⁶ Там же. С. 78–79, 85–86.

соборного самосознания народов России можно заключить в рамки вполне конструктивной дихотомии «свобода-необходимость», где первое есть человеческая воля, а второе – объективная реальность, с которой эта воля взаимодействует.

Может, именно поэтому своё учение о соборности как о «единстве во множестве» родоначальник славянофильства строит в том числе на рассуждениях в категориях свободы и необходимости, которые в его религиозно-философских изысканиях становятся лакмусом истины, аутентичности церкви.

Далее мы рассмотрим религиозно-историософские взгляды А.С. Хомякова в свете учения о соборности как о «единстве во множестве». Сам Хомяков признавался, что в историософии им движет «тайная мысль религиозная», а цель сформулировал так: «В истории мы ищем самого начала человеческого рода, в надежде найти ясное слово об его первоначальном *братстве* и *общем источнике*»¹¹⁷.

Рассмотрение истории народа, нации без апелляции к его внутреннему, духовному миру будет, по мнению Хомякова, необъективным и недостаточным. Все интересующие мыслителя проблемы он видит как взаимопроникающие и взаимно объясняющие. Нельзя поэтому не согласиться с известным исследователем идейного наследия Хомякова В. З. Завитневичем, который точно подметил, что «при изложении исторических вопросов Хомякову постоянно приходилось затрагивать его воззрения богословские. Цельность его мировоззрения, с одной стороны, доминирующее значение, какое играют у него вопросы веры, – с другой, делали это неизбежным»¹¹⁸. Следовательно, необходимо рассматривать данные вопросы именно в комплексе. Хомяков так прямо и заявлял о том, что, если «вынуть» из истории народа его веру, ничего в этой истории будет уже непонятно. По словам Хомякова, вера составляет «предел внутреннему развитию» человека, она – «крайняя черта его знаний», и, более

¹¹⁷ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 30.

¹¹⁸ Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев, 1902. Т. 1, кн. 2. С. 965.

того, «в ней его будущность, *личная и общественная*, в ней окончательный вывод всей полноты его существования разумного и всемирного»¹¹⁹.

Итак, в своих трёхтомных «Записках о всемирной истории», которые он начал писать ещё в 1838 году¹²⁰, все религии Хомяков, согласно собственной классификации по критериям свободы и необходимости, делит на две группы с конкретно-географическими наименованиями: Иранство (от названия Древнего Ирана, откуда географически вышли религии иудейства и христианства) и Кушитство (Куш – древнее название Нубии, родины языческих верований). «Первоначальная вера почти целого мира, – писал Хомяков, – была чистым поклонением Духу, мало-помалу исказившимся от разврата кушитской вещественности и перешедшим во все виды многобожия человекообразного, звездного или стихийного»¹²¹. Как видим, в своих историософских построениях мыслитель пытается идти от начала, в подобных религиозно-философских категориях трактуя ветхозаветные события.

К примеру, исследователь наследия Хомякова В.Н. Лясковский замечает, что термин «кушитский» Хомяковым заимствуется непосредственно из первой книги Ветхого завета – книги *Бытия*, где «Куш» – Эфиопия, которая географически, по мнению Хомякова, была местом зарождения религиозных культов этого свойства. А «иранство» же есть не столько географический Иран, а «как племенные особенности всего индоевропейского или арийского племени, так и, главным образом, присущее этой колыбели народов предание духовного единобожия»¹²². А профессор А.А. Фролов, анализируя тексты А.С. Хомякова, отмечает, что мыслитель, в логике своих религиозно-философских конструкций восприняв библейское повествование «о происхождении всех народов Земли от Сима, Хама и Иафета», обособляет эти две племенные группы – иранство и

¹¹⁹ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 8.

¹²⁰ Гильфердинг А. Предисловие к первому изданию «Записок» // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1904. Т. V. С. 12.

¹²¹ Хомяков А.С. Собрание сочинений. М., 1872. Т. 3. С. 337.

¹²² Лясковский В.Н. Алексей Степанович Хомяков. Его биография и его учение // Русский архив. 1896. № 11. С. 406.

кушитство – «не по происхождению, а по вере», а точнее – по их отношению к вере в единого Бога, ставя выше не фактический, а идеологический аспект. Так, Хомяков, по мнению Фролова, дает понять, что в его системе хамиты – не все фактические, кровные, потомки Хама, а «все, отказавшиеся от веры в единого Бога». И для него очевидна прямо пропорциональная связь народного характера древнего племени с его отношением к вере, культурным традициям и роду деятельности: «Иранцы, – пишет А.А. Фролов, – мирные земледельцы, верующие в единого Бога, развивающие в первую очередь культуру словесного характера. Кушиты – агрессивные и воинственные завоеватели, поклоняющиеся природной необходимости и вещественной силе, славящиеся огромными культовыми и ирригационными сооружениями»¹²³.

И действительно, по мысли Алексея Степановича, иранство, основанное на свободе, – начало творческое, в религии оно аутентично единобожию. Кушитство же, в свою очередь, признает «вечную органическую необходимость», в мироустройстве – «сила логических неизбежных законов». В контексте религиозном кушитство делится на «шиваизм» – «поклонение царствующему веществу» и «буддаизм» – «поклонение рабствующему духу, находящему свою свободу только в самоуничтожении»¹²⁴. Иранство и кушитство автор «Записок о всемирной истории» понимает как принципы, каждый из которых проявляется во всем многообразии жизни соответствующего народа. Характер господствующей у народов культуры определяется согласно превалирующему тому или иному началу. Таким образом, иранство – это словесная образованность, простота общинного быта, духовная молитва, презрение к телу. Кушитство же отличается художественной образованностью, условным строением государства, заклинательной молитвой и почтением к телу¹²⁵.

¹²³ Фролов А.А. Историософия славянофильства: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков // История философии. Вып. 9. М., 2002. С. 28–29.

¹²⁴ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 530.

¹²⁵ Там же. С. 530–531.

Далее в своих рассуждениях о иранстве и кушитстве Хомяков приходит к выводу, что христианство по своей сути есть «не только торжество учения древнеиранского, основанного на предании, но и еще *окончательное* его развитие», так как христианство, «отвлекая человечество от всего случайного и не необходимого» и «замыкая собою *мир поклонения* свободно творящему духу», «разрешило все надежды человечества единым разумным разрешением, *независимым* от случайностей исторических и *от* личного произвола – учением и самой жизнью Иисуса». Тогда как «мир учения кушитского заключился в логику философских школ»¹²⁶.

Приведенные выше рассуждения мыслителя крайне важны для религиозно-философского осмысления разбираемой нами темы соборности как «единства во множестве», так как восточно-христианский призыв к «единению в любви», как мы увидели выше на примере славянофильского критического анализа западных исповеданий, не есть призыв к унификации и обезличиванию, но к единению свободному, сохраняющему индивидуальность, основанному на примере Святой Троицы.

Итак, религиозные начала – иранство и кушитство, о которых говорит нам русский философ, дифференцированные по критериям свободы и необходимости, – это своего рода архетипы различных христианских направлений, проблема оценки которых однажды встала перед мыслителем. Иранство, регулируемое началами свободы, есть архетип восточного христианства, а кушитство, организуемое началами необходимости, есть прообраз католичества и протестантства.

Теперь перейдем от рассмотрения религиозно-историософских воззрений Хомякова к рассмотрению славянофильской историософии России¹²⁷ в свете разбираемой нами темы. В своей статье «О старом и новом» (1839 год),

¹²⁶ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 2 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1904. Т. 6. С. 409–410.

¹²⁷ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историософия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

изначально предназначенной не для печати, а для выступления на вечере в доме Киреевского, Хомяков определяет ключевые факты и события, повлиявшие на становление на Руси такого религиозного аспекта, как социально-соборные критерии общественной жизни. Одним из первых ранних фактов мыслитель считает «мирские приговоры и сходки» и «суд присяжных», которые служили совещательными органами в народе и «которые не смогли уничтожить ни власть помещика, ни власть казённых начальств». «Дружба» власти и народа при царе Алексее Михайловиче выражена в обычае «собирать депутатов всех сословий для обсуждения вопросов государственных». А чистота и просвещенность церкви, явленная в «целом ряде святителей, могучее слово которых способствовало к созданию царства»¹²⁸, по-своему культивировали принцип свободного единства народов Руси. Таким образом, по справедливому замечанию М.Н. Громова, философия того времени была «делом не узкого круга профессионалов, а всего народа»¹²⁹.

В процессе становления Руси как государства «чистое и патриархальное» устройство быта народного исчезало. Диверсификация общества по мере увеличения общих государственных границ для некогда разрозненных племен была очевидна, а взаимную индифферентность в народе обуславливало, по мнению мыслителя, то, что «вольности городов пропадали, замолкали веча, отменялись заступничества тысяцких (*выборных* старшин. – *Л.И.*)», а вместо этого «вкрадывалось местничество, составлялась аристократия, люди прикреплялись к земле», и только в «минуты опасности» государство «напрягало все свои силы» с целью «сплочения разрозненных частей», «укрепления связей правительственных» и, что интересно, с целью «*механического* усовершенствования всего общественного состава»¹³⁰. В последнем мы видим некоторое сходство с идеологией социализма и коммунизма. Известно, что данные идеологии видели

¹²⁸ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 13–14.

¹²⁹ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 38.

¹³⁰ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 17.

суть единства нации как раз в механическом принципе строения общества, когда каждый человек мыслился, образно говоря, лишь как некий «винтик» в машине государства, *послушно* (хотя и профессионально) исполняющий свою в ней функцию, чтобы эта машина не давала сбоев. Принцип привлекательный и даже убедительный, но нивелирующий индивидуальные особенности личности, а значит – её свободу и уникальность.

Анализируя философское творчество А.С. Хомякова в данном смысловом контексте, Н.А. Бердяев пришел к выводу, что мыслитель был противником всякого механистического подхода в оценке общества, именно поэтому славянофильская социальная философия основана на «идее живого общественного организма, а не мертвого государственного механизма»¹³¹.

Далее Алексей Степанович отмечает¹³², что на ранней стадии зарождения Руси как государства христианство было её «живительной силой», однако не одно оно. «Внутренняя связь» племен славянских, «мало известных друг другу» и «не живших никогда одною общею жизнью государства», была еще обусловлена «родством князей» и – отчасти – «единством торговых выгод»¹³³. Мыслитель вовсе не идеализирует византийское христианство с точки зрения воплощения евангельских идеалов «греками», так как в тот момент, к примеру, «эгоизм и стремление к выгодам частным» как характерная черта «грека-гражданина» актуализировались в лице «грека-христианина», который «забывая человечество, просил только личного душеспасения», а церковь, продолжая «отстранять человека от преходящего мира», в то же время, оберегая лишь «мертвую чистоту догмата, утратила *сознание* своих живых сил и память о своей высокой цели»¹³⁴.

Греция, по мнению мыслителя, «явилась к нам со своими предубеждениями, с любовью к аскетизму, призывая людей к покаянию и самосовершенствованию,

¹³¹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 147.

¹³² См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историософия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

¹³³ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 21.

¹³⁴ Там же. С. 22–23.

*терпя общество, но не благословляя его, повинуюсь государству, где оно было, но не созидая его там, где его не было»*¹³⁵. «Чистотой учения» Греция «улучшила нравы и привела к согласию обычаи разных племен»¹³⁶, обняв «Русь цепью духовного единства» и тем самым *лишь* приготовив общество «к другой, лучшей эпохе»¹³⁷. Почему «лишь»? Потому, что народ, по мнению мыслителя, все еще онтологически «не желал единства, не просил его», так как его, вожделенного единства, оппонентом пока еще выступали «властолюбие князей» и «еще более завистливая свобода общин и областей (Новгород, Псков, Киев и т.д.), привычных к независимости» и не способных воплотить в жизнь «идею великого государства»¹³⁸.

Далее Хомяков пишет о роли провиденциализма в становлении соборного мышления народов Руси, где в качестве лейтмотива выступают нашествия монголо-татар¹³⁹. Перерождение общества, которое «было необходимо», случилось благодаря «грозе с Востока», которую «встретила при Калке» «*тьень* будущей России», которую тем самым «Бог как будто призывал к единению и союзу». Далее исторический путь генезиса «единства во множестве» проходит у мыслителя через основание в 1147 году Москвы - города, еще не имеющего ни «прошедшего», ни «никакого определительного характера», но который являл собой *достоинство* «смешения разных славянских семей». Кроме этого, «живая и органическая» сила Москвы была в том, что она явилась одновременно «и созданием князей и дочерью народа», совместив «в тесном союзе

¹³⁵ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 23.

¹³⁶ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историсофия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

¹³⁷ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 23.

¹³⁸ Там же. С. 23–24.

¹³⁹ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историсофия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

государственную внешность и внутренность»¹⁴⁰, что прежде выразалось «в правительстве из варягов» и «народных вече»¹⁴¹ соответственно. Так провиденциально, по мнению русского философа, «идея города должна была уступить идее государства» и в «пустопорожних, диких полях Москвы» началась *новая жизнь* «уже не племенная и не окружная, но обще-Русская», потому как «инстинкт народа после кровавого урока, им полученного, стремился к соединению сил, а духовенство, обращающееся к Москве, как главе Православия Русского, приучало умы людей покоряться её благодетельной воле»¹⁴².

Далее «явился Пётр»¹⁴³, который «как страшная, но благодетельная гроза» ударил по боярам, «думающим о *родах* своих и забывающим родину», по монахам, «ищущим душеспасения *в келиях*, а забывающим *церковь*, и *человечество*, и *братство* христианское». Этими действиями первый «император Всероссийский», по мнению философа, отчасти спровоцировал дальнейшее развитие идей единства и в церкви, и в обществе, хотя сам Пётр «не вспомнил, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»¹⁴⁴. И, подытоживая статью, Хомяков акцентирует внимание на важном: во все времена «человек достигает своей нравственной силы только в обществе, где силы каждого принадлежат всем, и силы всех каждому»¹⁴⁵.

Подводя промежуточный итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что, по мысли Хомякова, соборные начала не пришли на Русь автоматически с принятием христианства – потребовалось время и соединение провиденциализма, с одной стороны, и воли человека и общества, с другой (то есть, с точки зрения личности, *необходимости* и *свободы* соответственно). Ярким примером этого

¹⁴⁰ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 25.

¹⁴¹ Там же. С. 20.

¹⁴² Там же. С. 25; См. также: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 162-163.

¹⁴³ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историософия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

¹⁴⁴ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 27–28.

¹⁴⁵ Там же. С. 29.

может, на наш взгляд, служить замечание Хомякова о том, что русское самодержавие в лице Михаила Романова, избранного «*после многих крушений и бедствий общим советом*», зиждется на воле народа, который «вручил своему избраннику всю власть, какой облечен был сам»¹⁴⁶. Объясняя эту мысль, Бердяев пишет, что «славянофилы сторонники самодержавия не потому, что народ русский любит политическую власть и поклоняется политической мощи, а потому лишь, что народ этот не любит политической власти и отказывается от политической мощи». Все это связано с сущностными особенностями этноса, так как его религиозность или «высшее религиозное призвание русского народа, его духовное делание требует освобождения от политического властвования, от бремени государствования»¹⁴⁷. В этом русле уже сам Хомяков пишет, что народ передал государю право быть государственным, но и «главою народа в делах церковных», то есть передал свое соборное «право голоса в избрании *своих* епископов» и право следить, чтобы «решения *его* пастырей и *их* соборов приводились в исполнение»¹⁴⁸. Здесь мыслитель указывает нам на взаимообусловленность таких факторов соборного мироощущения народа, как акт избрания царя и феномен соборов, в особенности земских.

Однако, говоря о некоторых положительных аспектах деятельности русских самодержцев, в данном случае Алексея Михайловича и Петра I, философ находит и отрицательные моменты самодержавия в целом. Здесь мы согласимся с Бердяевым в том, что героем «славянофильской общественности» был «народ, а не государство». Эта антиномия народа и государства в лице народного избранника – царя – обусловлена, по мнению Хомякова, развитием бюрократизма, спровоцированного властью в лице дворянства, чиновничества. Славянофилы, по мысли Бердяева, есть приверженцы «монархизма народного, самобытно

¹⁴⁶ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 36.

¹⁴⁷ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 147.

¹⁴⁸ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 36.

русского», а не «западного абсолютизма». «Бюрократия – не органична, – пишет Бердяев, анализируя мысли Хомякова, – она чужда русскому духу, заимствована от немцев, бюрократия – болезнь русской души. Бюрократии чуждо сознание высокого *призвания* власти и народного её происхождения. Власть – обязанность, долг, тягота, подвиг, а не привилегия, не право»¹⁴⁹. Поэтому идеальная форма мирного сосуществования народа и власти обеспечивается тогда, когда у народа есть свобода мнений, а у государства свобода решений¹⁵⁰. Особенное время нарушения этого баланса – время правления Петра I, когда абсолютизация власти привела к еще более сильному отдалению народа и власти. Это, в частности, выразилось в учреждении ряда министерств, развитии чиновничьего аппарата, в особенности же в упразднении патриаршества - олицетворения духовного выбора народа и замене его синодальной системой управления церкви, так сказать, «обюрокращивание» последней. Синодальная эпоха правления воспринимается мыслителем как личная боль, когда *его* идеальная религиозно-философская концепция соборности не соответствовала реальности, в которой он жил. В этом устройстве церкви Хомяков, по мнению Бердяева, «не видел подлинной соборности, а видел унижение церкви перед государством»¹⁵¹.

Рассмотрев осмысление А.С. Хомяковым идеи «единства во множестве» в целом для России, обратимся далее к его оценке роли общины и личности. Община, по мнению мыслителя, «есть одно уцелевшее *гражданское* учреждение всей русской истории. Отними его, не останется ничего; из его же развития может развиваться целый гражданский мир». При этом, отвергая в вопросе взаимодействия личности и общины всякий холизм, родоначальник славянофильства говорит, что «общине приносится в жертву» лишь «*некоторая часть неограниченных прав лица индивидуального*» и это для всего общества «не может считаться убытком,

¹⁴⁹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 148.

¹⁵⁰ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Историческая философия России А.С. Хомякова в свете его учения о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

¹⁵¹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 95.

ибо вознаграждается с лихвою»¹⁵². Тем интереснее, что мыслитель ставит в прямую зависимость от способности человека жить в общине его нравственность, замыкая всё это на гносеологии личности. По мнению Хомякова, причиной индивидуального начала является бесконечное «всеобщее», «всё», заключающее в себе «силу и причину бытия каждого явления». При этом очевидно, что для Хомякова это «всё», обладающее свободой действий, свободой мысли (разума) и свободой решений (воли), является эквивалентом Бога. А Бог, согласно восточно-христианской традиции, к которой принадлежал мыслитель, «есть любовь». В зависимости от степени причастности или непричастности этой любви как некой основы религиозности личность, также обладая свободой воли, направляет её или ко благу – «живознанию», «всецелой полноте человечества» - или наоборот, к индивидуализму, основанному на «утилитарных началах»¹⁵³, что приводит к атомизации общества. Поэтому разъединенность общества означает «полное оскудение нравственных начал», а последнее, в свою очередь, «есть в то же время оскудение сил умственных», и, «если, кроме эгоизма собственности, ничто не доступно человеку с детства, он будет окончательно не то, чтобы дурной человек, а безнравственно-тупой человек; он одуреет». В то же время с детства «слышать только о деле общем и потом в нем участвовать», «видеть, как эгоизм человека становится лицом к лицу с нравственной мыслию *об общем*, о совести, законе обычном, вере, и подчиняться этим высшим началам, это – истинно нравственное воспитание, это просвещение в широком смысле, это развитие не только нравственности, но и ума»¹⁵⁴. Жизнь общины, обусловленная «взаимной и общей пользой», исключает утилитаризм, но направляет волю личности к уступкам, а человек, «уступая часть своего *произвола*, становится выше, как лицо нравственное, прямо действующее на всю массу общественную»¹⁵⁵.

¹⁵² Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 162–163.

¹⁵³ См. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 318–348.

¹⁵⁴ Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 163–164.

¹⁵⁵ Там же. С. 166.

Кроме прочего, в дихотомии «личность - община в истории» мыслитель отдает предпочтение роли общины, так как субъектом истории является все человечество, а ее действующими лицами – отдельные человеческие общности, цивилизации. Именно они, а не отдельные выдающиеся личности, как-то: цари, полководцы, национальные герои, – являются подлинным субъектом истории, так как «бессильна самая сильная личность против логической строгости исторических начал». «Имена делаются случайностями», ведь «не дела *лиц*», но «общее дело, жизнь всего человечества» есть подлинный смысл истории, которая, в свою очередь, не есть «отвлеченное созерцание *внутренней* жизни личной»¹⁵⁶.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что соборность выступает в качестве основы не только церковного, но и социального учения. «Славянофильская экклесиология составляет неотъемлемую часть славянофильской социальной философии: между суждениями о сущности церкви и взглядами на светские формы общественной жизни здесь имеется тесная связь. Отношение церкви к государству в славянофильском учении совершенно аналогично отношениям между государством и обществом («землей»): тот же принцип взаимного невмешательства, предоставление государству полной свободы действий в вопросах политики при сохранении (за «землей» и церковью) полной «внутренней свободы»; благодать Святого Духа играет в церкви ту же объединяющую роль, которую иррациональная «историческая стихия» играет в обществе; принцип единодушия обязателен в равной мере и в церкви, и в общине, этой, по выражению Самарина, «светской, исторической стороне церкви», которая, как и церковь, гармонически сочетает единство и свободу»¹⁵⁷.

Таким образом, учение А.С. Хомякова и его единомышленников о соборности как о «единстве во множестве» есть хоть и незавершенное, но в определенной степени структурно разработанное учение, объясняемое религиозно-философскими, историософскими и даже геополитическими

¹⁵⁶ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории Ч. 1. // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 29–30.

¹⁵⁷ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 240–241.

аргументами. Мыслитель видел соборность как «единство во множестве» вполне сформировавшейся основой отечественного национального самосознания, которая, в свою очередь, возникла в сознании русского народа не случайно, а развилась из целого комплекса разного рода ощущений и восприятий – от религиозных до бытовых – в твердое убеждение, мировоззрение. Конечно, А.С. Хомяков имел склонность к идеализации своей системы соборности, но на практике и историческая действительность, провиденциализм в истории, и личностный волюнтаризм иногда способствовали, а иногда, напротив, мешали реализации соборных установок в полной мере. И, по справедливому замечанию М.Ю. Смирнова, проблемой для мыслителя было то, что какого-то еще иного «средства от церковного и общественного упадка, кроме упования на «пронизанность» государства и народа истинной верой (православием), предложено не было»¹⁵⁸. Тем не менее, ориентация на принцип «единства во множестве» как мировоззрение, по мнению идеолога славянофильства, привнесла и, на наш взгляд, привносит сейчас тот элемент своеобразия в отечественную действительность, который отличает ее от ориентирующейся на индивидуализм западной традиции.

Проблема соборности и ее раскрытие интересовали многих представителей русской религиозной философии, причем ее оценивали не только позитивно, – есть примеры и негативного к ней отношения. В последующих параграфах мы остановимся на анализе взглядов мыслителей, внесших ряд новых положений в славянофильское учение об этом феномене.

1.3. Категория соборности и русская консервативная утопия второй половины XIX – начала XX веков.

Сам термин «соборность», как было показано выше, не употреблялся отцами-основателями славянофильства. Его автором, по всей видимости, можно

¹⁵⁸ Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. СПб., 2006. С. 166.

считать Юрия Федоровича Самарина – одного из самых преданных учеников А.С. Хомякова и так называемого «православного гегельянца». Последнее прозвище он разделяет с другим мыслителем-славянофилом и своим ближайшим другом – Константином Аксаковым. Брат же последнего, Иван, считается, в свою очередь, «последним из отцов», то есть последним из плеяды мыслителей-славянофилов, относящихся к классической для этой традиции эпохи.

Ю.Ф. Самарин интересен еще и тем, что он был не только ученым и публицистом, но и практиком, принявшим самое непосредственное участие в подготовке реформы 1861 года, открывшей, как известно, новую эпоху в истории русской культуры, породившей новые надежды, в том числе и в консервативной среде. Россия начала восприниматься многими как альтернатива Западу, благодаря которой будут решены многие накопленные противоречия без привлечения революционного насилия и просвещенческого нигилизма. Так формируется круг консервативной утопии, в который могут быть включены не только славянофилы, но и другие представители консервативной мысли, не сводящейся к строгому охранительству.

Итак, Юрий Федорович Самарин (1819 - 1876) принадлежал к аристократическому кругу. Он был крестником самой императрицы Марии Федоровны, закончил словесное отделение Московского государственного университета первым студентом и сначала занялся научной деятельностью. Его однокурсником был знаменитый в будущем консервативный мыслитель М.Н. Катков, но ближайшим его другом стал Константин Аксаков, который был на пару лет старше его. Именно Константин познакомил Самарина с философией Гегеля, что для Самарина, очевидно, стало знаковым событием, потому как в Гегеле он увидел - ни много, ни мало - открывшуюся ему истину, вернее, надежный способ её постижения. Вот почему после окончания университета Самарин не идет на службу, а посвящает себя науке, а именно написанию диссертации по русской церковной истории.

Соратником в этом ему был Константин Аксаков, который, со своей стороны, взялся писать диссертацию про Ломоносова и русскую словесность. Сам

же Самарин заинтересовался сравнительным анализом богословского наследия двух ярчайших богословов эпохи Петра Великого – Стефана Яворского и Феофана Прокоповича.

Именно в период работы над диссертацией, будучи убежденным гегельянцем, активно использующим диалектический метод в области исследования истории русского богословия, Самарин знакомится с Хомяковым. Как известно, встреча с родоначальником славянофильства стала переломной в жизни Юрия Федоровича: она приводит к глубокому конфликту между верой и рационализмом в душе молодого ученого. Вскоре после знакомства Хомяков ему пишет: «Вы, может быть, вспомните наш разговор с вами и Аксаковым, когда я вам обоим обещал внутреннюю борьбу и даже пророчил, что она начнётся у вас прежде, чем у него. В его природе более мечтательности и, не во гневе ему буди сказано, женственности или художественности, охотно уклоняющейся от требований логики. Вы за дело принялись мужественно, сознавшись в своём внутреннем раздвоении»¹⁵⁹.

В результате эта внутренняя раздвоенность была преодолена: Самарин на всю оставшуюся жизнь избрал путь верности православной традиции, смилив себя *как* гегельянца. Диссертацию в итоге пришлось переписать. При этом речь, произнесенную перед защитой диссертации 3 июня 1844 года, можно назвать гимном соборности. Из нее видно, что Хомяков добился серьезного успеха, в короткий срок (менее года) сделав из Самарина человека, влюбленного в Церковь. В своей Речи Самарин пытается раскрыть существо православной Церкви и её отличие от западных вероисповеданий: «Церковь выражает свое сознание, определяя себя как духовное тело. Глава этого тела – Христос, все верующие – его члены, одушевляет его Дух Святой». В данном определении, по мнению Юрия Федоровича, сосредоточено «все существо Церкви» как «совокупности верующих, христианского человечества», при взгляде же со стороны она предстаёт «множеством разъединенных лиц», однако «возводится на степень

¹⁵⁹ Хомяков А.С. Полное собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 239.

живого, органического *целого*», в результате чего «*множество* становится *единством*»¹⁶⁰.

Очевидно, что здесь Самарин использует знаменитую триаду: тезис – антитезис – синтез. От Церкви откололось католичество, сделавшее ставку на *единство* в лице папы, а из католичества, в свою очередь, вышел протестантизм, провозгласивший *множественность* в лице каждого своего последователя. Указанные два начала – католичества и протестантизма соответственно – противостоят друг другу, находятся в состоянии постоянной борьбы. По мнению Юрия Федоровича, проблема заключается в том, что единство, символически выражаемое в папизме, не находит своего воплощения во множественности, так как папа создал пропасть между собой и верующими. Его уже не связывала с ними любовь во Святом Духе. Он стал правителем, а они подданными. Как следствие – «вместо царства веры и любви явилось царство знания и права»¹⁶¹.

В результате униженная католичеством личность взбунтовалась. «Требование непосредственного примирения всякой *изолированной* личности с Богом привело к полному разобщению лиц. Дух Божий живет в каждом отдельно взятом лице; следовательно, каждое лицо само себе церковь, и нет единой, Объективной Церкви, есть множество лиц, связанных между собою только единством стремлений»¹⁶².

Интересна в связи с этим интерпретация деятельности Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, которые, как известно, находились в идейном противостоянии и вовсе не были соратниками. Самарин считает, что каждый из них был, в свою очередь, обращен против одного из вышеобозначенных зол. Стефан противостоял протестантизму, а значит, и индивидуализму, а Феофан Прокопович боролся с деспотизмом католичества. И, несмотря на враждебность друг другу, оба они, по мнению мыслителя, совместно защитили Церковь. «В них выражалась без их ведома односторонность того и другого воззрения. А между

¹⁶⁰ Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. СПб.: Росток, 2014. С. 6.

¹⁶¹ Там же. С. 7.

¹⁶² Там же.

тем решительный удар нанесен был католицизму; преграда была поставлена влиянию протестантизма, и Церковь торжествовала в двойной борьбе»¹⁶³.

В приведенных выше рассуждениях мы видим интерпретацию экклезиологической мысли Хомякова, казалось бы, изложенной посредством гегелевских триад. Но Самарин к этому времени стал преданным учеником Хомякова и под воздействием нарративов последнего даже переделывал диссертацию несколько раз. Как следствие – очевидный отход от гегелевской диалектики, первоначально составляющей основу его философствования. По мнению Самарина, католичество откалывается от православной основы. И если развивать эту мысль дальше и выстроить её с точки зрения гегелевских триад, то эту самаринскую схему-триаду мы можем представить следующим образом: православие (тезис) – католичество (антитезис) – протестантизм (синтез). Однако ни один уважающий себя славянофил с этой схемой бы, очевидно, не согласился.

Валицкий указывает на это противоречие в философских построениях Самарина, при этом полагая, что «центр тяжести» гегелевского влияние на Самарина следует искать в другом – в вопросе соотношения веры и разума: «Этим центром была общая проблема отношения религии и философии, проблема места религии как «момента» в развитии абсолютного духа»¹⁶⁴. Как известно, Гегель считал философию более высокой по отношению к религии сферой, с чем Самарин так и не смог согласиться. При этом решающим аргументом для Самарина стала концепция *целостности*, противостоящая автономности и разделенности индивидов. Разделение человеческого духа на сферы есть следствие дезинтеграции человека как цельного бытия. Этой индивидуализации и противостоит соборность.

Не случайно именно в самаринских переводах А.С. Хомякова впервые встречается термин «соборность». В отношении того, насколько удачно данный термин передает мысль Хомякова, можно согласиться с современным исследователем Ф.А. Гайдой, который, на наш взгляд, справедливо отмечает, что,

¹⁶³ Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. СПб.: Росток, 2014. С. 15.

¹⁶⁴ Валицкий А.В. круг консервативной утопии... С. 358.

с одной стороны, «свидетельств того, что Хомяков употреблял русское слово «соборность», нет (хотя присутствовало французское словосочетание «l'idée d'assemblée» («идея собрания»)), с другой – очевидно, что «самаринский перевод не противоречил мысли Хомякова: соборная Церковь понималась как свободное, согласное и всеохватное единство в вере и любви», и при всём том важно отметить, что «мистическое содержание понятия «соборного» у Хомякова (Божий глас) напрямую связывалось со Святым Духом»¹⁶⁵.

Понимание сущности Церкви у Самарина было тождественно эkkлeзиологическим взглядам Хомякова. Впрочем, слово «соборность» не играло в его наследии чрезвычайно важной роли. Употреблял он его довольно редко и именно в связи с церковными вопросами. Так, в 1863 году, двадцать лет спустя после знакомства с Хомяковым, он публикует статью «Современный объем польского вопроса». В ней он задается вопросом о безнравственности одного из вновь опубликованных в том же году текстов – «Польского катехизиса» – анонимного документа, аутентичность которого до сих пор вызывает споры. В этом документе полякам разрешалось лицемерить, вводить в обман и совершать иные преступления против русских как оккупантов и схизматиков. Подобная «иезуитская» мораль объясняется Самариним не иначе, как влиянием католицизма. «Личность исчезает в церкви, теряет все свои права и делается как бы мертвой, составной частицей целого; из неё, из этой частицы, то есть души человеческой, вырезается самая неприкосновенная ее святыня – совесть и отдается церкви»¹⁶⁶.

Человек порабощается, исчезает в единстве власти, *лишенной* любви. Латинство отрицательно действует и на общинное начало, свойственное полякам как славянам, при этом важно, что Самарин рассматривает общинность и соборность как параллельные понятия. «Действительно, латинство по свойству внутренних побуждений, из которых оно возникло, было враждебно в одинаковой

¹⁶⁵ Гайда Ф.А. «Соборность»: к вопросу о понимании термина в общественных кругах России в XIX – I четверти XX вв. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2022. – Т. 6, №1. С. 23.

¹⁶⁶ Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2013. С.445.

степени: общинности, этой характеристической племенной особенности славянства, и началу соборного согласия, на котором построена и держится Православная церковь. Понятно, что разрыв в пределах церковной общины приводил неминуемо к разложению общины гражданской и что, наоборот, среда, в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, так сказать, предопределялась внутренним сродством двух указанных выше начал – общинности и соборности»¹⁶⁷. Таким образом, общинность и соборность – не тождественные, но аналогичные понятия.

Справедливости ради следует отметить, что вопрос о соотношении общинности и соборности у славянофилов крайне запутан, усложнён. Но в любом случае соборность и общинность – понятия очень близкие, хотя первое относится по преимуществу к Церкви, а второе – к крестьянской жизни, понятие же общины их сближает. Церковная община, приход, институционально совпадала с крестьянской общиной, и тем легче было перенести соборное начало Церкви на общину. Действительно, у ряда славянофилов мы видим идеализацию общинного строя. Самый характерный пример тому – Константин Аксаков, отличавшийся в этом отношении невиданным историческим оптимизмом, относящимся именно к русскому крестьянскому миру.

В случае с Константином Сергеевичем необходимо понимать специфику его личности. Это был идеалист, очень чистый и благочестивый человек, привязанный к семейному кругу и своему отцу. Последний как-то заметил по поводу своего сына: «Кажется, остается желать, чтобы он всю жизнь оставался в своем приятном заблуждении, ибо прозрение невозможно без тяжких и горьких утрат: так пусть его живет да верит Руси совершенству»¹⁶⁸.

Константин Сергеевич Аксаков был студентом Московского университета и входил в знаменитый гегелевский кружок Станкевича. Как человек пылкий, он «влюбился» и в своих друзей, и в Гегеля, тем более, что тогда и Белинский, и Герцен, и Бакунин были настроены романтически и критиковали Просвещение.

¹⁶⁷ Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2013. С. 446.

¹⁶⁸ Цит. по: Смирнов Б.Д. Аксаковы, их жизнь и литературная деятельность. СПб., 1895. С. 67.

Но потом кружок распался - Аксаков же между западниками и славянофилами выбрал сторону Хомякова и Киреевского. К концу 1840-х годов сформировалась его историософия, которая была разработана на основе гегелевских триад. Аксаков утверждает самобытность Руси, причем самобытность эта, по его мнению, была основана не столько на православии (хотя, к слову, православность самого Аксакова сомнению не подлежит), сколько на *особой* форме русской государственности. Интересно, что он хоть и выступает в качестве сторонника «норманнской» теории, но делает из нее довольно оригинальные выводы: Аксаков считает, что славяне позвали править ими варягов, так как не желали связываться с государством и поработать себя политикой. «В основании государства западного: *насилие, рабство и вражда*, в основании государства русского: *добровольность, свобода и мир*»¹⁶⁹.

Для Аксакова всякая государственность есть по сути своей неизбежное зло. Государство носит внешний по отношению к человеку характер, и все те беды, которые Хомяков и Киреевский относили к рационализму и формализму, Аксаков переносил на власть. С его точки зрения, есть два вида правды – внутренняя и внешняя: внешняя правда связана со злом и рабством, а внутренняя – с добром и свободой. Русская крестьянская община живет внутренней правдой, доверив внешнюю правду государству.

В целом отношение славянофилов к государству и власти вообще было негативным. За властью, как мы уже отметили, были сила и рабство, то есть «кушитское» начало, если рассуждать в терминологии Хомякова. Здесь, на наш взгляд, необходимо обратить особое внимание на данный подход Константина Сергеевича в сопоставлении его с гегелевской философией права. У Гегеля государство – максимально рациональная организация общества, при этом деперсонализованная. Это прямая противоположность средневековой монархии, с ее волюнтаризмом и отсутствием права. Для Аксакова же наилучшим государственным устройством является монархия по одной простой причине: в

¹⁶⁹ Цит. по: Валицкий А. В кругу консервативной утопии... С. 291.

монархии вся власть сосредоточена в руках одного человека, тем самым само общество освобождается от политики и власти. Это жертва одного за других.

Политическим же идеалом Гегеля выступало правовое бюрократическое государство, в деятельность которого вовлечены все граждане. Исходя из этого, мы можем заключить, что идеалы Аксакова и Гегеля были прямо противоположны. Не случайно А. Валицкий пишет: «Славянофильское понимание государства в наиболее существенных пунктах близко к гегелевскому, но там, где Гегель ставил знак «плюс», славянофилы ставили «минус»¹⁷⁰.

Славянофилы идеализировали народ, который они воспринимали органически. Собственно, соборность – это органическое единство, исходящее из любви и свободы. Гегелю подобная сентиментальность была чужда, для него разум как понятие был выше любых чувств. Для славянофилов же (а К.С. Аксаков здесь выступает ярчайшим примером) образцом были патриархальные семейные отношения. В качестве важной иллюстрации, подтверждающей данное положение, можно вспомнить о том, что сам Константин Сергеевич вскоре после смерти отца – Сергея Тимофеевича – впал в депрессию, заболел чахоткой и умер. Он не смог жить вне своего «дворянского гнезда».

Кроме этого, в данном контексте нам важно отметить, что К.С. Аксаков является автором уже упоминаемой нами ранее знаменитой диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка», в которой через гегелевскую диалектику всеобщего – особенного – единичного (т.е. через единичность как синтез всеобщего и особенного) анализируется возникновение русского литературного языка. Единичность здесь – «единство во множестве».

Естественно, Аксаков-старший, умерший в 1860-м году, не мог употреблять термин «соборность», но о свободе и единстве размышлял достаточно. Много об этом им было сказано и в записке «О внутреннем состоянии России», которую Константин Сергеевич подал самому царю Александру II. В данном произведении, если говорить образно, мыслитель как бы пытается обратить царя в свою «славянофильскую» веру. Исходным тезисом в этой статье выступает всё та

¹⁷⁰ Валицкий А. В кругу консервативной утопии... С. 380.

же аполитичность русского народа, лишённого по природе своей всякого властолюбия. «Трудно понять Россию, не отрешившись от западных понятий, на основании которых все мы хотим видеть в каждой стране – и поэтому в России – или революционный, или консервативный элементы; но тот и другой суть точки зрения нам чуждые; и тот, и другой суть противоположные стороны политического духа; ни того, ни другого нет в Русском народе, ибо в нем нет и самого духа политического»¹⁷¹.

Этой ценой русский народ сохранил истинную внутреннюю свободу, целью которой и является единство в любви, т.е. соборность, или христианская общность. «Русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе – жизнь, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть: общество христианское»¹⁷².

При Петре I происходит вмешательство в духовно-нравственную жизнь русского народа, нарушается его внутренняя свобода и народ начинает бороться за свободу внешнюю, последствия чего будут весьма печальны. До этого земство и царство не лезли в сферы друг друга, соблюдая древнюю заповедь: «Богу – богово! Кесарю – кесарево!». А в результате реформ Петра, народ вместо поисков Царства Божия начнёт искать себе царство земное, то есть внешнюю, политическую свободу.

Таким образом К.С. Аксаков в рамках одной из форм актуализации народом соборности – свободы в любви – призывает к свободе слова и формированию общественного мнения. В его наследии мы находим чистосердечное желание славянофилов быть услышанными властью. Их учение о соборной свободе, о единстве, достигаемом не через насилие, а через любовь, было попыткой преодолеть то социальное разделение, которое только нарастало в современном им обществе. При этом они не боялись быть достаточно жесткими критиками этого общества и государства как его неотъемлемой части. Так, К.С. Аксаков

¹⁷¹ Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 229.

¹⁷² Там же. С. 230-231.

фактически обрушивается на власть: «Все зло происходит главнейшим образом от угнетательной системы нашего правительства, угнетательной относительно свободы мнения, свободы нравственной, ибо на свободу политическую и притязаний в России нет... К чему же ведет такая система? К полному безучастию, к полному уничтожению всякого человеческого чувства в человеке; от человека не требуют даже того, чтоб он имел хорошие мысли, а чтоб он не имел никаких мыслей»¹⁷³.

Императором Константин Сергеевич услышан не был, при этом сам философ заслужил сомнительную славу одного из основателей анархизма. «Впервые точное и глубоко продуманное отношение к государству в анархическом духе мы находим у наших ранних славянофилов, в лице их «передового бойца» Константина Аксакова»¹⁷⁴, – писал уже в третьей декаде XX столетия знаменитый приверженец анархических идей Н.Н. Русов.

Такая точка зрения представляется слишком смелой, но славянофилы действительно *не* признавали власть священной. Подобного рода сакральный этатизм был им совершенно чужд, однако здесь, на наш взгляд, мы имеем дело с устоявшейся христианской антиномией священства и царства, Церкви и власти, которую, прямо скажем, подзабыл Восток, но никогда не забывал Запад в лице всё того же блаженного Августина с его знаменитым учением о Граде Божием и граде земном. Можно только согласиться с современным исследователем В.В. Сарычевым: «Не славянофилы – анархисты, и не Аксаков анархокоммунист, а анархокоммунисты (по крайней мере лучшие, наиболее идейные из них) – псевдоатеисты, на самом же деле – проповедники общинной христианской идеи»¹⁷⁵.

К слову, этот же пафос свободы, правда, в более прагматичном ключе мы находим в наследии брата Константина Сергеевича – Ивана Сергеевича Аксакова (1823-1886). У него мы видим идентичное мыслям старшего брата романтическое

¹⁷³ Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 246.

¹⁷⁴ Русов Н.Н. Анархические элементы в Славянофильстве // Михаилу Бакунину. 1876-1926. Очерки истории анархического движения в России. М.: Голос труда, 1926. С. 37.

¹⁷⁵ Сарычев В.В. Искатели Абсолюта. Том 1. СПб.: Умозрение, 2021. С. 554.

противопоставление общества и государства. С его точки зрения народ – органическое целое, в котором нет места личной деятельности и личному творчеству. Но народ трансформируется в общество, и, как следствие, личность «получает вновь свое значение в обществе», однако с той только целью, чтобы посредством «личного подвига и личного сознания утвердить свою связь с народом и воссоздать новую высшую, духовную цельность народного организма»¹⁷⁶.

Общество – это самосознающий себя народ, *единство* нравственной силы *во множестве* свободно подчиняющихся ей личностей. Одновременно это есть и воплощение народного самосознания, и постоянное приближение к нему как идеалу, достижение которого возможно, по-видимому, только в Церкви.

Но сначала необходимо сказать о государстве, которому И.С. Аксаков вслед за своим братом отводит только внешние области. Мыслитель жестко критикует современное ему положение вещей в государстве. Народ без общества не способен сопротивляться гнёту государственной власти и начинает пассивно противиться государству, пытаясь сохранить свои начала и сущность. Такое пассивное сопротивление, по мнению Ивана Сергеевича, может привести к саботажу и последующей революции. Он пишет: «Нам недостает внутренней, общественной жизни, недостает глубоких убеждений, недостаёт самодеятельности, недостает силы, силы общественной... Проснуться. Ее, эту силу, вызвать, ей поработать, ее созидать – вот к чему мы должны стремиться, все, всем обществом, от мала до велика, – вот в чем наше спасение и охрана, вот единственное условие нашего развития и преуспеяния!»¹⁷⁷.

Общество устраняет дуализм Земства и Государства, оно становится посредником между Царем и народом, при этом беря на себя ряд функций, которые Аксаков-младший считал не политическими.

¹⁷⁶ Цит. по: Тесля А.А. Последний из «отцов»: биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 299.

¹⁷⁷ Цит. по: Тесля А.А. Последний из «отцов»: биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 301.

Можно только согласиться с мнением современного исследователя отечественной философии А.А. Тесли, который справедливо отмечает, что, «существенным образом изменив и конкретизировав учение своего брата, Иван Сергеевич Аксаков создал достаточно отчетливую концепцию «неполитического либерализма», где постоянное указание на «неполитичность» могло повторяться и утверждаться лишь за счет предельно суженного понимания «политического», высвобождая тем самым пространство для складывания политического общества как пространства оформленного общественного мнения»¹⁷⁸.

Свобода совести, свобода мышления – вот то, что составляло основу взглядов И.С. Аксакова и в политической, и в церковной сферах. Требование свободы он, как и другие славянофилы, связывал с сущностью Церкви. Для него очевидно, что свобода – это сущность христианства. «Без свободы совести немислима и церковь, ибо в духовной свободе человека лежит причина бытия самой церкви, весь смысл ее призвания. Свобода человеческого ума составляет таким образом не только стихию церкви, но и самый, так сказать, объект её действия»¹⁷⁹.

Таким образом, очевидно, что Иван Сергеевич буквально требовал свободы и для современной ему Российской православной церкви, что не могло не найти поддержки внутри неё. Примечательно, что термин «соборность» довольно быстро прижился именно в церковной среде, где частота его употребления очень быстро превысила количество упоминаний данного термина в среде славянофилов: интересно, что даже после выхода сочинений Хомякова его последователи-философы употребляют термин «соборность» крайне редко. В церковную же среду эту категорию вводит известный богослов той эпохи протоиерей А.М. Иванцов-Платонов. Именно в его статье, опубликованной в аксаковской «Руси», можно сказать, *впервые* понятие соборности связывается с соборным церковным устройством: «Церковь называет себя соборною; характер церковного управления должен быть соборный. Никакие исторические

¹⁷⁸ Тесля А.А. Последний из «отцов»: биография Ивана Аксакова. СПб: «Владимир Даль», 2015. С. 305.

¹⁷⁹ Цит. по: Тесля А.А. Последний из «отцов» ... С. 393.

обстоятельства, никакие формы народного и церковного управления не могут устранить в жизни церковной надобности собирать соборы»¹⁸⁰.

С этих самых пор требование скорейшего созыва соборов будет лейтмотивом проходить через церковную публицистику. Про соборность, выражающуюся в Поместных соборах, будут писать многие: протопресвитер русской армии и флота Евгений Аквилонов, митрополит Антоний (Храповицкий), священномученик Иларион (Троицкий) и прочие¹⁸¹. Но это отдельный сюжет, и его подробное рассмотрение выходит за рамки нашего исследования. Однако стоит отметить, что соборность и представителями Церкви используется в целях требования свобод от правительства, которое, как мы знаем, даже в отношении Церкви применяло государственные механизмы подавления.

Окончательную легализацию понятие соборности обретет в трудах поздних славянофилов, в частности, в трудах представителя так называемого «академического славянофильства»¹⁸² – «славянофильствующего немца, идейного славянолюбца и русофила»¹⁸³ Ореста Федоровича Миллера (1833-1889), в философском наследии которого мы уже видим классическую схему, где соборность – изначальная нравственная сущность Церкви, и только православие сохранило соборность, Запад же в лице папства отказался от неё в пользу папского деспотизма. К примеру, А.В. Малинов справедливо отмечает, что, по мнению О.Ф. Миллера, одним из проявлений папского деспотизма был запрет «народных языков» богослужения, то есть отсутствие признания за каким бы то ни было народом «права на самостоятельность»¹⁸⁴. В результате папство как явление, по мнению Ореста Фёдоровича, породило индивидуалистическое

¹⁸⁰ Иванцов-Платонов А.М., прот. О русском церковном управлении. СПб.: Типография А.А.Пороховщикова, 1898. С. 80.

¹⁸¹ Более подробно см.: Ячменик В.А. Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX – начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 537–552.

¹⁸² Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография, СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2013. С. 7.

¹⁸³ Там же. С. 72.

¹⁸⁴ Малинов А.В. «РЕАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИСТ» (О.Ф. Миллер и славянофильство) / Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография, СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2013. С. 88.

множество протестантских движений. Христианское единство, по утверждению Миллера, возможно только на соборной основе.

При этом, безусловно, интересен тот факт, что сам Миллер выступал с апологией старообрядчества, считая его хранителем соборной истины: «Кое-чему мог бы он научиться и у раскола – этого, по его словам, единственного плода нашей многовековой церковной жизни, писал он по поводу В.С. Соловьева. – Он мог бы научиться у его последователей ценить соборное начало, «верить в которое, – по словам г. Соловьева, – никто не обязан». Дело в том, что собор для него – это только епископский сонм или синод, и он не хочет знать о служащем окончательной санкцией для соборов единодушном признании их миром – народом церковным. В этом-то церковном единомыслии – порождении братского согласия и любви – и заключается, как учил Хомяков, то «непременное ручательство истины», которое вовсе уже не нуждается в единоличной санкции христианского первосвященника или христианского царя»¹⁸⁵.

От позднего славянофильства категория соборности переходит и в нарождающееся русское национальное самосознание. Характерный пример тому мы находим в творчестве В.В. Розанова, во многом наследующего именно славянофильские мотивы.

В.А. Фатеев, современный биограф В.В. Розанова, пишет по этому поводу, что в 1893 году Розанов «ехал в Петербург с *глубокой* любовью к памяти ранних славянофилов, с верой в славянофильскую доктрину как целостное воззрение на русский народ и отечественную историю, в надежде и с желанием *продолжить* их дело»¹⁸⁶.

Сам мыслитель в вопросе отношения к славянофильству полемизировал с неким автором «Вестника Европы», по мнению которого славянофильство к 1891 году «как *организованное* целое, более не существует», его основатели и преемники «давно сошли со сцены», «остались лишь кое-какие обрывки некогда

¹⁸⁵ Миллер О. Ф. Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 547.

¹⁸⁶ Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. С. 185.

стройного учения, повторяемые другими людьми, в другом тоне и с другою целью»¹⁸⁷.

Изучив данную статью, Розанов в свойственной ему живой манере, искренне недоумевая, задает необъективному, по его мнению, оппоненту вопрос: «Кто и когда «организовал» славянофильство и что вообще могут значить слова «организованное славянофильство?»»¹⁸⁸. И, отвечая на самим собой поставленный вопрос, далее пишет, что славянофильство «не изобретено, не придумано, но философски открыто: до такой степени оно соответствует текущей действительности и истории – так оно оригинально»¹⁸⁹. К тому же сила славянофильства состоит в том, что, являясь плодом всего лишь нескольких «избранных умов» и при этом открыто и смело противостоя «огромной массе образованного общества», славянофильство «всегда *критически* относилось к своему содержанию, постоянно пополняло его и очищало», чем обуславливало стройность своего становления, развития, органичный и устойчивый «*преемственный* рост, какого и тени мы не находим в учении «западников», и до сих пор все повторяющих общие места»¹⁹⁰. А в «Мимолетном» В.В. Розанов пишет: «Славянофильство непопуляризуемо. Но это – его *качество*, а не недостаток. От этого оно вечно. В «век разрушения» (XIX) они одни продолжали строить. Продолжали дело царей и мудрецов. Осанна...»¹⁹¹. Эту явно позитивную оценку мыслителем роли славянофилов для России в целом и для развития отечественной философской мысли в частности мы не могли не привести в полном объеме, так как она весьма характерна для нашего исследования.

Подобная характеристика славянофильской идеологии из уст самого Розанова, который, как известно, не церемонился в субъективно-оценочных

¹⁸⁷ Вестник Европы, журнал истории, политики, литературы. СПб., 1891. Т. 3, май-июнь. Кн. 6, июнь. С. 882–897.

¹⁸⁸ Розанов В.В. Старое и новое // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 7: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 178.

¹⁸⁹ Там же. С. 180.

¹⁹⁰ Там же. С. 179.

¹⁹¹ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 80.

суждениях даже по многим сакральным для русского человека темам¹⁹², несомненно, доказывает, что мыслитель формировал свои оригинальные философские взгляды в том числе под влиянием идей славянофильства. И, соответственно, под влиянием главной его идеи о соборности как «единстве во множестве». Однако следует оговориться: Розанов не копирует славянофильскую идею соборности, *но*, высоко оценивая, подходит к рассмотрению её с собственных мировоззренческих позиций.

Как мы уже отмечали ранее, главный идеолог славянофильства А.С. Хомяков выводил понимание соборности из своих экклезиологических воззрений, которые, в частности, были основаны на восточно-христианской патристике, и уже потом интерполировал сформулированные воззрения на жизнь государственную, общественную, семейную и частную.

Розанов также рассуждает о соборном характере церкви, который парадоксальным образом и очевиден, и одновременно слабо выражен по причине явной бюрократизации церкви в эпоху Синодального периода. Мыслитель пишет, что понятие Символа веры о «Церкви Соборной» изначально содержит «в себе мысль о постоянном внутреннем *совете* Церкви, как *способе* её существования и жизни»¹⁹³. И, в связи с тем что «коллегиальный и вообще какой бы то ни было бюрократический способ существования не отвечает духу и задачам основания Христом Его Церкви», поэтому в «Духовный Коллегиум» никто не поверил, даже когда его «невольнo и жалостливо стали именовать «синодом», думая, «что под этим неясным именем сокрыто то «соборное» начало, в которое мы веруем по Символу». А причина, по мнению мыслителя, заключается в том, что «коллегия думает и производит дела бюрократически, а собор не может не думать вдохновенно, «благодатно»¹⁹⁴. Синодальная система, по справедливому замечанию Розанова, является искусственно созданной, она не выражает

¹⁹² Например, В.В. Зеньковский пишет о том, что «Розанов имел много литературных врагов, отчасти благодаря нередко проявляющейся у него беспринципности» (См.: Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 437).

¹⁹³ Розанов В.В. О «съборном» начале в Церкви и о примирении церковей // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 366.

¹⁹⁴ Там же.

подлинной соборности как «единства во множестве», так как церкви свойственно «не формально благодатное существование, а существенно благодатное»¹⁹⁵.

Подобная критика Розановым синодального устройства Русской православной церкви вполне оправданна, если считать соборность связанной с практикой созвания соборов. Именно эта критика, на наш взгляд, послужила началом к осмыслению философом проблематики соборности как «единства во множестве» в принципиально ином, по сравнению со славянофилами, аспекте. Хомяков, напомним, также осознавал, что современное ему конкретно-историческое состояние церкви в Синодальный период вовсе не соответствует идеалу его эkkлезиологии. И во многом вопреки текущему положению дел, а может, даже «благодаря» ему, отец-основатель славянофильства начал выстраивать ментальные конструкции идеальной соборной эkkлезии, о которых мы говорили. Розанов же взглянул на проблему с другого ракурса. Он, напротив, априори актуализирует свои размышления о соборности через рассмотрение темы семьи и развитие историсофских воззрений, так как для него «синодальная» соборность также не является подлинной, потому что у церкви «заломаны руки». Для Розанова соборность «многолична, а не единолична», то есть понимается как «единство во множестве»¹⁹⁶.

Итак, кроме анализа церковного аспекта соборности через современное для Василия Васильевича состояние церкви, в «необъятном и хаотичном творческом наследии писателя»¹⁹⁷ его соборная диалектика не вынесена в отдельный труд и не обозначена даже заголовком, но мы находим её проявления в различного рода темах, которые были интересны мыслителю. Сложно говорить и о конвергенции всех розановских взглядов на почве соборности; скорее, мы будем говорить о теме соборности в творчестве мыслителя как об одном из архетипов, лейтмотивов его философствования. Далее рассмотрим сформулированные нами тезисы более подробно.

¹⁹⁵ Розанов В.В. О «съборном» начале в Церкви и о примирении церковей // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 368.

¹⁹⁶ Там же. С. 367.

¹⁹⁷ Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002. С. 5.

Для начала мы разделим выделенную нами религиозно-философскую соборную диалектику мыслителя на три основных, на наш взгляд, категории, структурно выявляющих в его сочинениях соотношение элементов в феномене «единство во множестве»: «личность-семья», «личность-народ» и «народ-народы». Как нам представляется, именно в этих категориях В.В. Розанов наиболее отчетливо выразил свое понимание соборности как «единства во множестве» в вопросах религиозно-философских, напрямую не касающихся вопроса внутренней структуры церкви.

Начнем мы выявление соборных идей Розанова с рассмотрения первой обозначенной нами категории – дихотомии «личность - семья». Общеизвестно, что тема семьи в широком её понимании была для мыслителя одной из определяющих, субъективную оценку ее он отстаивал категорически, дойдя в определенный период своей жизни до понимания христианства «как жизненно-сладостной религии Вифлеема» с несмотря ни на что счастливой семьей в центре эпизода, которая «около Голгофы представляется как бы новой религией»¹⁹⁸. «Апологет семейного очага»¹⁹⁹, – так справедливо именуется Розанова его современный биограф В. А. Фатеев.

Сам же Розанов, будучи культурно православным человеком, сформулировал цель своих работ по семейной тематике так: «Дать почувствовать семью как ступень поднятия к Богу»²⁰⁰. В целом с такой дефиницией семейной жизни мы, безусловно, согласимся, ведь еще в середине IV века церковной истории Поместный Гангрский собор в совокупности своих правил говорил о том же (см. 1-е, 4-е, 9-е, 10-е, 14-е, 21-е правила)²⁰¹. В нашей работе мы не преследуем цель рассмотреть подробно всю сложность «семейной апологии» философа, но

¹⁹⁸ См.: Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 73–75.

¹⁹⁹ Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб. : Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. С. 1001.

²⁰⁰ Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 8.

²⁰¹ Подробнее см.: Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 117–138.

лишь ту её часть, которая соответствует основной заявленной нами тематике работы.

Итак, тема семьи для Розанова – важнейшая, она «центр, откуда идут дороги и в религию, и в философию», она в «центре истории, в точке величайших и никогда надлежаще не понятых ею изломов»²⁰².

Розанов отмечает, что первоначальная *сущность* личности, индивидуальности, без которой «мир не имел бы сиянья» и без которой «нет духа и гения», заключается в том, чтобы «бороться со всяким не-«я» и «вечно утверждать о себе: «не вы», «не они»²⁰³. Но в семье личности «святятся друг для друга» и это «уходит вглубь к Единому Образу»²⁰⁴, переходя «воистину – в дом Божий, где *все вместе*», ведь «сущность чистого брака есть совершенная любовь»²⁰⁵. Данное утверждение мыслителя абсолютно коррелируется с новозаветным «несите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (послание апостола Павла к Галатам, 6, 2), то есть с социально ориентированным аспектом реализации соборности. Приведенные выше рассуждения философа в категориях «личность - семья», проходящие, на наш взгляд, в духе «единства во множестве», показывают нам, что Розанов видит основную степень, уровня становления соборного сознания человека семью, где *начинается* жизнь и становление личности, проходит ее первая социализация, а значит, и субъект-субъектное взаимодействие «я» с другими. И этот порядок жизни – библейский – для Розанова, как для человека, хоть и остро критиковавшего церковь, но все-таки православного, священный и, что самое важное, религиозно-онтологически обоснованный «свыше», так как «нехорошо быть человеку одному» (книга Бытия, 2, 18).

Непосредственно в семье человек первоначально нарабатывает практику социальных взаимодействий, учится любви к окружающим. При этом Розанов

²⁰² Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 8–9.

²⁰³ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 27.

²⁰⁴ Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 75.

²⁰⁵ Там же. С. 76.

отличает «социализацию» от «искусственного, дрянного, враждебного и враждующего со всеми социализма», который есть «продукт исчезновения Домостроя»²⁰⁶, одна только идея которого, в свою очередь, есть уже «великая и священная», необходимая для вразумления тех, кому «до *прочих* людей дела нет»²⁰⁷. Согласимся здесь с мыслителем, что именно в обстановке семьи (разумеется, в той или иной степени) формируются соборные принципы личности, суть которых можно выразить розановским же призывом «быть верным человеку»²⁰⁸. Таким образом, можно сказать, что у Розанова семья позиционируется как сфера утверждения и распространения соборного уклада жизни народа, потому как соборное сознание личности не есть категория априорная, она подвержена генезису, становлению и корреляции через субъект-объектную и далее субъект-субъектную эмпирию.

В этих рассуждениях мыслителя, на наш взгляд, прослеживается мысль, что семья *есть* проекция Церкви (к слову, эту мысль он словно хотел доказать и самой церкви), что, в свою очередь, созвучно известной мысли апостола Павла, что семья есть «домашняя церковь» (см. послание к Римлянам, 16, 4). А церковь, как мы уже отмечали ранее, «онтологически соборна», несмотря на то что в отдельные периоды своего существования соборное ядро в ней может подавляться субъективными или объективными (как в случае с Синодальным периодом) причинами. Значит, путем аналогии эту онтологичность соборности как ключевую характеристику можно перенести и на «домашнюю церковь». Эти рассуждения приводят нас к осознанию того, что Розанов свои внутренне ощущаемые и переживаемые соборные интуиции воплотил среди прочего в своих религиозно-философских представлениях о соотношении «личность - семья», отражающем семантику «единство во множестве».

Далее рассмотрим вторую выделенную нами категорию – «личность - народ». Итак, Василий Васильевич, анализируя ход мировой истории, которая

²⁰⁶ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 466.

²⁰⁷ Там же.

²⁰⁸ Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 372.

«есть изображение, понимание и оценка генезиса духа (человеческого. – Л.И.) в его творчестве»²⁰⁹, пишет о «народном духе» как о некоем начале, приверженность которому, осмысление которого легитимирует индивидуальные особенности личности в истории. Так, Розанов указывает, что для осознания какого-либо локального исторического события того или иного народа необходимо «понять его дух», «найти в душе *своей* начала, *соответствующие* элементам исторического события»²¹⁰. Например, чтобы объяснить Реформацию, нужно в том числе «понять дух немецкого народа»²¹¹. Здесь мы видим весьма отчетливое указание на «единство во множестве», а точнее – на единство, основанное на множестве, так как отдельные личности, по Розанову, имеют вес в истории, *только* опираясь на «народный дух», без которого любая, даже самая великая, личность лишь «пылит в истории»²¹² только потому, что «история не есть история дел, чем она всегда была по преимуществу, но история *внутренней* жизни человека»²¹³.

Поэтому любой исследователь подобной проблематики «должен быть столь же богат *духом*, как и народ, к которому принадлежит он; и выразитель этого духа должен стоять не ниже, чем вся масса этого народа и весь длинный и разнообразный ряд сменившихся в нем поколений». И только такой изыскатель, в свою очередь, получает от Розанова высокое звание «высшего счастья для народа»²¹⁴. И снова мы видим указание на взаимодействие в рамках «единства во множестве», когда индивид и коллектив взаимно дополняют и обуславливают друг друга.

Для Розанова, безусловно, «дух народа» не должен быть «вещью в себе», так как его онтологические характеристики крайне важны для народа в качестве

²⁰⁹ Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996. С. 602.

²¹⁰ Там же. С. 605.

²¹¹ Там же.

²¹² Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 80.

²¹³ Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Танаис, 1996. С. 603.

²¹⁴ Там же. С. 606.

определяющей модели поведения нации. Он пишет, что «живость представления и ощущения» Бога «будет увеличиваться всякий раз, когда в духе будет нечто такое, что могло бы направить течение *идей* к *единству*, к правде и к силе»²¹⁵. Интересно, что критерием оценки этих процессов является, по Розанову, все-таки стремление к высшему идеалу – к Богу, роль которого иногда ощущалась мыслителем крайне субъективно.

В этой связи, безусловно, важны размышления философа о русском народе. Если, к примеру, о римлянах он пишет, что «пульс и дыхание» римской истории – «покорить и связать»²¹⁶, то о нашем народе говорит: «Русские, этот *народ-мир*, не выносит ни жизни, ни движения *в одиночку*, в одиночку он глохнет и гибнет, а деревней, селом привьется крепко ко всякой земле, во всякую почву пустит корень, и с этого корня не сорвут его политические невзгоды»²¹⁷.

Розанов последователен, он демонстрирует сущностную причину такого единства народов России, в какой-то степени аскриптивную. Мыслитель в качестве иллюстрации эмпирического процесса формирования соборного мироощущения русского народа приводит в пример годовой круг церковного богослужения с его ментальной, смысловой наполненностью, когда, например, на «Рождество Христово... *вся* необозримая Россия стечется в храмы *одним сердцем и одной мыслью* вознести молитву к Богу. Какой миг *единства*, [...] когда между тремя Океанами народы встанут и потекут в храм?..»²¹⁸. И такие моменты, по мнению Василия Васильевича, даже внешне, «не касаясь религии в её сокровенной сущности», суть цивилизационные, онтологические для мировоззрения всего русского народа в широком смысле и русского человека в его отдельности. Ведь в том числе через эти модусы «на 1/6 земной суши» одномоментно через близко-понятную обрядовую сторону православного

²¹⁵ Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Танаис, 1996. С. 593.

²¹⁶ Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 28: Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.; СПб., 2009. С. 441.

²¹⁷ Там же. С. 543.

²¹⁸ Там же. С. 541–542.

христианства, через усвоение трансцендентных себе идеологием, обеспечивается процесс формирования множества индивидуумов в единый народ.

Поэтому для Розанова эти вещи – «святая святых цивилизации», ее «вечный момент»²¹⁹. Иными словами, здесь мы видим, как Розанов в простых выражениях, доступных широкому кругу читателей своих произведений, размышляет о сложных религиозно-философских процессах формирования по сути той самой шеллинговской «связки» между индивидуумом, коллективом и Абсолютным на примере современной ему русской действительности, а также о хомяковской гносеологии в контексте взаимодействия личности и общины, личности и народа.

По Розанову, именно *жизнь* «рядышком, в теплоте и тесноте, помогая друг другу, друг о друге заботясь», как органичная потребность социального взаимодействия в общине, есть то «единство во множестве», которое существует согласованно, и есть та «святыня», разрушение которой приведет к тому, что «все погибнут»²²⁰. Разрушение это может случиться тогда, когда личность начинает путать социализацию и социализм. Таким образом, как и в случае с семьей, здесь Розанов тоже видит источник проблем, так как «социализм – как раковая опухоль, все разрушает, и нет силы её остановить». Мыслитель воспринимает социализм как «мечту о счастье, а не работу для счастья», которая «тащит несчастных на виселицу», а её адепты в этот момент «убеждены, что она принесла им счастье»²²¹.

Как мы видим, немаловажную роль в обеспечении единства Розанов видел в церкви. Например, в том, что церковь принимает всех и «учит всех», она даже «безграмотному дала способ молитвы» как утешение, поэтому «как за это не целовать руку у Церкви», «осанна Церкви»²²². Выразителем этой роли церкви является духовенство, которое, согласно мнению философа, подобно отцам естественным, бывает и «дурное». Но это, как и в случае с первыми, не должно

²¹⁹ Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Танаис, 1996. С. 542.

²²⁰ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 466.

²²¹ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М.: Правда, 1990. С. 558.

²²² Там же. С. 556.

быть поводом для презрения, так как в целом «без духовенства – погиб народ», ведь оно «блюдет его душу»; поэтому, «осуждая духовенство», мы «гибнем сами», «развращаем детей и губим их душу и будущность»²²³. Исходя из этого мы можем сделать некоторые сопоставления: во-первых, для Розанова в рамках дихотомии «личность - Церковь» (как вариантный сценарий разбираемой нами дихотомии «личность - народ») духовенство на определенном этапе как София у Флоренского, потенциально связывающая личность с Церковью и сообщающая идеальную конструкцию последней – первой; во-вторых, далее после возникшей связи «личность - Церковь» логично выстраивается дихотомия «Церковь - Абсолют», где для влившейся в церковь суверенной личности, соотнесшей себя с ней, но сохранившей свою личностную самость, роль Софии, сообщающей (в идеале) личности путь к Абсолюту, берет на себя сама Церковь во всей своей совокупности (духовенство, миряне, заповеди, таинства, обряды и т.д.), поколение за поколением воспитывая личность по заданным критериям соборности как «единства во множестве». Конечно, в силу как объективных, так и субъективных причин, связанных с человеческим фактором, исторически этот идеалистический процесс проходит с разной степенью успешности, о чем мы говорили неоднократно.

Тем не менее, возвращаясь к рассуждениям самого В.В. Розанова, мы можем сделать вывод, что применительно к России он отождествляет народ светский и церковный. Подтверждение этому мы можем обнаружить и тогда, когда мыслитель соглашается со словами Л.Н. Толстого из диалога с ним, что «вся душа русского человека сделана ему его Церковью»²²⁴. Это важно обозначить, так как в этом случае Розановым объединяются и ценности этих двух ипостасей народа: *превалирующая* в народе церковная ценность соборного жития была не только абстрактной пищей для ума, но и вполне конкретной скрепой на бытовом уровне, позволявшей до определенной поры сдерживать всякую

²²³ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М.: Правда, 1990. С. 567.

²²⁴ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 370.

девиантность гражданскую, транслируя религиозную систему ценностей в светское общество.

Последнее, в свою очередь, было бы более эффективным, если бы церкви периодически не «заламывали руки» известными реформами. Конечно, в этом есть определенная проблема, ведь «с тех пор, как у Церкви возникли «дела» и «делопроизводства», вообще механизм и механика, она приняла в себя *невольню* все недостатки механического существования». Но это, по Розанову, скорее, «вообще печаль истории, прогресса и усложнения культуры, а *не принцип учреждения*»²²⁵.

Очевидно, что речь идет о Синодальной реформе, столь болезненно прошедшей для русского православия. В этом вопросе Розанов также проявляет себя как знаток подлинной соборности, утверждая, что Синод как «бюрократический способ существования», имея в составе своем «обилие чиновников» и «бумаг «за номером», не отвечал «духу и задачам основания Христом Его Церкви»²²⁶. Тогда как «Церковь – это «все мы»; церковь – «я со всеми». И мы все с Богом»²²⁷. Именно поэтому, как отмечает мыслитель, существование Церкви в тот конкретно-исторический период было «не приходско́ и, следовательно, не соборно»²²⁸.

Между тем, философ отмечает, что истинным лицом церкви были соборы как «собрания верующих»²²⁹, как инструмент исторической верификации Христовой истины, несмотря на то что «говорившие на них не все имели *равную*

²²⁵ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 351.

²²⁶ Там же. С. 366.

²²⁷ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 573.

²²⁸ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 367.

²²⁹ В этом утверждении Розанов, подобно Хомякову, опирается на известное послание Восточных Патриархов, а точнее, на конкретное их выражение: «У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцев его, как то испытали многие из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях...» (См.: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233).

силу, но одни – больше, другие – меньше»²³⁰. Здесь мы видим у Розанова прямое указание на «единство во множестве», так как люди, априори различающиеся национально, интеллектуально, по чину и статусу и так далее, на соборах приходили к единому мнению «найтием Св. Духа». Так образовалось «одно из лучших церковных украшений – учение о так называемом предании»²³¹. Еще одним аргументом соборности церкви для Розанова, как мы уже говорили выше, служит Никео-Цареградский Символ веры, который имеет «уже в себе мысль о постоянном внутреннем *совете* Церкви как способе её существования и жизни»²³². Обращает внимание Розанов и на соборный принцип взаимоотношения Поместных церквей, отмечая, что «всякий шаг вперед Русской Церкви грозил бы нарушением целостности и единства Православия», но всякое «слово движения приходит из вселенскости»²³³.

Кроме этого, Василий Васильевич пишет об определенном космическом значении Церкви, утверждая: «Мир – Церковь», в частности замечая: «Будем *все* любить. Помолимся и будем *все* любить»²³⁴. В этом «все» заключен для него мир.

Таким образом, анализ выделенной нами у Василия Васильевича соборной подструктуры «личность - народ» позволяет утверждать, что, с точки зрения Розанова, применительно к истории России мы можем оперировать категорией «личность - народ церковный», где «я всем принадлежу и все принадлежат мне»²³⁵.

Теперь рассмотрим розановское соборное соотношение «народ - народы» как проявление принципа «единства во множестве». Как отмечалось выше, по Розанову, у каждого народа есть свой «народный дух», его онтологическая характеристика, осмысление которой дает ключ к пониманию исторических событий и процессов, явленных этим народом.

²³⁰ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 363.

²³¹ Там же. С. 363.

²³² Там же. С. 366.

²³³ Там же. С. 367.

²³⁴ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 83.

²³⁵ Там же. С. 578.

Мыслитель справедливо замечает, что «жизнь всего человечества представляется нам как организованное целое» только потому, что есть отдельные народы и их цивилизации, которым «нет аналогий», которые не продолжают «труд один другого», но у каждого из которых есть своя «великая миссия». Иными словами, единство мировой истории цивилизаций обеспечивается в совокупности уникальностью её составных частей – народов, которые, подобно линиям, имеют «свой особый уклон и особое назначение»²³⁶. Интересно, что, по мнению философа, такая атомизация интересов и миссий продолжается и внутри каждой отдельной народности, составляющей «лик человечества». Таким образом, в рамках обозначенной нами части розановских историософских размышлений о соборности – «народ - народы» – мы также видим воплощение принципа «единство во множестве», но уже в масштабах мировой истории.

Подводя итог рассмотрению позиции Розанова, отметим, что, несмотря на множество рассматриваемых тем и некоторую антиномичность взглядов В.В. Розанова в целом и по отношению к Русской православной церкви в частности, и в экклезиологических построениях, и во всех других выделенных нами в творчестве мыслителя формах философствования в рамках исследуемой нами проблематики – «личность - семья», «личность - народ», «народ - народы» – философ в той или иной степени проявляет свои соборные интуиции, выраженные прежде всего в соотношении элементов «единства во множестве». Последнее было обозначено еще родоначальником славянофильства А.С. Хомяковым, и Розанов этот тезис, как отмечает профессор Шапошников, «в целом принимает», осознавая его, в частности, в русском православии «как часть собственной жизни, протекающей совместно с другими верующими»²³⁷.

Очень сложно классифицировать взгляды Розанова и отнести их к какой-либо одной философской школе. Но одно не подлежит сомнению: он был консервативным мыслителем, поскольку держался за ускользающее в эпоху

²³⁶ Розанов В.В. Старое и новое // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 7: Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 203.

²³⁷ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 162.

модерна традиционное бытие. Он был весь сосредоточен на поиске национальных начал, которые, по его мнению, могли и должны были остановить процесс общественного распада. Одним из таких начал и была соборность как нравственное начало русского народа.

Россия, семья, народ, церковь – это то, что он при всей своей противоречивости искренне любил. Розанов был уникальной и противоречивой личностью, сыном своего времени, и он ощущал, что сама эта противоречивость, разобщенность – одна из основных причин трагичности истории современной ему России. Он не был славянофилом, но многое из их наследия ему было близко, в том числе и ключевое понятие соборности, которое Розанов понимал как нравственное единство, реализуемое на разных уровнях - семьи, народа, церкви.

Розанов – одна из самых трагичных фигур в истории русской философии. Вся его философия была связана с исчезающими на его глазах формами. Безжалостная история стирала все то, что ему было дорого. Он видел этот распад и проповедовал возвращение к стихийным началам, вплоть до поглощения ими. Революция была воспринята им как реальный апокалипсис, как конец России, а значит, и конец всего.

В этом он был вполне близок к исходным установкам славянофилов, с их любовью к народу, быту, семье, которые уничтожались и уничтожаются западноевропейским индивидуализмом и рационализмом. Приведем тонкое и очень ценное наблюдение А. Валицкого: «Даже при самом беглом взгляде на славянофильскую идеологию видно, что славянофилы, хотя и не пользовались гегелевской терминологией, стояли на почве субстанциональной свободы, а субъективную свободу считали «самым злым злом и самым развратным развратом». Субъектом свободы была в славянофильском учении не отдельная личность, но коллектив; «сво-бода», утверждал Аксаков, означает «свой быт», т.е. поведение, руководимое принципами, ставшими частью собственного «Я» и принятыми в сообществе, которое признается своим»²³⁸.

²³⁸ Валицкий А. В кругу консервативной утопии... С. 373.

Выводы по 1-й главе. Таким образом, анализ формирования славянофилами основных соборных установок, позволяет утверждать следующее. Для славянофилов главным является свобода, а соборность – это и есть свобода, которая обретается личностью только в Церкви. И эта соборная свобода отличает православие от иных христианских исповеданий. Как следствие, воспитанный православием русский народ проявляет эту свободу в общинности как аналоге соборности.

Славянофилы предлагают через церковную соборность вернуться к надындивидуальной общности, преодолев то разделение, которое внесли в некогда единый русский народ прозападные реформы династии Романовых. Именно поэтому славянофилы начинают от царя требовать почитания этого соборного принципа, то есть церковно-народной свободы, за что, в свою очередь, периодически преследуются государством и находятся под его постоянным надзором: их журналы и газеты запрещаются, а некоторые из мыслителей, как, например, Ю.Ф. Самарин, даже попадают под арест.

И действительно, если мы возьмем проекты братьев Аксаковых, то вполне очевидным окажется следующее. Константин Сергеевич делит всё на «Земщину» и «Государство», причём, что немаловажно, государству он оставляет «презренную» власть, а за земством закрепляет свободу. И предлагает договор: давайте не будем вмешиваться в дела друг друга. Вы нам оставляете свободное и самоуправляемое земство, а мы со своей стороны, скажем так, терпим ваше государство. Не случайно, как мы увидели, его считали предшественником русского анархизма.

Его брат, Иван Сергеевич, предлагал нечто другое. Наиболее оправданной формой сосуществования государства и общества ему виделся союз монархии и народа ради создания соборного, то есть свободного общества, к которому отойдут все сферы, кроме политической. В этой связи интересным представляется тот факт, что оба брата считали себя монархистами, при этом подчёркивая, что во власти нет ничего священного, а монархия – наилучшая форма правления, так как

монарх берет абсолютную власть на себя, тем самым освобождая от «этого зла» остальных.

Всё это политическое богословие и выстраивалось из соборной аксиомы церковного устройства, которую должна была признать, по мнению славянофилов, и власть, коль скоро она православная.

Некоторые представители академического богословия тоже почувствовали, образно говоря, ветер свободы – соборности. Первым был, пожалуй, отец Александр Иванцов-Платонов, который и связал собственно соборность с проведением практики церковных соборов. Получается, что Церковь по природе своей должна управляться соборами. Эту мысль потом проводили как ключевую митрополит Антоний (Храповицкий), священномученик Иларион (Троицкий), патриарх Сергей (Страгородский) и многие другие из числа тех, кого можно отнести к новому академическому богословию конца XIX века.

Все это можно назвать православным либерализмом, или консервативным либерализмом, – направлением, которое не нашло поддержки власти в России XIX века, как и славянофильская идеология в целом.

ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА И БРАТЬЕВ ТРУБЕЦКИХ

2.1. Развитие идей соборности в учении о всеединстве В.С. Соловьева

В данной части нашей диссертации мы обратимся к исследованию философского наследия другого выдающегося отечественного философа – В.С. Соловьева, в творчестве которого также нашли отражение, продолжение и развитие многие идеи славянофильства и, что важно, исследуемая нами проблематика соборности как «единства во множестве». В целом можно говорить о В.С. Соловьеве как об универсальном авторе, так как его философская система – вполне удачный эксперимент по формированию комплекса теоретико-философских построений широкого спектра мировоззренческих позиций. Однако мы в данном исследовании не ставим целью всецело исследовать наследие Соловьева, но лишь сферу его научных интересов, напрямую связанную с проблематикой единства и множества.

Насчет взаимоотношений В.С. Соловьева со славянофильством в целом есть две противоположные позиции: одни исследователи полагают, что влияние идей последнего на Соловьева было незначительным, другие, напротив, говорят о значительном круге вопросов в трудах Владимира Сергеевича, где прослеживается влияние А.С. Хомякова и других славянофилов.

Так, известный отечественный философ А.Ф. Лосев пишет, что Соловьев «никаким славянофилом никогда не был», а «все его славянофильские элементы» максимум «имеют значение только наиболее общих форм мысли, популярных тогда в литературе»²³⁹. Справедливо ли такое замечание, особенно в свете того, что сам Лосев с юности увлекался трудами Соловьева, считал его своим первым учителем и посвятил ему известную монографию? Сам Алексей Федорович

²³⁹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев; предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. 617[7] с.: ил. (Жизнь замечательных людей: сер. биограф.; вып. 1163). С. 104.

объяснял такой подход к вопросу взаимоотношений славянофильства и соловьевства нежеланием нанести «имиджевые потери» Соловьеву как *самостоятельному* мыслителю²⁴⁰.

Другую позицию по вопросу влияния идей А.С. Хомякова на Соловьева мы можем увидеть и у современников самого Соловьева, и у некоторых современных исследователей. Так, Э.Л. Радлов, автор нескольких работ, посвященных Соловьеву, и один из редакторов собраний сочинений мыслителя, в своих «Очерках истории русской философии» справедливо отмечает, что «ранний Соловьев» в своих эпистемологических сочинениях «всецело стоит на почве взглядов Киреевского и Хомякова», тогда как «впоследствии он отказался от одного весьма существенного пункта – а именно: он перестал думать, что во внутреннем опыте мы схватываем сущность нашего "я", – признаваемого Хомяковым». Однако при этом полного дистанцирования от взглядов Киреевского и Хомякова у Соловьева не произошло: «вся концепция Вл. Соловьева, его воззрения на задачи философии, на роль веры и т. д., оставалась всегда в полном согласии с вышеизложенными нами взглядами»²⁴¹.

Не менее интересна в данном контексте мысль Э.Л. Радлова о том, что Соловьеву фактически «пришлось пополнять и исправлять недостатки» славянофильства, и даже «бороться с вырождением»²⁴² последнего. Данную мысль Радлова проясняет и обосновывает В.В. Зеньковский, который пишет, что в истории становления отечественной философской мысли была «неизбежная «ступенчатость», которую некоторые исследователи несправедливо относили к «отсутствию необходимого дарования»²⁴³. Таким образом, очень часто «философское дарование «распылялось», уходило в конкретную жизнь, на злобу дня», что, в свою очередь, способствовало тому, что «в сокровищницу русской

²⁴⁰ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев; предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 105.

²⁴¹ Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии [Текст] / Э. Радлов. Санкт-Петербург: Тип. товарищества «Общественная польза», 1912. С. 14.

²⁴² Там же. С. 17.

²⁴³ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 445.

мысли вносились живые вдохновения от самой жизни, выдвигались темы не отвлеченного, а конкретного характера». Впоследствии именно это многообразие вопросов бытия, рассмотренных сквозь призму философского знания, и стало предпосылкой для вхождения отечественной философии в «пору систем: материалы были уже готовы, основным оставался только вопрос, какое здание может быть воздвигнуто из этих материалов»²⁴⁴. Исходя из этих слов именитого профессора Киевского университета, мы можем сделать однозначный вывод о логически обоснованной преемственности между А.С. Хомяковым и В.С. Соловьевым.

Если же обратиться к современным исследователям взаимоотношений славянофильства и соловьеванства, то, к примеру, доктор философских наук, профессор О.Д. Куракина (авторитетный специалист по отечественному философскому наследию) пишет по этому поводу, что «многочисленные исследователи» буквально «прошли мимо того факта, что в общественно-церковных вопросах В.С. Соловьев является *прямым* наследником и продолжателем дела Хомякова». А такие вопросы, как «проблема единства христианских Церквей, вопрос о времени и причинах возникновения догматических разногласий, церковно-политические темы, были заданы Хомяковым в работе «Церковь одна», в трех статьях «Несколько слов православного христианина...» и в переписке с В. Пальмером»²⁴⁵. Поэтому, продолжает О.Д. Куракина, такие посвященные церковно-государственным и вероучительным вопросам труды Соловьева, как «Великий спор и христианская политика», «Догматическое развитие в Церкви в связи с вопросом о соединении церквей», «История и будущее теократии», «Русская идея», «Россия и Вселенская Церковь», есть не что иное, как «продолжение и развитие тем,

²⁴⁴ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 449.

²⁴⁵ Куракина О.Д. «А.С.Хомяков – основоположник самобытной русской философии» / А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 516–517.

поставленных Хомяковым», даже с учётом того факта, что «решение этих проблем виделось обоими мыслителями по-разному»²⁴⁶.

Это противоречие в позициях исследователей взаимоотношений славянофильства и соловьевства можно разрешить, на наш взгляд, следующим образом: исходя из анализа взаимоотношений философов, традиционно правильным подходом будет установка о некоем разделении творчества В.С. Соловьева на периоды (условно - «раннего Соловьева» и «позднего Соловьева») ²⁴⁷, на первом из которых Соловьев был более привержен идеям Хомякова и Киреевского ²⁴⁸, а последний этап, как справедливо указывает профессор Л.Е. Шапошников, был отмечен «критичностью ко многим славянофильским идеям», явившись в итоге «новым шагом» в становлении отечественной философии: «сохраняя определенную преемственность, она выдвигала новые идеи» ²⁴⁹. Эта новизна идей В.С. Соловьева представлена в том числе и во взгляде на «единство во множестве», о чем мы более подробно будем говорить далее.

²⁴⁶ Куракина О.Д. «А.С.Хомяков – основоположник самобытной русской философии» / А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 516–517.

²⁴⁷ Некоторые исследователи философского наследия В.С. Соловьева выделяют три периода в его творчестве. Так, современник философа Е.Н. Трубецкой писал о «подготовительном» (1873-1882 гг.), «утопическом» (1882-1894 гг.) и «положительном» (1894-1900 гг.) периодах творчества В.С. Соловьева. Один из современных исследователей И.А. Треушников также акцентирует внимание на трех периодах философии Владимира Сергеевича, которые мы условно можем обозначить как «славянофильский», «антиправославно-антиславянофильский» и «фаталистско-европейский». Подробнее см.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. В 2-х тт. Т. 1. 636 с. С. 94–95; Треушников И.А. Проблема «Запад-Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Издательский дом «Городец», 2009. 320 с. С. 117.

²⁴⁸ Так, к примеру, А.А. Тесля, говоря о В.С. Соловьеве второй половины 1870-х и начала 1880-х годов, справедливо отмечает, что в этот период мыслитель был «максимально близок славянофильству», а имеющаяся ментальная оппозиция славянофильству была лишь интенциональна: «Соловьев в первую очередь ищет вселенского, реализации его в конкретном», но пока еще, сродни Хомякову и единомышленникам, находит «конкретное воплощение» искомого в России. *Подробнее см.:* Тесля А.А. Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе // Соловьев В.С. Национальный вопрос в России / В.С. Соловьев; [сост. и вступ. ст. А. А. Тесли]. – М.: РИПОЛ классик. 2018. С. VI.

²⁴⁹ Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. Учеб. пособие для вузов / Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров. М.: Высш. шк., 2006. С. 240–243.

Пытаясь разрешить существующий еще со времен античной философии вопрос «вечной антитезы единства и множественности», состоящей для мыслителя «в интуиции общечеловеческого единства, к которому устремлено все бытие», Владимир Сергеевич ожидаемо обратился к славянофильскому наследию, где «отсутствовало противоречие личности и соборного целого». Поэтому он, размышляя в русле этих соборных славянофильских идей, «пробует установить между ними новые диалектические связи»²⁵⁰. В итоге, по мнению С.С. Хоружего, эти новые диалектические связи выразились в весьма специфическом «единстве во множестве», внутри которого происходит некое отождествление каждого единого с другим единым и одновременно с самим множеством. Всеединство, пишет Хоружий, исследовав его весьма глубоко, есть «некоторый идеальный строй или гармонический лад бытия, когда оно устроено как совершенное единство множества: в совокупности его элементов каждый тождествен целому, а отсюда – и всякому другому элементу»²⁵¹. В этом, на наш взгляд, состоит одно из ключевых отличий соборности Хомякова от всеединства Соловьева и его последователей в этом вопросе.

Итак, соборная феноменология Соловьева выражена в основном в его характеристике взаимоотношений западного и восточного христианства, а также в учении о всеединстве и софиологии, родоначальниками которых в истории отечественной философии и был мыслитель.

В статье «Славянский вопрос», датированной 1884 годом, Соловьев озабочен вопросом поиска потенциально возможной точки единения западного и восточного миров в главном их выражении – католичестве и православии. Более того, такое потенциальное объединение Запада и Востока философ воспринимает как объединение всего славянского мира: западного, прошедшего становление «под духовным воздействием Рима», и восточного, образование которого прошло

²⁵⁰ Преображенская К.В., Котина С.В. Русская идея: антитеза единства и множественности в концепциях соборности и всеединства // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Т. 2. №3. 2013. С. 56.

²⁵¹ Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 8.

«под духовным воздействием Византии»²⁵². «Внешнее», территориальное, объединение латино-славянства и греко-славянства «возможно и желательно» лишь через объединение идеологическое, т.е. «путем внутреннего соединения тех образующих начал восточного и западного христианства», которые «по истинному смыслу христианства должны не исключать, а восполнять друг друга». По мнению Владимира Сергеевича, это объединение ветвей славянства способно дать нам возможность лицезреть некое «всеславянство»²⁵³, то есть его универсальное выражение.

В этом Соловьев видел «настоящее призвание» восточного славянства, чтобы *таким* образом «восполнить и усилить» выдыхающееся «действие жизненного начала» Запада, что, по мнению мыслителя, будет по-христиански «более человеколюбиво», в отличие от «веры в учение о гниении Запада», которое, по его мнению, предлагали славянофилы²⁵⁴. Иными словами, Соловьев предлагает восточному христианству не стремиться заместить «на исторической сцене» христианство западное, а, напротив, *собой* усилить умирающее западное христианство, влиться в последнее, отдав все свои жизненные силы для возрождения хоть и «пораженного тяжким недугом», но тем не менее «положительного христианского начала, еще сохраняющегося на Западе в католической церкви»²⁵⁵. Далее Соловьев пишет о необходимости «исцеления парализующего оба начала разделения» и об объединении православия и католичества, а вместе с ними и западного и восточного славянства. Философ пишет, что в целом «западная церковь никогда не отрекалась от православия, и восточная церковь никогда не отрекалась от католичности», поэтому подлинная суть разделения есть церковно-политическая, а именно: «папо-цезаризм» запада не совместим с «цезаро-папизмом» востока²⁵⁶. Но, делает промежуточный вывод Соловьев, ни первый, ни второй не догматизированы в своём ареале, а являются

²⁵² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. СПб., б.г. Т. 5. С. 66.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Там же. С. 65.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же. С. 67.

лишь результатом «не имеющих высшей санкции» банальных «исторических злоупотреблений». Ведь, продолжает Владимир Сергеевич, мирное сосуществование «духовного авторитета первосвященника» и «государственной власти христианского царя» вовсе «не нарушает их самостоятельности и не образует двоевластия»²⁵⁷, поэтому (далее Соловьев делает вывод, принципиально отличающийся от позиций славянофильства) «нет никакого принципиального и справедливого основания для антагонизма между папским единовластием и соборным началом восточной церкви»²⁵⁸.

То есть, по сути, что мы в данной ситуации видим? Не попытку ли мыслителя загнать разработанную ранее соборную феноменологию в субъективные рамки своего мироощущения с целью ее дальнейшей объективизации и популяризации уже с этой, соловьевской, точки зрения? Здесь Соловьев, на наш взгляд, умышленно стирает рамки, границы между Востоком и Западом, так старательно объективно обоснованные его предшественниками с исторической, культурной и – главное - догматической точки зрения. Для этого Соловьев, чтобы остаться в логике своей концепции всеединства²⁵⁹, как будто сознательно стремится к профанации смысловой нагрузки понятий «соборности», «единства во множестве», упрощая их до некоего «соборного начала», выражающего, по его мнению, всё ту же «идею первосвященника», «непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом»²⁶⁰, идею, настолько же ценную для любого христианина, что и идея папства. Любопытно, что всего тремя годами ранее Соловьев в своей статье «Духовная власть в России»

²⁵⁷ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. СПб., б.г. Т. 5. 484 с. С. 68.

²⁵⁸ Там же.

²⁵⁹ Вот и Тесля А.А. пишет, по сути, что ближе к середине 1880-х годов для Соловьева настала необходимость идейного «размежевания со славянофильством и его наследниками», несмотря на то что до этого его «мысль двигалась во вполне приемлемых для славянофильской доктрины рамках». Тесля А.А. Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе // Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. XIII-XIV.

²⁶⁰ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. СПб., б.г. Т. 5. С. 68.

(1881 г.) транслировал совершенно противоположные взгляды²⁶¹, заявляя, что в западном христианстве «церковь в папстве заменила Христа папою, а в протестантстве отреклась от самой себя»²⁶², а папа Римский «твёрдо держится своего антихристового предания»²⁶³, тогда как «*наша* церковь хранит неискаженную догматическую истину христианства»²⁶⁴.

Н.А. Бердяев справедливо отмечал, что в разработке дихотомии «Запад-Восток» В.С. Соловьевым движет всё та же «тоска по всечеловечеству», та же «проблема воссоединения двух миров в христианское всечеловечество, в богочеловечество»²⁶⁵. Но тем не менее в «Славянском вопросе» Соловьев антагонизирует сам себе, говоря, что обе модели духовной власти – и папство, и соборность, выраженная в соборе епископов, – не более чем «различие и контраст, но не противоречие»²⁶⁶. Как будто и не было того Соловьева трехлетней давности. Соборное начало, каким видит его философ, не есть «единственно законная и совершенная» модель церковного управления, так как история, справедливо отмечает он, знает и еретические, «разбойничьи» соборы, внешне имеющие все признаки вселенски подлинных. Для Соловьева, в отличие от Хомякова, соборность не является эквивалентом истинности, так как если «соборное начало само по себе есть начало человеческое», то, соответственно, оно «может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону». А если соборность *сама по себе* не обеспечивает церковному собранию наличие истины в принятых

²⁶¹ Интересно, что в еще более раннем своем труде, в статье «Три силы» (1877 г.), В.С. Соловьев и вовсе признает за славянством в целом и за Россией в частности посредствующую роль в примирении двух взаимоисключающих крайностей, «сил»: исламского Востока как «силы исключительного единства» (тезис) и христианского Запада как «множественности отдельных единиц без всякой внутренней связи» (антитезис). «Единством во множестве» (синтезом) этих двух сил, по Соловьеву, должно выступить славянство в лице «главного представителя – народа русского», православного. Подробнее см.: Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т.1. СПб., б.г. С. 227–239.

²⁶² Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 44.

²⁶³ Там же. С. 54.

²⁶⁴ Там же. С. 52.

²⁶⁵ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 107–108.

²⁶⁶ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. С. 68.

тех или иных решениях, то, приходит к выводу Соловьев, такая соборность «не может быть предметом веры»²⁶⁷.

Исходя из обозначенного выше, мы видим, что для философа соборность несколько упрощена и, как следствие, выражена только человечески – в собрании епископов; а представляется она положительной *или* отрицательной – определяется характером её носителей в конкретно-исторический момент. Здесь Владимир Сергеевич то ли как будто невзначай, то ли сознательно не берет во внимание одну из главных славянофильских трактовок соборности, где говорится о социальных взаимоотношениях как внутри Церкви (дихотомия «клир - миряне»), так и в обществе (дихотомия «личность - община»). Такой подход, причины появления которого известны только самому Соловьеву, позволил ему сделать дальнейшие умозаключения. Он пишет, что и в Символе Веры, «где церковь признается соборною», исходя из такого понимания соборности «по-гречески должно было бы стоять не *καθολική*, а *συνδική*», тогда как «*καθολική*», по его мнению, лишь анахронизм. Мы видим, что в этом потоке мыслей Соловьев все же упоминает славянофильский подход к пониманию соборности, говоря, что если в Символе оставить «архаический перевод» слова «*καθολική*», то это означало бы «церковь, собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никак не церковь, управляемую собором епископов»²⁶⁸. И, упоминая этот (правильный, на наш взгляд) подход к пониманию соборности как «единства во множестве», о котором мы говорили ранее, Соловьев дает ему отрицательную оценку, мотивируя это странным неудобством перед православными греками.

На наш взгляд, с Владимиром Сергеевичем трудно согласиться: он, ранее, с одной стороны, ругая папство за его авторитаризм, с другой – отказывая в признании духовной власти в России по причине «безотчетного усвоения» ею «основного заблуждения латинства», состоящего в том, что «духовная власть

²⁶⁷ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. С. 68–69.

²⁶⁸ Там же. С. 69.

признается сама по себе как принцип и цель»²⁶⁹, здесь категорично транслирует этот принцип самоценности духовной власти, отстаивает этот схоластический подход к пониманию соборной феноменологии, забывая, в отличие от славянофилов, что епископы действуют на соборах не сами по себе и по своему разумению, а являясь представителями своих общин, взаимоотношения внутри которых должны быть построены на принципе любви, а не на диктатуре епископа. Регулирующая внутреннюю жизнь церковной общины, а следовательно, и всей Церкви добродетель любви, в свою очередь, отсылает нас к триадологическому прочтению соборности как «единства во множестве», о котором мы много говорили ранее и которое не берет во внимание Соловьев.

Безусловно, в триадологическом подходе к пониманию соборности присутствует элемент так называемого человеческого фактора (что можно соотнести с положительной и отрицательной соборностью в соловьеанстве), но все же главное мыслителем, в период написания «Славянского вопроса» субъективно симпатизирующим католичеству, было, на наш взгляд, упущено. Не случайно на пути к «свободной теократии»²⁷⁰, на пути соединения Востока и Запада, православия и католичества (и протестантизма как третьей силы) Соловьев призывает Россию к «национальному самоотречению»²⁷¹ ради присоединения к некоему «международному центру»²⁷² Вселенской церкви, имея в виду институт папства, во главе с «ловким кормчим»²⁷³.

В этой части параграфа мы постарались показать сходство и отличия в вопросе идеологической преемственности между славянофильством и соловьеанством в их отношении к дихотомии «Восток-Запад», а также их отношение к соборности как «единству во множестве».

²⁶⁹ Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 43–48.

²⁷⁰ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика. // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», б.г. С. 113.

²⁷¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. С. 73.

²⁷² Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с англ. Г.А. Рачинского. М.: ТПО «Фабула», 1991 (репринт с издания А.И. Мамонтова. М., 1911). С. 118.

²⁷³ Там же. С. 116.

Далее рассмотрим соборную феноменологию Соловьева через призму его учения о всеединстве. Концепция всеединства – ключевая в философской системе В.С. Соловьева. Истоки ее некоторые видные ученые возводят к самому Гераклиту²⁷⁴, который, размышляя о природе единого, действительно говорил собеседникам, что будет «мудро согласиться» с тем, что «едино есть всё»²⁷⁵. И Соловьев в одном из своих утверждений, ставших классическим в рамках разработки темы всеединства, говорил, что «нам дается единое во всё, но должно также познать и все в едином»²⁷⁶.

Итак, свою всемирно известную концепцию всеединства Владимир Сергеевич Соловьев начал развивать еще в магистерской диссертации «Кризис западной философии» (1874 г.), а продолжил в статье «Философские начала цельного знания» (1877 г.) и в последующих трудах вплоть до своей кончины²⁷⁷. Если говорить кратко о сути философии всеединства Соловьева, то прежде всего следует сказать следующее. С одной стороны этой системы координат есть некое *единое* – Абсолют, Первоначало, независимое, «само по себе свободное от всякого бытия» и в то же время содержащее внутри себя «всякое бытие

²⁷⁴ К примеру, Л.Н. Столович, доктор философских наук, профессор Института философии и семиотики Тартусского университета (со ссылкой на С.С. Хоружего) тезисно приводит историю разработки понятия всеединства в философии от Гераклита до А.Ф. Лосева: «...Концепция, названная великим русским философом всеединством, восходит к Гераклиту... У неоплатоников всеединство выступает в качестве отдельной и самостоятельной философской парадигмы. Неоплатоническая трактовка всеединства на христианском основании разрабатывается псевдо-Дионисием Ареопагитом. В философии Николая Кузанского всеединство трактуется не только теологически, но и диалектически. Диалектический подход к всеединству развивается в различных вариантах в философских системах Шеллинга и Гегеля. Владимир Соловьёв был основоположником метафизики всеединства в России, имевшей свою предысторию в учении А.С. Хомякова о соборности и разрабатываемой такими последователями соловьёвского учения о всеединстве, как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев». Подробнее см.: Столович Л.Н. Соловьёвское всеединство в ценностном аспекте // Соловьёвские исследования. Выпуск 1(37), 2013. 205 с. 6–18 сс. С. 6–7.

²⁷⁵ Гераклит Эфесский. Фрагменты. Пер. с греч. Вл. Нилендера. М.: Книгоиздательство «Мусагетъ», 1910 с. С. 20–21.

²⁷⁶ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 1. СПб., б.г. С. 348.

²⁷⁷ Подробнее см.: Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 32–34.

известным образом»²⁷⁸. Иначе говоря, это Первоначало «есть *ничто* и *всё*: *ничто* – поскольку оно не есть что-нибудь, и *всё* – поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь». На другом полюсе системы есть *множество* различных элементов, монад, этих упомянутых мгновением ранее «что-нибудь»²⁷⁹, также независимых и свободных, *стремящихся или принуждаемых* к единству с Абсолютом. И именно исходя из потенциального способа этого «*все-соединения*» – свободного стремления или принуждения (свободы или необходимости), – Соловьев свое всеединство, как и предшествующую ему славянофильскую соборность, детерминирует как положительное (свободное) и отрицательное (необходимо-вынужденное).

Поэтому в комментариях к статье «Первый шаг к положительной эстетике» (1894 г.) Владимир Сергеевич дает своё (уже философски зрелое) определение всеединства и его противоположащих состояний, ставшее классическим: *положительное* (или истинное) всеединство есть то, бытие которого происходит «не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех», при этом такое бытие «сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия»; тогда как *отрицательное* (или ложное) всеединство актуализируется таким образом, что «подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*»²⁸⁰. Таким образом, мы видим достаточно отчетливо, что диалектика всеединства вполне укладывается в логику религиозно-философского развития идеи соборности как таковой, предложенную славянофилами, а именно собиране индивидов к Абсолюту на основе взаимной добродетели любви.

Ранее, в своих «Чтениях о Богочеловечестве» (1877-1881 гг.), Владимир Сергеевич пишет о религии как одном из средств реализации всеединства на практике, как о «воссоединении человека и мира с безусловным и *всецелым*

²⁷⁸ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 1. СПб., б.г. С. 348.

²⁷⁹ Там же.

²⁸⁰ Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1892-1897 гг. С. 74.

началом», которое, в свою очередь, «ничего не исключает» и поэтому «не может исключать, или подавлять, или *насильственно* подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире»²⁸¹. То есть, поясняет Соловьев, сначала эти элементы, или «частные начала», приводятся «в правильное отношение к безусловному центральному началу», а уже потом на основании этой выстроенной модели с участием Абсолюта, или Первоначала, – «через него и в нём» – они выстраивают «правильное согласное отношение их между собою». При таком «безусловно свободном» соединении данные элементы, монады, входящие в это соединение «как различные», получают «каждое в *своих* пределах, в пределах *своего* назначения или *своей* идеи», что важно, «*равное* право на существование и развитие», при котором «представляют собой полную солидарность или *братство*»²⁸². Иными словами, перед нами все та же концепция «единства во множестве», где *единство* есть объединение различных начал в Абсолюте (вокруг него), а *множество* – когда каждый этот элемент (даже при объединении с Первоначалом) сохраняет индивидуальные «пределы-идеи-назначения».

Перенося данные построения на взаимоотношения Бога (Первоначала) и человека (индивида), Соловьев заключает, что «божественное начало» вовсе *не внешне* для человека, иначе бы «свободная внутренняя связь между безусловно божественным началом и человеческой личностью» была бы невозможна. Но именно по причине того, что любая личность «в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству»²⁸³, это соединение Бога и человека становится возможным.

Более того, Соловьев даже иносказательно вторит славянофильству (и церковной традиции в целом), утверждая, что путь к этому воссоединению –

²⁸¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. С. 14.

²⁸² Там же.

²⁸³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. С. 20.

спасению – лежит через «самоотрицание»²⁸⁴, надо полагать, до определенной степени проводимое, исходя из логики упомянутых выше индивидуальных «пределов-идей-назначений» монад.

На наш взгляд, здесь философ, как и славянофилы, говорит о добродетели смирения, которая, как мы утверждали ранее, является одновременно и непременным условием, и следствием свободного братского единения в любви. И действительно, в другом месте своих исследований, подводя некий итог своим рассуждениям о единичном и множественном, о «единстве во множестве», Соловьев (как бы подтверждая наше предположение) говорит, что «этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви», которая, в свою очередь, есть «самоотрицание существа, утверждение им другого, и, между тем, этим его отрицанием осуществляется его высшее самоутверждение» – тем самым, подытоживает Соловьев, «мы повторяем только в более отвлеченной форме слова великого апостола: Бог есть любовь»²⁸⁵. Однако следует всё же отметить существенное различие в трактовках этого свободного единения в любви в славянофильстве и соловьеванстве, которое, как справедливо отметил профессор Л.Е. Шапошников, заключается в том, что Хомяков и его единомышленники видели актуализацию соборности в рамках внутрицерковной действительности и в среде социума, тогда как в трудах Соловьева «положительное всеединство» универсализируется, онтологизируется, приобретая «всеохватывающее значение, так как принцип «единства во множестве» реализуется во всем творении»²⁸⁶.

Действительно, такой единый центр объединения, или «единства всего», исходя из определения всеединства, данного самим Соловьевым для энциклопедического словаря, «полагается в том, что *обще* всему человечеству, при чем, по различению философских точек зрения, это общее является

²⁸⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. С. 15.

²⁸⁵ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 1. СПб., б.г. С. 349.

²⁸⁶ Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 33.

различным: так, для материализма оно есть материя, для последовательного идеализма – самораскрывающаяся логическая идея *и т.д.*»²⁸⁷. То есть в конечном итоге речь идет о некоем универсализме принципа всеединства, разрабатываемого Соловьевым. На фоне этого не лишним, на наш взгляд, будет напомнить, что и о необходимости достижения универсализма христианства, как мы показали ранее, говорил Владимир Сергеевич.

Итак, мы (насколько это было необходимо в рамках нашей работы) проанализировали концепцию всеединства, выдвинутую Соловьевым как логически, исторически и догматически обоснованную замену славянофильской соборности в отечественном историко-философском процессе. И, следовательно, можем заключить, что концепция всеединства находится в прямой зависимости от философии соборности как «единства во множестве», является ее своеобразным развитием и продолжением с претензией на универсальность концепции.

Далее рассмотрим софиологию Соловьева как одну из сторон раскрытия концепции всеединства и, соответственно, как один из элементов развития идей соборности, «единства во множестве».

Так что же представляет собой «София» Соловьева, отсчёт моментов созерцания которой сам философ начинает «уже к девятому году жизни»²⁸⁸? Софиология В.С. Соловьева, безусловно, является учением, смежным с концепцией всеединства. Более того, некоторые элементы последней более явно раскрываются в софиологии. Говоря языком лейбницианской монадологии, элементы и понятийный аппарат которой мы можем отчасти наблюдать у Соловьева, мы видим, что последний говорит об Абсолюте как о монаде монад, а о Софии как о сложной монаде всего человечества²⁸⁹, о демиурге.

²⁸⁷ Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // В.С. Соловьев. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 10. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 231.

²⁸⁸ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 452.

²⁸⁹ См. также подробнее нашу публикацию: Семиконов Д.В., Лебедев И.А., Аксенов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьева, протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета. – [Электронное издание] – 2022. – Том 10, № 1.

На наш взгляд, здесь Соловьев выстраивает свою софиологию в духе гностического дуализма и - по сути - пантеизма, транслируя эти идеи о Едином, мировой душе, эманации и т.д.²⁹⁰, но уже используя собственный понятийный аппарат: *Единое* – Абсолют, «Единый и Троичный Бог»²⁹¹; «*всё*» как множественность элементов – «душа мира, основа творения»²⁹²; *эманация* – деятельность Софии, «вечной Премудрости»²⁹³, как посредника, проводника частицы божества в каждого человека.

Не случайно В.С. Соловьев, рассуждая о воссоединении Бога и человека, о возможности этого соединения как таковой, говорит следующее: «Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение»²⁹⁴. Смысловое содержание данного тезиса, по мнению автора приведенных выше строк, есть точка соприкосновения христианства с внешним миром.

Очевидно теперь, что эту «божественность» человеческой личности, по Соловьеву, обеспечивает София, так же, как и причастность «всего» единому центру – Троичному Богу, Первоначалу. Иными словами, соловьевская София имеет роль посредника между *единым* и *многим*, обеспечивая их взаимную причастность, то есть «единство во множестве» или «сущее всеединое»²⁹⁵. Поэтому после появления вышеуказанных трудов Соловьева-богослова в отечественной религиозно-философской, богословской мысли заговорили о появлении четвертой Ипостаси Святой Троицы – Софии-Премудрости Божией. Сам Владимир Сергеевич говорил, что не собирався «вводить новых богов», а

²⁹⁰ Подробнее см.: Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 35.

²⁹¹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с англ. Г.А. Рачинского. М.: ТПО «Фабула», 1991 (репринт с издания А.И. Мамонтова. М., 1911). С. 329.

²⁹² Там же.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. С. 20.

²⁹⁵ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т.2. СПб., б.г. С. 295–297.

«мысль о Софии всегда была в христианстве», и – «более того – она была еще до христианства»²⁹⁶.

Здесь в оправдание Соловьеву все же стоит оговориться: мыслитель признается, что говорит о Софии лишь как о «единстве произведенном», в отличие от «единства действующего начала»²⁹⁷, которым обладает только Бог. Хоть София-Премудрость и актуализируется как, с одной стороны, некая *связка* между единым и многим, между Богом и человеком, а с другой – как средство обеспечения этого единства, но всё же она предстает у Соловьева лишь до определенной степени самостоятельной субстанцией. Так, профессор Шапошников справедливо указывает, что при подробном изучении данного вопроса «можно сделать вывод, что Христос, Богородица, мистическая церковь и идеальное человечество способствуют реализации в мире премудрости Божией, соединяющей с Богом «все, что есть»²⁹⁸.

И, получается, мы видим, что София, обеспечивающая «единство во множестве» путем взаимного сообщения субстанциональных, онтологических характеристик между единым и множественностью, между Богом и человечеством, весьма многогранна, и поэтому многогранен и процесс этого осуществления богочеловеческой связи, реализуемый Софией. Далее мы видим, как «реализация Божественного начала», соловьевские *София* и *душа мира* в итоге отождествляются сначала друг с другом, потом с «*идеальным, первообразным человечеством*», по сути являя собой Церковь. Так появляется соборная София-Церковь, которая «есть вместе единое и всё», которую Соловьев охарактеризует²⁹⁹ вполне в духе славянофильской соборности как основанное на *взаимной братской любви* свободно образованное «единство во множестве»: «Как

²⁹⁶ Подробнее см.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 108–109.

²⁹⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989. 736 с. С. 108.

²⁹⁸ Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 36.

²⁹⁹ См. также нашу публикацию: Семиконов Д.В., Лебедев И.А., Аксенов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьева, протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета. – [Электронное издание]. 2022. Том 10, № 1.

живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимая всю множественность живых душ, все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собою все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна ото всех, – но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особенности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта»³⁰⁰.

Таким образом, как справедливо отмечает Е.В. Мочалов, очевидно, что «в идее Софии находит выражение тенденция к универсальному пониманию любви как духовной силы, оформляющей и направляющей человеческую жизнь «от первого крика до последнего дыхания»³⁰¹, что, в свою очередь, позволяет личности превозмочь разрыв *как* с миром в его многообразии, *так* и с самим собой.

Но в то же время это ведет и к весьма важному смещению акцента с многообразия на единство: «Метафизика всеединства, созвучная русскому переживанию проблемы единства и многообразия бытия в социальном ключе, сдвигала акцент к значению общечеловеческого целого, поэтому была менее чувствительна к категории многообразия и нарушала баланс в отношении личной свободы. Идея соборности, изначально выделенная из социальных и пространственных рамок (в свете восточно-христианского толкования), подразумевала единство, которое невозможно без разделения. Поэтому в

³⁰⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. С. 131.

³⁰¹ Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России в XIX-XX вв. Монография. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. С. 115.

контексте соборности антиномия единства и многообразия не имеет негативной силы, само по себе «многообразие» не является метафизической причиной социального зла»³⁰².

Подводя итог данному параграфу, мы можем констатировать, что, действительно, во многих своих трудах и рассматриваемых вопросах В.С. Соловьев продолжил и по-своему оригинально развил идеи, сформулированные славянофилами во главе с А.С. Хомяковым. По, скажем так, окончательно сформулированному мнению Владимира Сергеевича в отношении славянофильства как явления, которое, как мы увидели, с точки зрения историко-философской прожило практически всю палитру отношений, идеи Хомякова и единомышленников, безусловно, содержали в себе «зародыш истинного, универсального понимания христианства». Но этот зародыш в самом же славянофильстве, с точки зрения Соловьева, очевидно, использующего в данной аллегории евангельские мотивы «Притчи о сеятеле», был – концептуально – сначала «заглушен», а потом и «подавлен чуждыми и прямо враждебными» плеведами. Как следствие, славянофильство «конкретное, слитное», то, надо понимать, есть во всей своей совокупности, «умерло и не воскреснет». Однако, и это важно отметить, что в одном Соловьев не уверен и, *самоотрекаясь*, оставляет ответ на этот вопрос некой «высшей инстанции»: «умерла ли» вместе со славянофильством «выделившаяся из него универсально-религиозная идея?»³⁰³. Комментируя данные мысли Соловьева в отношении славянофильства, А.А. Тесля справедливо указывает, что, выражая это свое «итоговое отношение к славянофильству», Соловьев здесь, в отличие от себя тремя годами ранее, «уже не утверждал неправоту славянофильства, а только неполноту их правды»³⁰⁴.

³⁰² Преображенская К.В., Котина С.В. Русская идея: антитеза единства и множественности в концепциях соборности и всеединства // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Т. 2. №3. 2013. С. 58

³⁰³ В.С. Соловьев. Замечания на лекцию П.Н. Милюкова // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 496.

³⁰⁴ Тесля А.А. Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе // Соловьев В.С. Национальный вопрос в России]. М.: РИПОЛ классик. 2018. С. XXIX.

И прежде всего, это касается вопроса о соотношении единого и множественности, соотношении Бога и свободной личности (личностей). В учении о всеединстве, в софиологии, в вопросе о взаимоотношениях западного и восточного христианства мы видим продолжение развития концепции соборности как «единства во множестве», обеспечивающей обоснование свободного единения множества при сохранении индивидуальных особенностей его составляющих. Существенное же различие в трактовках соборности заключается в следующем: во-первых, если у славянофилов во главе с А.С. Хомяковым соборность как «единство во множестве» несёт в себе социальный идеал, то у В.С. Соловьёва соборность становится онтологической категорией, что, соответственно, значительно влияет на её сущностные характеристики, как то: исходные данные, цели, задачи, роль и так далее; во-вторых, славянофильская соборность реализуется в основном в социальной сфере и церковной среде, тогда как соловьёвство говорит об универсальности своей философии, применимой даже к материалистическим концепциям. Наконец, в-третьих, как справедливо замечает С.Л. Франк, в отличие от мыслящего универсальными категориями соловьёвства, для славянофильства главное – «вера в органическое единство России, в общину»³⁰⁵.

Говоря о роли В.С. Соловьёва в рецепции категории соборности вполне можно согласиться с мнением современных исследователей: «Однако открытые славянофилами проблемы по-прежнему были востребованы философской общественностью. Так, интуиция соборности, преображенная в отвлеченную идею всеединства, оказалась переосмысленной, прежде всего, в трудах В.С. Соловьёва. Его творческий опыт уникален не только масштабом классической философской системы, но и тем, как Соловьёв усваивал, интерпретировал и интегрировал в своем учении разные религиозно-философские традиции, в том числе традицию живой философии славянофилов. Это, собственно говоря, и стало причиной того, что многие продолжатели его учения вступили не только в прижизненный диалог с мыслителем, желая выявить новые смыслы положений

³⁰⁵ Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 539.

философии всеединства, но и подвергли переосмыслению его творчество через много лет после смерти философа»³⁰⁶.

2.2. Концепция соборного сознания С. Н. Трубецкого

Братья Сергей Николаевич и Евгений Николаевич Трубецкие – видные отечественные философы, на чье философское творчество повлияли и А.С.Хомяков, и В.С. Соловьев. Соответственно, в их идейном наследии мы можем проследить влияние ключевых философских идей последних – учения Хомякова о соборности как о «единстве во множестве» и учения Соловьева о всеединстве.

Если говорить о некоем сходстве обстоятельств, повлиявших на становление философских воззрений и А.С. Хомякова, и братьев Трубецких, то здесь мы, со своей стороны, отметим прежде всего некую «семейственность», «домашность». Описание этого фактора личностного становления философов мы находим в воспоминаниях их младшей сестры Ольги Николаевны Трубецкой. Она с большой теплотой и любовью повествует об их семейном имении – Ахтырке, которое находится недалеко от Троице-Сергиевой Лавры. Это имение основала в 1797 году еще их прабабушка – Наталья Сергеевна Трубецкая, которая в 17 лет вышла замуж за их прадеда Ивана Николаевича Трубецкого практически «накануне полного разорения» и, благодаря своим «выдающимся уму и энергии», сумела обустроить хозяйство: вернула долги, выкупила отданные под залог фамильные земли и даже приготовила своим трем сыновьям достойное наследство «по 1000 душ крестьян и по миллиону ассигнациями»³⁰⁷.

В имении был большой дом с колоннами, портреты предков на стенах комнат, живописный парк с запрудой, храм. Всё это, по признанию князя Евгения

³⁰⁶ Савинцев В.И., Попова В.С. Трансформация концепта «соборность / всеединство» в интуитивизме Н.О. Лосского (гносеологический аспект) // Философская мысль. 2019. № 10. С. 42.

³⁰⁷ Цит. по: Ермишина К.Б. Ольга Николаевна Трубецкая и её труды по истории философии С.Н. и Е.Н. Трубецких // Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 8.

Николаевича, хоть и обладало многими чертами «парадного и формального от 18 века», тем не менее, имело, уже по словам Ольги Николаевны, важное значение в становлении сильного «чувства “отчизны”, любви к “матушке-земле-родной”» для неё самой и для её братьев-философов, личность которых «во многом сформировалась в Ахтырке»³⁰⁸.

Забегая вперед, отметим, что и одна из главных философских тем братьев-философов – соотношение богатства личности и общины – также имела началом своего формирования по-семейному уютную Ахтырку, вышеупомянутый «формализм 18 века», которой был уравновешен личностью их матери – Софьи Алексеевны Трубецкой (Лопухиной). По свидетельству Евгения Николаевича, её живой ум, непосредственный характер и – главное – душа (в прямом смысле слова) одухотворили парадный формализм имения, наполнив «неведомой раньше благодатью красивые архитектурные формы»³⁰⁹.

Именно это создание монументальных и одновременно изысканных образов в архитектуре и местности становящегося родового поместья Трубецких бабушкой Натальей Сергеевной и их, образов, последующее одухотворение матерью *Софьей* Алексеевной, возможно, по словам К.Б. Ермишиной, «легли в основу *софийного* мировоззрения у братьев Трубецких», где София как Премудрость Божия «одухотворяет мир, сообщая ему бытийную полноту, смысл, разум», а также «создает начало соборности и церковности»³¹⁰.

Кроме вышеуказанных семейных предпосылок становления философских взглядов братьев Трубецких были и другие. Немалое влияние на формирование их взглядов в юности оказывает патриотическое чувство сопричастности великому Отечеству, персонифицированному или в личности императора в совокупности с государственно-церковным церемониалом в его честь, или, к примеру, в акте

³⁰⁸ Цит. по: Ермишина К.Б. Ольга Николаевна Трубецкая и её труды по истории философии С.Н. и Е.Н. Трубецких // Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 8-9.

³⁰⁹ Трубецкой Е.Н. Из прошлого: Воспоминания; Из путевых заметок беженца. Томск: Водолей, 2000. С. 57.

³¹⁰ Ермишина К.Б. Ольга Николаевна Трубецкая и её труды по истории философии С.Н. и Е.Н. Трубецких // Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 9.

объявления императором Александром II в Успенском соборе Кремля войны Турции, общепризнанной первопричиной которого стала необходимость защиты балканских христиан от угнетения турками. Данный факт, по признанию самого Е.Н. Трубецкого, стал для него одним из моментов «счастья приобщения к великому Отечеству и народу», а подобного рода эмоциональные волнения стали в итоге доброй почвой для укоренения идей их с братом «раннего славянофильства», и далее – «их интуиции Всеединства, Богочеловечества и соборного сознания»³¹¹.

Данные биографические зарисовки облегчают понимание интеллектуального становления С.Н. Трубецкого и Е.Н. Трубецкого как философов. Но самую важную роль в формировании их взглядов сыграло, конечно же, знакомство с метафизикой всеединства В.С. Соловьева.

Общепризнанным является статус братьев Трубецких как главных идейных наследников Соловьева. К примеру, классик истории русской философской мысли В.В. Зеньковский пишет, что С.Н. Трубецкой и Е.Н. Трубецкой есть «ближайшие друзья Вл. Соловьева» и в вопросе философской преемственности от Соловьева «должны быть выдвинуты на первый план»³¹²

Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905) был старшим братом, при этом при жизни он затмевал младшего, однако его ранняя смерть не позволила ему развить до конца свои взгляды и привести их в систему. Между тем, он был профессиональным философом, закончившим МГУ и сделавшим блестящую академическую карьеру. С.Н. Трубецкой защитил две диссертации: магистерскую – «Метафизика в Древней Греции» и докторскую – «Учение о Логосе в его истории». Вместе с Л.М. Лопатиным он редактировал знаменитый журнал «Вопросы философии и психологии», участвовал в политической деятельности, придерживаясь умеренно либеральных взглядов. В 1904 году стал ректором

³¹¹ Ермишина К.Б. Ольга Николаевна Трубецкая и её труды по истории философии С.Н. и Е.Н. Трубецких // Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 13-14.

³¹² Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 746.

университета. Но, к сожалению, его здоровье сгубили волнения, связанные с прореволюционными студенческими нестроениями, из-за которых в 1905 году он был вынужден закрыть университет. В результате пережитых потрясений мыслитель умер от инсульта на приёме у Министра народного просвещения, пытаясь отстаивать университетские свободы и автономию.

Каков же был его философский путь? В 1891-1892 гг. он сближается с сестрой Ольгой, оставившей яркие свидетельства о его интеллектуальном развитии. В «Дневниках» Ольга Николаевна свидетельствует, что Сергей Николаевич – «единственный из семьи, кто глубоко понимает и поддерживает её». Со своей стороны Ольга «старается вникнуть в его мысль и философию», чему подтверждением является заметка от 28 января 1892 г. о тех моментах, когда «Сергей читал в семейном кругу свой реферат «О противоречии в философии»: «Он, в сущности, говорил все то же, что им уже было сказано в его статье. О непримиримости философских систем и претензии их на абсолютное обладание истиной, об односторонности каждой отдельной системы, об Сократе, познавшего глубже всех идеал абсолютного знания, а потом отрицавшего все эти системы и возможность всестороннего истинного познания – ибо такое безусловное знание есть божественное, не человеческое, и есть всеобщее, кафолическое»³¹³.

На этой волне С.Н. Трубецким будет начата работа над статьей «О природе человеческого сознания», которая потом будет опубликована в «Вопросах философии и психологии» за 1889-1891 гг. В этой статье Сергей Николаевич берётся за очень амбициозную задачу – объяснить природу сознания как такового. Этот – фактически главный – вопрос современной философии Трубецкой решает через обращение к категории соборности. Как видно из записей Ольги, данный вопрос был решён философом еще за несколько лет до выхода статьи: «Христианство дало жизни еще высший идеал, и еще более вскрыло противоречий, которых вся средневековая философия стремилась примирить. Но противоречие между идеалом и действительностью то же, что между духом и

³¹³ Ермишина К.Б. Ольга Николаевна Трубецкая и её труды по истории философии С.Н. и Е.Н. Трубецких. С. 36.

плотью: оно коренное, оно несогласимое. Потому, когда вглядываешься в историю философии, странным кажется эти все вновь и вновь возобновляющиеся стремления к примирению, и надо надеяться, что философы будущего оставят эту бесплодную задачу, и, не претендуя на безусловное обладание истиной, поймут ее универсальный характер и то, что истина обитает не в отдельных философских системах, а в соборном сознании человечества»³¹⁴.

Таким образом, Трубецкой-старший считает, что истиной может обладать только всё человечество в целом, а не отдельная философская система. Главный вопрос, который пытается решить Трубецкой, – это проблема индивидуализма. Европейское общество, по его мнению, атомизируется и распадается на автономных индивидов. В связи с этим философ задаётся актуальным вопросом: можно ли спасти подобное разобщенное множество, вернув ему общность?

Отвечая на поставленный вопрос, Трубецкой отрицает индивидуальную природу сознания, критикуя декартовский субъект, ведь для мыслителя вполне очевидно, что первичен не субъект, а сознание. А сознание всегда связано с другим и направлено на другого (другое). Иными словами, говоря языком современной философии, сознание всегда интерсубъектно и интенционально.

Русский философ выстраивает свою мысль от противопоставления рода и индивида, которое было характерно еще для античной философии. Но античная философия не знала понятия личности, которое всё меняет в этом вопросе. Каким же образом? Сводя и частное, и общее к субъективному, в сознании которого частное становится *представлением*, а общее – *понятием*. Протестантская философия, как в лице английского эмпиризма, так и в лице немецкого идеализма, пошла, казалось бы, по этому пути, но в итоге пришла к противоположному пониманию в интерпретации личности: «Английский эмпиризм вполне отождествляет личность с индивидом, тогда как немецкий идеализм признает в ней «бесконечную субъективность», универсальное, логическое начало»³¹⁵.

³¹⁴ Ермишина К.Б. Ольга Николаевна Трубецкая и её труды по истории философии С.Н. и Е.Н. Трубецких. С. 36-37.

³¹⁵ Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 487.

Таким образом, возникает новый извод противостояния номинализма в лице английского эмпиризма, опирающегося *на индукцию*, и универсализма, отстаиваемого немецким идеализмом *дедуктивным* путем. Следуя своей логике, первые приходят к фактическому материализму или, в лучшем случае, пессимистическому агностицизму, с опорой на конкретного индивида, с которым и отождествляется личность. Никакого преодоления индивидуализма, очевидно, здесь быть не может, так как индивидуализм и есть краеугольный камень подобного позитивизма.

В случае же с немецким идеализмом, как нам видится, дела обстоят иначе. «Немецкий идеализм, напротив того, утверждает во всем абсолютизм универсального начала, сверхиндивидуального и постольку в сущности бессознательного: абсолютизм отвлеченных логических категорий, управляющих вселенной; абсолютизм бессознательной природы, родового начала наряду с совершенным ничтожеством преходящих индивидов; абсолютизм государства»³¹⁶. Но в результате немецкий идеализм упраздняет личность, так как любой индивид в этой системе есть лишь *мгновение* в развертывании мирового процесса: «Каждая мысль и чувство, каждый человек, точно так же как и целые народы, суть лишь «моменты» самосознания мирового духа, – стадии *или* ступени, через которые оно должно перешагнуть, чтобы затем предать их забвению и перейти с вечно новыми юными силами к *новым* моментам и стадиям развития»³¹⁷.

Таким образом, провозгласив личность верховным принципом, философская мысль в результате приходит к противоречию и невозможности примирить частное и общее. Но нет сомнений, что именно личность – это главное открытие философии Нового времени, то понятие, которое знаменует антропологический поворот в мышлении, начиная с Декарта. «Верховный принцип новой философии есть идея личности, ее критерий – личное убеждение, ее исходная точка – личное

³¹⁶ Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 488.

³¹⁷ Там же.

сознание в тройкой форме: личного откровения (реформа немецких мистиков), личного разума (реформа Декарта) и личного опыта (реформа Бэкона)»³¹⁸.

В результате Трубецкой формулирует главный, по его мнению, вопрос философии сознания: «Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, то лично ли самое познание его вообще?»³¹⁹.

Именно на этот вопрос он в итоге ответит, используя категорию соборности. Для решения поставленного вопроса Трубецкой совершает историко-философский экскурс, обращая внимание на то, что представления о личностном сознании не было в античности, а в средневековом христианстве личность была ограничена высшим авторитетом: «Отцы церкви и большинство схоластиков считали полноту истины недостижимой единичным умом и вместе сходились в признании безусловного авторитета соборного, католического сознания, живущего во всей церкви и ее предании»³²⁰.

В эпоху Реформации признание личности, по мнению отечественного философа, зашло слишком далеко, приведя к абсурду. Никакое человеческое сознание не может быть сформировано без опоры на сознание других, более старших по отношению к формирующемуся, так как любые знания, хоть научные, хоть метафизические, предполагают определённую традицию. Любой личный мистический опыт есть формальный результат цепи преемственности. В результате Трубецкой и приходит к *концепции* соборного сознания, которую можно охарактеризовать следующим образом: «Я думаю, что человеческое сознание не есть мое личное отправление только, но что оно есть коллективная функция человеческого рода. Я думаю также, что человеческое сознание не есть только отвлеченный термин для обозначения многих индивидуальных сознаний, но что это живой и конкретный универсальный процесс. Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нём объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным – от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего

³¹⁸ Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 491.

³¹⁹ Там же. С. 492.

³²⁰ Там же. С. 493.

*держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что должно быть таковым для всех*³²¹.

Соборность сознания подтверждается и достоверностью нашего опыта, где индивидуальность сознания – путь к самому радикальному солипсизму. Если мы признаём мир объектов реальным, а других людей – обладающими сознанием, то мы должны допустить общность этого сознания. «Если наше сознание соборно, то оно имеет такое вселенское начало. Если оно субъективно, то, очевидно, нет основания искать его начала вне субъекта. Критика эмпиризма убедила нас в неизбежности метафизики сознания»³²².

Из всего вышесказанного очевидно, что соборное сознание, о котором говорит Сергей Николаевич, есть сознание универсальное, общечеловеческое, не связанное, как у славянофилов, с каким-либо национальным сознанием. При этом важно понимать, что соборное сознание находится в состоянии постоянного становления и развития, играя тем самым роль эсхатологического *идеала*. Мыслитель в логике своих философских построений отмечает: «Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но, по существу, по содержанию, – сознание должно обнять в себе всё, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет – она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и всё в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми – это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только»³²³.

И идеал этот достижим только при наличии соборного сознания, которое играет в системе Трубецкого не только роль трансцендентального сознания Канта, но имеет при этом и личностное измерение. Подобная антиномичность, впрочем, так и не была объяснена Сергеем Николаевичем, что не ускользнуло от современников. Так, Л.М. Лопатин обращал внимание на «двусмысленность: отчасти оно означает коллективность, отчасти субстанциальное единство

³²¹ Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 495.

³²² Там же. С. 521.

³²³ Там же. С. 546.

сознаний, отчасти оно обозначает только идеал, еще подлежащий осуществлению, отчасти вполне реальное свойство нашей душевной и умственной жизни. Все эти значения недостаточно различены и формулированы. Еще более серьезный упрек может вызвать попытка обратить соборность сознания в логический критерий истины»³²⁴.

Князь Сергей Трубецкой попытался найти в соборности некий универсальный ключ, который должен был решить проблему индивидуализма. Ключ этот он заимствовал у славянофилов. Как пишет тот же Лопатин: «Слова «соборный», «соборность», «кафолический» и «вселенский» встречаются нам постоянно, как в этой статье, так и в «Метафизике Древней Греции», являясь прямо в качестве терминов для обозначения наиболее существенных принципов всего философского построения»³²⁵.

Лопатин приходит к выводу о том, что в самой статье соборность все-таки не стала универсальным ключом к разрешению проблемы индивидуального и универсального, а потому в последующем весьма кратком, к сожалению, творчестве С.Н. Трубецкого термин востребован не был. Однако нам представляется, что это не совсем так. Русский мыслитель через критику трансцендентального субъекта Канта приходит к отрицанию пантеистических следствий из этой кантовской доктрины, следствий, скажем так, унаследованных Гегелем и Шеллингом, в системах которых сам Бог становится заложником собственного становления, восходя от бессознательного коллективного к сознательному личному в человеке. В этом мировоззрении объект ставится в зависимость от субъекта. Фактически мир объектов существует только в сознании человека, становясь тем самым вторичным по отношению к сознанию.

Трубецкой не приемлет такого подхода - он сторонник, с одной стороны, античного объективного идеализма, а с другой – христианского теизма. В этом плане его место в истории русской религиозно-философской мысли весьма

³²⁴ Лопатин Л.М. Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. М.: Типо-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1906. Год XVII, кн. I (81). С. 80.

³²⁵ Там же. С. 47.

значительно. Именно он совершает поворот от панэнтеизма Соловьева к классическому теизму. Понятие развития и становления в приложении к Абсолюту для Трубецкого ложно. С такой трактовкой его мысли соглашается и П.П. Гайденко: «Трубецкой имел в виду следующий ряд «сознаний»: индивидуальное, которое не может быть осуществлено вне соборного, а последнее, в свою очередь, предполагает абсолютное, актуальное сознание. Это было бы тем более понятно, что соборное сознание, как мы уже отмечали выше, *есть ничего* не столько реально осуществленное и осуществляемое, сколько своеобразный идеал, то, что только должно быть осуществлено, то есть нечто потенциальное, а не актуальное. Соборность мыслится нашим философом как некое *совершенное общество* или *метафизический социализм*»³²⁶.

То есть соборность – это социальный идеал, фактически совпадающий с Царством Божиим. Здесь, в нашем мире он находится лишь в потенциальном состоянии, но при этом он объективно реален для личного и безусловного Абсолюта. Мир объектов реален и вне нашего сознания, потому что есть Бог до и вне нашего сознания.

Таким образом, мы видим, что, хотя построениям Сергея Николаевича Трубецкого не хватает системности, все-таки важно, что им был сделан ряд существенных шагов, содействовавших дальнейшей рецепции категории «соборность» в русской метафизике всеединства.

2.3. Категория соборности в религиозно-философском наследии

Е. Н. Трубецкого

Переходя к личности Евгения Николаевича Трубецкого (1863-1920), прежде всего, следует отметить, что он был очень близок к старшему брату и философски ревновал к нему, как к человеку, первому заявившему о себе. Для нас

³²⁶ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 144.

же в рамках настоящего исследования важно, что Трубецкой-младший был не менее значимым философом, а тему соборности он затрагивал неоднократно.

На наш взгляд, одной из самых распространённых ошибок в отношении Евгения Николаевича является его отнесение к последователям В.С. Соловьева. Однако, как нам представляется, это достаточно далеко от истины. Е.Н. Трубецкой общался с Соловьевым и был духовно близким ему человеком, но его философия, на наш взгляд, создана в противоборстве с рядом важных для метафизики Соловьева положений. Из всех софиологов Евгений Трубецкой самый православный³²⁷. Он постоянно сверяет свою мысль с православной догматикой, и эта позиция предопределяет его критику софиологии В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова с позиций библейского креационизма.

Из недавно опубликованной переписки братьев видно, что Евгений был последовательным критиком старшего брата. Статья Трубецкого-старшего о соборном сознании очень заинтересовала брата, и он оставил пространный комментарий, посвященный как раз важнейшим нюансам толкования концепции соборности.

Евгений Николаевич начинает с того, что братом допущена серьезная неточность, а именно он не разграничивает понятия «соборность» и «коллективность». Соборность предполагает *органический* принцип, то есть *живое* объединение индивидуальных сознаний, в то время как коллективность – это механическая совокупность. «Коллективность» – термин чисто механический и им не следует злоупотреблять, ибо коллективное сознание <есть> не более как сумма отдельных индивидуальных сознаний, из коих каждое в отдельности не управомочено к объективному и универсальному знанию, а следовательно, и все вместе: $0+0.....=0$ »³²⁸.

Следующий момент, на который обращает внимание младший брат, - это логическая непоследовательность соборности и истины. Например, есть теорема,

³²⁷ Подробнее см., например: Митрофанов Ю.Н. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин: монография. СПб.: Изд-в СПбПДА, 2018. С. 3–10.

³²⁸ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 173.

которая является истинной для соборного сознания, но истинна она именно в силу логической достоверности, а не соборности. Евгений Николаевич пишет по этому поводу, говоря о необходимости в данном контексте некой философской инверсии: «Соборность научных истин есть последствия их логической достоверности – обстоятельство, сопровождающее эту достоверность, а потому внешнее ей и не могущее служить критерием. Я сначала верю в истину, а потом уже в возможность убедить ею всех»³²⁹.

Далее Евгений говорит о том, что соборность – пока только *возможный* принцип человеческого сознания, в то время как Богочеловечество, провозглашенное в знаменитом лекционном курсе В.С. Соловьева³³⁰, принцип активный. То есть через Богочеловечество реализуется соборность, при этом Богочеловечество должно быть внутренним и свободным принципом, действующим изнутри конкретного человека. В связи с чем за протестантством можно признать определённую правоту в том, что оно восстало против соборного *формализма* католичества. «Но протестантизм забыл, что Богочеловечество не есть только внутренний критерий, а объективное начало всечеловеческой организации, в результате и получилась – безличная всеобщность, окаменевшая в преемнике св. Петра, и атомная личность <в протестантизме>. Неправы, несомненно, обе стороны»³³¹.

И, наконец, наиболее значимый для младшего Трубецкого момент заключался в том, что в концепции соборности Сергея Николаевича был нарушен баланс между личностью и общностью в пользу коллективного начала.

³²⁹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 174.

³³⁰ Что такое Богочеловечество у Соловьева? Владимир Сергеевич рассуждает, что «...истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начал», и в таком случае «оно очевидно обуславливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго». Как следствие, по мнению философа, необходимо, «чтобы общество, во-первых, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности» (Соловьев В.С. Собрание соч. в 2-х тт. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 168).

³³¹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 179.

Действительно, если существует только коллективное сознание, то что нам делать с субъективностью? Собственное сознание отличается для нас очевидностью, в то время как коллективное приходит к нам извне и такой очевидностью не отличается.

Евгений Трубецкой обращается к христологии, указывая, что во Христе как Сыне Божиим была и человеческая индивидуальность. «Потом это Личное Индивидуальное Начало, умерши для ограниченной *частной* жизни, воскресло для жизни *универсальной* и вознеслось на небо, чтобы привлечь к Себе во вселенской организации всё и всех – человечество как *род* и каждого человека как отдельную *индивидуальность*. Не следует упускать из виду эту индивидуальность, этот личный характер отношения каждого из нас к Нему, придавая исключительно значение родовому отношению, – сознание наше не есть только родовая функция, но неразрывное единство родового и личного начала»³³².

В результате у Евгения Николаевича Трубецкого мы находим следующую конструкцию: есть некая первоначальная безличная коллективная общность. Разрушаясь, она порождает индивидуализм, который противостоит этой первоначальной соборности, однако теперь, для уже освободившегося индивида, возвращение к соборности возможно *только* через свободное решение. То есть, как мы видим, вера становится *свободным* мыслящим актом, ведь, по мнению Е.Н. Трубецкого, «генетически процесс веры так возникает в сознании культурного человека: выделившись из безличного соборного единства веры в сознании индивидуальной своей свободы, он становится враждебным этому универсальному единству», и лишь в последующем «он приходит к интуитивному признанию универсального всеединства в Божестве и только потом уже всей жизнью своей врастает в церковное *всеединство*»³³³.

Таким образом, мы видим, что соборность у Евгения Николаевича вырастает из принципа церковности, точнее, причастности личности этому принципу, иными словами, из Церкви как богочеловеческого союза. Именно в

³³² Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 179.

³³³ Там же.

Церкви действует внутренняя интуиция Богочеловечества на основе которой и вырастает соборность. В ответном письме Сергей Трубецкой указывает на смешение у брата богословского и философского планов и на то, что его учение о Богочеловечестве как внутреннем логическом критерии не совсем верно. Еще ранее, в предыдущем письме он пишет, что «Богочеловечество как догмат есть специальный критерий одного богословия, как геометрические аксиомы, геометрические интуиции - критерии геометрии. Богочеловечество как реальное начало есть не критерий, а трансцендентальное основание, конститутивный принцип всякой организации, а следовательно, и сознания»³³⁴.

И это догматический принцип, принимаемый только в богословии, что делает его, в принципе, бесполезным в точных науках, либо же его применение вырождается в схоластическую практику. И далее Сергей Николаевич настаивает на потенциальной соборности всякого коллективного сознания, в том числе и внецерковного. Это соборное начало не является ни общим, ни личным, оно именно соборно, поскольку, по мнению Трубецкого-старшего, *только* коллективно или объективно познаются добро, истина или красота, но осуществляются они потом субъектами, имеющими соборное сознание. Да, это соборное сознание имеет свои сверхъестественные основы, однако, как замечает С.Н. Трубецкой, «прежде, чем их исследовать, надо прочно установить самый факт коллективного сознания»³³⁵.

В результате мы обнаруживаем, что у Сергея Николаевича получается следующая система: с одной стороны, соборность является потенциальной основой любого коллективного сознания, имеющего, в свою очередь, своё идеальное завершение в соборности, с другой стороны, та же соборность реализуется исключительно в Церкви, которая и есть Богочеловечество. Важно уточнить, что это система, в которой сознание находится в постоянном становлении.

³³⁴ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 170.

³³⁵ Там же. С. 184.

Исходя из этого, мы видим, что главное отличие мысли Евгения Николаевича от умозаключений Сергея Николаевича состоит в том, что у первого Богочеловечество существует изначально. Это реальность, относящаяся к вечности и поэтому чуждая становлению, предполагающему несовершенство. Богочеловечество, по мнению Трубецкого-младшего, как теоретический принцип было изначально, еще до сотворения всего, поэтому и геометрические законы также в него входят, просто мы это еще не осознаем, мы не видим этой *соборной* картины в целом. «Истинно<е>, т.е. абсолютно вселенское сознание – вне времени, поэтому мы можем признать возможную вселенскость или соборность человеческого сознания, только признав вечно актуальное вселенское сознание как его логическую и метафизическую вневременную основу»³³⁶.

В позднем творчестве Евгения Трубецкого его подход к пониманию соборности не претерпел существенных изменений. Он активно использует данный термин в своих иконологических этюдах. Соборность, данная человечеству здесь, на грешной земле, потенциально актуализируется в Царстве Божием, которое и изображается в иконописи. «В иконописи мы находим изображение грядущего храмового или соборного человечества. Такое изображение должно быть поневоле символическим, а не реальным по той простой причине, что в действительности соборность еще не осуществлена: мы видим только несовершенные ее зачатки на земле»³³⁷.

Соборность в разделенном человечестве может быть реализована только через страдания и труд, в полноте же она будет реализована только в эсхатологической реальности, которая будет распространена не только на человечестве, но и на все мироздание. «Грядущий мир рисуется иконописцу в виде храма Божия; тут чувствуется необычайно глубокое понимание начала соборности; здесь на земле соборность осуществляется только в человечестве, но в грядущей новой земле она становится началом всего мирового порядка: она

³³⁶ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива княгини Ольги Николаевны Трубецкой. М.: Синаксис, 2021. С. 197.

³³⁷ Трубецкой Е.Н. Этюды по русской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 381.

распространяется на всякое дыхание, на всю новую тварь, которая воскреснет во Христе вслед за человеком»³³⁸.

Итоговым трудом Евгения Николаевича, его *opus magnum*, стал трактат «Смысл жизни» (1918 г.). Богочеловечество и соборность здесь также выступают в качестве ступеней богопознания и обожения. Познание Абсолюта осуществляется личностью только в случае актуализации внутри неё «метафизического процесса обожения человеческого естества...» в результате активной сопричастности со стороны индивидуального сознания самой личности к так называемому «коллективному духовному опыту человечества», сосредоточенному в лице Абсолюта, Бога. Таким образом, рассматриваемое нами Богочеловечество, по мнению Е.Н. Трубецкого, «первоначально явившееся в Личности Христа», в мирской общности, в среде человечества осуществляется как активная основа потенциальной соборности – «собирающее или соборное начало». Исходя из этого, «тот духовный опыт, который должен лежать в основе истинного богопознания, не есть только индивидуальный, а коллективный соборный опыт»³³⁹.

Отметим, что Трубецкому удается сохранять принцип единства во множестве благодаря обращению к Личности Христа как индивидуальному началу, соборно соединяющему множество человеческих ипостасей. В последнем своем труде он дает четкое определение соборности: «Соборность есть явление Самого Христа в коллективной жизни Церкви. Христос через Евхаристию воплощается в ней. Это и есть то Его явление, которое с нами всегда во вся дни до скончания века»³⁴⁰.

Трубецкой, таким образом, обращается к концепции становящегося в истории Богочеловечества. Именно оно обладает соборным началом, но основу этого соборного начала составляет Евхаристия как таинство Тела, собирающего в

³³⁸ Трубецкой Е.Н. Этюды по русской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 460.

³³⁹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 296.

³⁴⁰ Там же. С. 306.

себе обновленный и преображенный мир, исторический центр которого находится в Церкви. «Целый мир – не тот греховный, хаотический и распавшийся на части мир, который мы наблюдаем, а мир, собранный воедино благодатью, таинственно преображенный в соборное Тело Христово. Снаружи он, как видели, весь стремление ввысь, молитва, подъемлющая к крестам каменные громады и увенчанная сходящимися с неба огненными языками. А внутри он – место совершения величайшего из всех таинств – того самого, которым полагается начало собору всей твари»³⁴¹, – заключает мыслитель. Вне этого онтологического, по мнению Е.Н. Трубецкого, контекста бытия, как резюмирует видный современный исследователь религиозно-философского наследия мыслителя прот. Георгий Митрофанов, любая «религиозная философия обрекается на бесплодные отвлеченные умозрения»³⁴².

Выводы по 2-й главе. Анализ развития категории соборности в философском творчестве В.С. Соловьева и братьев Трубецких позволил сделать следующие выводы. С одной стороны, братья Трубецкие выступают в качестве преемников славянофилов³⁴³. От них они наследуют понимание соборности как сущностного свойства Церкви и категории, выражающей смысл «единство во множестве». Они вполне разделяют славянофильскую критику католичества и протестантизма с позиций соборности.

³⁴¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 461-462.

³⁴² Митрофанов Ю.Н. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин: монография. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 80.

³⁴³ Хотя при этом известными является факты критики Трубецкими славянофильства и его акторов. Так, например, по мнению Ю.Н. Говорухи-Отрока, С.Н. Трубецкой, рассуждая на страницах «Вестника Европы» о К.Н. Леонтьеве, «желает дискредитировать Леонтьева, а с ним и всё славянофильство...». *Подробнее см.:* Говоруха-Отрок Ю.Н. Новый критик славянофильства // Славянофильство: pro et contra. 2-е изд. / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. 1056 с. (Русский Путь).

В свою очередь Е.Н. Трубецкой критикует А.С. Хомякова за излишнюю увлечённость своими философскими построениями, где последний, по мнению Евгения Николаевича, доходит даже до того, что «христианский идеал легко смешивается с чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами националистической романтики», а если говорить более конкретно – «в отождествлении вселенского и русского». *Подробнее см.:* Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва. М., 1995. Т.1. С. 69.

С другой стороны, они являются и наследниками идей В.С. Соловьева. Им свойственен универсализм его подхода, они активно используют концепт Богочеловечества, при этом они, очевидно, не разделяют филокатолических установок Соловьева, равно как им не свойственен и эзотеризм последующих софиологов.

Вместе с тем философская проблематика братьев Трубецких - в итоге - оказалась достаточно далека от славянофильской. Их в большей степени волновали проблемы личности и сознания, гносеологии и метафизики, персонализма и христианского универсализма. Кроме того, у С.Н. Трубецкого мы сталкиваемся с *секуляризацией* категории соборности, от чего его предостерегает его брат, и при этом все-таки, с свою очередь, Сергей Николаевич явно настаивает на всеобщности соборности. И в данном пункте его понимание близко к тому, которое будут развивать представители русской философии права, например С.И. Гессен или Г. Д. Гурвич. Вот как современный исследователь данной тематики М.Ю. Загирняк характеризует понимание соборности Гурвичем: «Соборность – это ситуация, в которой социальное единение достигает состояния целостности, что приводит к достижению социального и культурного идеала. Соборность в философии Гурвича является результатом развития социальных коммуникаций, при котором преодолены все несогласованности между индивидами, социальными институтами и общностями, а общество функционирует как единое целое»³⁴⁴.

Сергей Николаевич, наверное, согласился бы с подобным пониманием концепта соборности, а вот Евгений Николаевич стал бы возражать, ведь, согласно его воззрениям, реализация соборного принципа возможна только в церковной ограде. Для Евгения Николаевича соборность – это продолжающаяся теофания, явление Христа в жизни Церкви, реально происходящее в Евхаристии. Такая позиция ближе к взглядам Хомякова, хотя не идентична им. Для Сергея Николаевича же соборность – общечеловеческая онтологическая категория, без которой невозможно представить человеческую личность, что, в свою очередь,

³⁴⁴ Загирняк М.Ю. Концепт соборности в философии права Г.Д. Гурвича // Философский журнал. 2022 Т. 15. № 3. С. 37.

ближе к философским установкам В.С. Соловьева. Поэтому мы можем здесь констатировать некую идейную дифференциацию в наследовании философских идей: старший из братьев, С.Н. Трубецкой, более тяготеет к позиции В.С. Соловьева, развивая при этом свою концепцию, а младший из братьев, Е.Н. Трубецкой, скажем так, позиционно – экклезиологичностью и христоцентричностью своих позиций – всё-таки ближе к наследию А.С. Хомякова. Не случайно прот. Георгий Митрофанов отмечает, что посредством идейного инструментария свойственной отечественной религиозно-философской традиции идеологемы соборности в «онтологии Е.Н. Трубецкого утверждается призванная её религиозно завершить православная экклезиология»³⁴⁵. Но этот решающий выбор Трубецкого-младшего – «путь стяжания более глубокого понимания православной России» – был детерминирован «катастрофическими событиями»³⁴⁶ начала XX века.

Таким образом, рецепция В.С. Соловьевым и братьями Трубецкими категории «соборность» и введение ее в метафизику всеединства имела важные последствия. Как пишет нижегородский исследователь Л.Е. Шапошников, С.Н. Трубецкой «завершает первый этап в разработке темы соборности в русской философии», потому как во многом «благодаря его трудам она получает определенную законченность, окончательно приобретая философский статус», в результате чего «соборность становится... важным онтологическим, гносеологическим и историософическим элементом русской философии»³⁴⁷. Теперь же, с опубликованием дневников О.Н. Трубецкой, касающихся философской переписки её братьев-философов, мы можем сделать вывод, что позиция С.Н. Трубецкого формировалась в том числе в философской переписке с его братом Евгением. Поэтому можно с уверенностью сказать, что оба брата,

³⁴⁵ Митрофанов Ю.Н. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин: монография. СПб.: Изд-в СПбПДА, 2018. С. 79.

³⁴⁶ Гаврилов И.Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 3 (15). С.79–104. С. 101.

³⁴⁷ Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 58.

рецепируя учение о соборности как один из важных отечественных философских концептов, участвовали в окончательном оформлении учения о соборности как философской доктрины.

Обратим внимание на исторический срок, в течение которого происходит этот важный для русской философии процесс, – он занимает всего около пятидесяти лет. Подобная интенсивность, на наш взгляд, объясняется тем, что соборность как один из принципов жизни, как критерий истины была важной составной частью отечественной традиции. Эта ситуация создавала благоприятные условия для философской рефлексии над этим феноменом, о чем более подробно мы будем говорить в следующей главе настоящего исследования.

ГЛАВА 3. СОФИЙНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ: РАЗВИТИЕ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

3.1. Место учения о соборности в религиозно-философских взглядах П.А. Флоренского

Павел Александрович Флоренский – еще один выдающийся отечественный философ и богослов XX века, чье религиозно-философское творчество заслуживает внимания в рамках нашего исследования историко-философского становления категории соборности, понимаемой как «единство во множестве». Тема соборности рассматривается нами в религиозно-философском творчестве Флоренского³⁴⁸ как представителя философии «всеединства», главным идеологом которой был В.С. Соловьев, о развитии идей соборности в творчестве которого мы говорили выше.

В целом, как мы показали ранее, его концепция «положительного всеединства» как некоей антиномии «отрицательного единства», исключающего всякую «множественность», близка соборной феноменологии Хомякова. Однако сам Соловьев несправедливо, на наш взгляд, поставил трагедию разделения церквей в 1054 году в вину именно восточному христианству и в лице Русской православной церкви призывал его «загладить грех церковного разделения» и «воздать должное власти первосвященнической»³⁴⁹, то есть папы Римского. Данные слова были сказаны Соловьевым в приветственном письме епископу Штроссмайеру по случаю Римо-Католического праздника – Дня непорочного зачатия Пресвятой Девы в 1885 году. В этом же письме Штроссмайеру его «сын и покорный слуга» Соловьев пишет о «радости при мысли, что имеет такого руководителя», которого, к слову, другой отечественный мыслитель и идейный

³⁴⁸ См. также публикацию автора: Лебедев И.А. Учение П.А. Флоренского о Софии как отражение его соборных интуиций / И.А. Лебедев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии 2020. Том 21, вып. 1. С. 105–111.

³⁴⁹ Соловьев В.С. Епископу Штроссмайеру // В.С. Соловьев. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 434.

визави Соловьева – Ю.Н. Говоруха-Отрок – именуется «главным агентом по окатоличиванию славянского мира»³⁵⁰.

Как мы видим, Соловьев, с точки зрения славянофильства, сам в какой-то момент отдал предпочтение «отрицательному единству» исключительной власти авторитета римского первосвященника, подменяющей, по справедливому замечанию Хомякова, подлинную соборность, о чем мы уже говорили выше. Теперь же постараемся рассмотреть, как воспринял и развил идеи Соловьева в своем творчестве наследник его идей П.А. Флоренский.

Несомненно, становление П.А. Флоренского как богослова и философа происходило под влиянием не только идей В.С. Соловьева, но и идей славянофилов, в том числе их установок о соборности. Со славянофилами (в лице прежде всего А.С. Хомякова) у мыслителя были созвучные позиции по отношению к инославию, по отношению к определению роли и места православия в становлении национального самосознания русского народа. Как отмечает профессор Л.Е. Шапошников, славянофильская концепция соборности как «единства во множестве» нашла в сочинениях Флоренского «реальное воплощение, идеальные черты в его образе стали наглядно-конкретными»³⁵¹.

Известно, что главному идеологу славянофильства Флоренский посвятил обширную статью «Около Хомякова»³⁵². Заглавие данной статьи может навести читателя на мысль о том, что философ и богослов в некоторой степени благоговеет перед гением Алексея Степановича, находясь «около» его творчества, *не смея* нарушить «благородство его личности и безупречную честность его мысли»³⁵³. Однако отношение Флоренского к Хомякову, на наш взгляд, было весьма сложным и не может быть оценено лишь в категориях «за» и «против».

³⁵⁰ Говоруха-Отрок Ю.Н. Владимир Соловьев и папа [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir_solovjev_i_papa/.html (дата обращения: 19.01.2017).

³⁵¹ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 213.

³⁵² См.: Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 278–336.

³⁵³ Там же. С. 279.

Итак, Флоренский, с одной стороны, в вышеназванной статье вовсе не сомневается в уме, талантах, чистоте личности и бескорыстии намерений Хомякова, признавая, что он «весь есть мысль о Церкви»³⁵⁴.

С другой стороны, эту хомяковскую «мысль о Церкви» П.А. Флоренский оценивает, скорее, отрицательно. Один из главных вопросов, который ставит Флоренский в этом сочинении, есть проблема «церковности самого Хомякова». «Что такое Хомяков? – спрашивает мыслитель. – Учитель Церкви или родоначальник утонченного русского социализма? Основал ли он новую школу богословия, наконец, воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его – утонченный рационализм, «гегельянство», система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности?»³⁵⁵. Интересно, что, анализируя статью Флоренского, мы можем сделать вывод о том, что предыдущие его вопросы были, скорее, риторическими и что сам он придерживался негативных для Хомякова ответов на них.

Данная статья Флоренского, по мнению другого отечественного философа, Н.А. Бердяева, явилась «настоящим скандалом в православном славянофильском лагере», так как в ней автор – «учитель Церкви *неославянофилов*, глава и вдохновитель московского кружка возродителей православия совершил акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов – Хомякова»³⁵⁶. Более того, Флоренский в своей статье не только отрекся от Хомякова, но и, обвинив последнего в «немецком имманентизме»³⁵⁷, признал его идеи опасными по своим последствиям для православия.

Интересно, что многие соратники и друзья Флоренского, в отличие от него самого, относились к религиозно-философскому наследию Хомякова более

³⁵⁴ Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 286–287.

³⁵⁵ Там же. С. 289.

³⁵⁶ Бердяев Н.А. Хомяков и свящ. Флоренский // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 567.

³⁵⁷ Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 294–297.

положительно. Так, С.И. Фудель в свое время писал, что выход статьи Флоренского «Около Хомякова» «вызвал большое огорчение» в близком кругу его общения. А М.А. Новоселов (бывший «толстовец», впоследствии богослов, епископ и священномученик, инициатор религиозно-философского общества – московского «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви», куда, к слову сказать, входил и сам Флоренский. – Л.И.) сразу же отправился к нему домой в Сергиев-Посад в надежде переубедить, представив самому Павлу Александровичу его «римско-магический уклон». «И вот, – говорил Новоселов, – в конце концов, о. Павел поник головой и согласился с ним и при этом сказал: “Я больше не буду заниматься богословием”»³⁵⁸. Этот факт, приведенный Фуделем, еще раз доказывает противоречивость в отношении Флоренского к религиозно-философскому наследию А.С. Хомякова.

Таким образом, Павел Александрович, с одной стороны, старался подчеркивать свою органическую связь с А.С. Хомяковым и его единомышленниками, отмечая, к примеру, что идеи другого его фундаментального труда – «Столп и утверждение Истины» – несут в себе «значительное *сродство* с теоретическими идеями славянофильства»³⁵⁹; с другой – анализируя религиозно-философские идеи Хомякова, он абсолютно, на наш взгляд, несправедливо иногда видел в Алексее Степановиче лишь замаскированного социалиста и протестанта, обнаружив в богословском творчестве основоположника славянофильства греховное «самоутверждение человеческого “Я”». С последним утверждением Флоренского мы не можем согласиться.

Однако, несмотря на некоторую обозначенную выше антиномичность в оценках Флоренским религиозно-философского наследия А.С. Хомякова, мы можем однозначно утверждать, что славянофильская философия – учение о соборности как о «единстве во множестве» – нашла свое отражение в творчестве ученого XX века.

³⁵⁸ Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 106.

³⁵⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 608.

В религиозно-философском наследии Флоренского нет работ, специально посвященных рассмотрению категории соборности как «единства во множестве». Поэтому для подтверждения нашей гипотезы мы обратимся к некоторым идеям Флоренского, в которых, как нам кажется, его соборные интуиции были наиболее ярко выражены. Это, во-первых, софиология Флоренского; во-вторых, учение о желаемом государственном устройстве в будущем; в-третьих, его размышления о соотношении единичного и общего, которое мы обозначим как дихотомия «я-мы». Теперь поговорим об этих трех выделенных нами аспектах более подробно.

Учение о Софии Флоренского содержится в основном в его труде «Столп и утверждение Истины». Эта книга, написанная на основе магистерской диссертацией мыслителя, по мнению известного исследователя русской религиозной философии В.В. Зеньковского, «обратила на себя всеобщее внимание богатством содержания, смелым исповеданием некоторых идей», одновременно «возбуждавших интерес и сомнение в их ортодоксальности». И все это при явной, как отмечает Зеньковский, «претенциозности автора, излагавшего *свои* идеи не от имени своего, а как выражение церковной незыблемой истины»³⁶⁰.

Также общеизвестно, что учение о Софии не было плодом самостоятельных религиозно-философских исканий Флоренского, – в этом вопросе он был лишь наследником философии «всеединства» и софиологии В.С. Соловьева. Однако сам Флоренский находит недостатки, «неясности» в учении Соловьева о Софии, приписывая ему приверженность «рационалистической традиции», и в итоге признается, что берет определение Владимира Сергеевича «лишь формально, вовсе не вкладывая в него Соловьевского истолкования», доказательством чему служит «наше (Флоренского – *Л.И.*) сочинение, стоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева»³⁶¹. И здесь мы не можем не согласиться с профессором Шапошниковым, который, сравнивая софиологию Соловьева и Флоренского, пишет: «Для Флоренского совершенно ясно, что Соловьев окрашивает идею Софии резко пантеистическими тонами, но такое её

³⁶⁰ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 823.

³⁶¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 612.

понимание не является православным. Однако сама идея «божественной премудрости» для него «не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего»³⁶².

Теперь обратимся непосредственно к рассмотрению софиологии Флоренского с точки зрения рассматриваемой нами темы соборности как «единства во множестве».

Для начала следует сделать важное замечание: софиология Флоренского, на наш взгляд, отражает его соборные интуиции только в контексте его триадологии. «София», с точки зрения мыслителя, есть «первое и тончайшее произведение» деятельности Бога, стоящее «как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварною пассивностью», она есть «результат божественного творчества» и «неотделима от божественного света», и имеет поэтому три направления «движения»: во-первых, «созерцаемая от Бога по направлению в ничто» (то самое «ничто», из которого Бог, согласно библейскому сказанию, сотворил мир в своей совокупности, или, лучше сказать, «ничто», которое Бог преобразовал в мироздание (см. 2 книга Маккавеев, 7, 28) – *Л.И.*); во-вторых, «созерцаемая от мира по направлению к Богу»; в-третьих, «София» осознается Флоренским «как движение около Бога»³⁶³.

В рамках исследования нас интересуют прежде всего первый и второй аспекты понимания роли Софии, которым наделил её философ: во-первых, её движение «от Бога» в мир, преобразованный из «ничего», и, во-вторых, «от мира по направлению к Богу». Теперь разъясним нашу мысль.

Как мы говорили ранее, Троическое бытие есть идеал соборности. Об этом же говорит и Флоренский, упоминая что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях», где «число «три» – имманентно Истине, внутренне неотделимо от нее», потому что «*только* в единстве Трех каждая ипостась получает абсолютное утверждение, устанавливающее её как таковую», а «вне Трех нет ни одной, нет

³⁶² Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 224.

³⁶³ Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 314–315.

Субъекта Истины»³⁶⁴. Далее мыслитель проводит интересную мысль о том, что «ипостасей может быть и больше трех, – через принятие новых ипостасей в недра Троической жизни», но на них не держится «Субъект Истины», поэтому «их нельзя называть ипостасями в собственном смысле». Но они нужны для того, чтобы, как ни странно, «внести прядок»³⁶⁵. Вот что Флоренский пишет: «В абсолютном единстве Трех нет «порядка», нет последовательности. В трех ипостасях каждая – непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредованно третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство. Но всякая *четвертая* ипостась вносит в отношение к себе первых трех тот или иной порядок и, значит, собою ставит ипостаси в неодинаковую деятельность по отношению к себе, как ипостаси четвертой»³⁶⁶. Таким образом, философ и богослов вопреки православной триадологии смело приписывает Троичному бытию странную обусловленность «четвертой ипостасью», которую он впоследствии назовет «Софией», «Премудростью Божией». С такой триадологией Флоренского мы не можем согласиться, однако данные рассуждения нам интересны прежде всего с точки зрения его соборных интуиций.

Итак, из приведенных выше рассуждений Павла Александровича, мы можем сделать вывод о том, что, во-первых, Троица – Истина; а во-вторых, Троица несет в себе потенциальную возможность интерполировать в себя «четвертую ипостась». И здесь мы должны вспомнить об уже упоминаемых выше первом и втором аспектах деятельности Софии, а именно её движении «от Бога» и «от мира по направлению к Богу». Это важно, поскольку Флоренский пишет, что с помощью Софии «тварь входит в общение» с соборным единством Троицы, аутентичной, по Флоренскому, «Истине». Способ этого вхождения в соборный образ Святой Троицы есть, по мнению Флоренского, дедуктивное *сообщение* Софией *творению* в её бесконечном движении «от Бога» и «к Богу»

³⁶⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 49–50.

³⁶⁵ Там же. С. 50.

³⁶⁶ Там же.

онтологически присущего Троице «множественного единства и единичной множественности, как троичность»³⁶⁷.

Иными словами, у Флоренского главная функция Софии, на наш взгляд, заключается в привнесении онтологических характеристик Троического соборного бытия в жизнь творения, особенно личности и человеческого общества. И в этих религиозно-философских рассуждениях содержатся своеобразно понятые, самостоятельно осмысленные соборные интуиции Флоренского. Он, как известно, был идеалистом, платоником, который даже в стенах Московской духовной академии во время прочтения лекции на тему «Общечеловеческие корни идеализма» назвал Платона «истинным основателем Академии», её «вдохновителем» и «ректором»³⁶⁸. Поэтому не случайно свои идеалистические воззрения он распространяет и на софиологию, когда, с одной стороны, наделяет Софию функцией посредника между идеальным и материальным, а с другой стороны, позиционирует её как результат истинной гносеологии личности, то есть основу познания индивидом внутрибожественной жизни с целью перенесения её идеального образа соборности в систему общечеловеческих ценностей. Кроме платоновского идеализма, в приведенных выше рассуждениях Флоренского можно увидеть элементы древнего учения антитринитариев-динамистов (III век), отвергнутого христианством как еретического. И Флоренскому приходилось постоянно оправдываться после подобных обвинений.

Важной темой при рассмотрении соборных интуиций Флоренского выступают также его размышления об идеальном государственном и общественном устройстве.

Говоря о государственном и общественном устройстве и развитии, Флоренский пишет, что государство «живо богатством индивидуальных, групповых, массовых проявлений», а «мудрость государственного управления – не в истреблении тех или других данностей и своеобразия», а в «реализации каждого из них», в умелом направлении их «к задачам, неактуальным

³⁶⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 594.

³⁶⁸ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. С. 145.

*индивидуальному интересу*³⁶⁹. Можно согласиться с философом, что «бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство»³⁷⁰: первый – как враг множества, второй – как враг единства, совокупности. Поэтому он пишет о преимуществах многонационального государства, отмечая, что «всякий район должен творить свои ценности, нужные всему государству», а процесс нивелирования этих возможностей «приведет к лишению великого государства смысла его существования», потому что, «когда нет великого, оно становится лишь большим»³⁷¹.

Рассуждая далее в своих сочинениях об идеальном устройстве общества и государства, Флоренский приходит к важному для себя выводу, что самым предпочтительным устройством общества является «феократический строй», то есть Богоправление при свободном подчинении Богу как «правде» каждого члена общества: теократия, являясь «принципом иерархического строя общества», организует «подлинное единство, ничем *не стесняя* свободы элементов, их деятельности», поэтому «общая черта иерархического строя – внутренняя стройность, многообразность в единстве»³⁷². И это есть «должная деятельность»³⁷³ теократического строя. Противоположным последнему строем по своим внешним и внутренним характеристикам является анархия, главные черты которой «внутренняя нестройность, *однообразность в дробности*, гармония эгоизмов», а средством единства такого анархичного общества является «*стесненность*», что, в свою очередь, ведет к «обезумению каждого члена общества, разложению индивидуальной жизни» и – в итоге – «коллективному помешательству, самоуничтожению»³⁷⁴.

Демократический принцип устройства общества также уступает теократическому, так как «политическая свобода масс есть опасный обман и

³⁶⁹ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 647–648.

³⁷⁰ Там же. С. 647.

³⁷¹ Там же. С. 652–653.

³⁷² Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 197–198.

³⁷³ Там же. С. 196.

³⁷⁴ Там же. С. 198–199.

самообман масс». Все потому, что, по мнению Флоренского, политическая деятельность в своей сущности «есть *специальность*, столь же недоступная массам, как и медицина или математика», и в силу этого не менее «опасная в руках невежд, как яд или взрывчатое вещество». Следовательно, демократический принцип вреден, так как «не дает удовлетворения никому *в частности*, вместе с тем расслабляет *целое*»³⁷⁵.

В приведенных выше рассуждениях мы видим проявление соборной диалектики Флоренского, когда он видит идеалом устройства человеческого общества не «однообразность в дробности», а «многообразность в единстве», то есть, в нашей терминологии, «единство по множестве». Другое дело, что Флоренский приходит к такому выводу: обозначенный им теократический идеал общественной жизни исторически в полной мере неосуществим по причине «любви ко злу, присущей человеку», - он станет возможен лишь в результате эсхатологического «преобразования человеческой природы»³⁷⁶. Но уже тот факт, что мыслитель отдает предпочтение «многообразию в единстве» и вообще рассуждает об этом, подтверждает влияние на него славянофильской диалектики соборности как «единства во множестве».

Теперь рассмотрим проявление соборных интуиций Павла Александровича в его размышлениях о соотношении единичного и общего, в дихотомии «я – мы».

В первую очередь подчеркнем, что для мыслителя «личность» («Я») сама по себе тоже соборна, так как «*единичные* проявления воли отдельного лица органически объединяются в *целостности* самого лица», и это «не суть простое неупорядоченное, необъединенное, некоординированное множество, а суть именно энергии одного лица, суть едино в лице и в них, в этих *многовидных* энергиях познается единая духовная мощь *лица*»³⁷⁷.

Что касается межличностных и общественных отношений, то здесь Флоренский вполне в духе евангельском полагает в основу этих отношений взаимную любовь, основанную на религиозных началах, «перерождение»

³⁷⁵ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 648–649.

³⁷⁶ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. С. 204.

³⁷⁷ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3, ч. 2. С. 23.

которых в отрицательную сторону, в свою очередь, чревато лишь «речами о любви»³⁷⁸.

В этом вопросе Флоренский полемизирует с Кантом, «хитроумным философом», «до мозга костей протестантом»³⁷⁹, главной проблемой которого, как и всего протестантизма в целом, мыслитель считал «отсутствие иерархии в духовной жизни»³⁸⁰. Поэтому для Канта «единственная осмысленная реальность – *сам он*». Отсюда и кантовское «поставление себя в безусловный центр мироздания», что, в свою очередь, «заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей *вне* его». В итоге получаются «два царства: царство субъективных мыслей и царство вне-истинных объективностей»³⁸¹. Вот такие подобные кантовским размышления о субъект-объектных взаимоотношениях, где объектом может выступать либо другая личность, либо сообщество, Флоренский категорически не приемлет. Для него главное в этом вопросе, как мы уже говорили выше, любовь, которая выступает основой соборности как «единства во множестве».

Итак, даже приведенного выше краткого анализа соборных идей Флоренского будет, на наш взгляд, достаточно, чтобы убедиться в том, что соборные интуиции были присущи религиозно-философскому творчеству мыслителя. Безусловно, эти интуиции были основаны в том числе и на идеях А.С. Хомякова и В.С. Соловьева о соборности, но были осмыслены самостоятельно, оригинально. Здесь мы согласимся с В.В. Зеньковским, который, давая оценку наследию Флоренского, пишет, что его «своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и в то же время выразить свои новые идеи. Ему мало уважения, вдумчивого внимания и смиренномудренной верности церковному богатству, – он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые»³⁸².

³⁷⁸ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 87.

³⁷⁹ Там же. С. 123.

³⁸⁰ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. С. 198.

³⁸¹ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 123.

³⁸² Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 827.

Конечно, многообразие подходов Флоренского к соборной проблематике приведенными выше темами не исчерпывается. Но нам важно было убедиться в его стремлении к построению своей религиозно-философской системы «в ритме соборности», что позволило ему стать в один ряд с выдающимися отечественными мыслителями, развивающими русскую философию как науку, и – одновременно – стать сопричастным отечественной духовной традиции, основанной преимущественно на православии.

3.2. Интерпретация соборности в религиозной философии С.Н. Булгакова: от всеединства к персонализму

С.Н. Булгаков – еще один известный отечественный философ, православный священник и богослов, который внес заметный вклад в развитие отечественного философского наследия³⁸³, в том числе соборной феноменологии.

Он прежде всего является представителем соловьевской школы всеединства³⁸⁴, прошедшим путь «от марксизма к идеализму», а затем – «от философского идеализма к религиозной философии»³⁸⁵ и персонализму. Интеллектуальное движение С.Н. Булгакова по направлению от философии к богословию, а в последующем и от всеединства к соборности обусловлено, на наш взгляд, его желанием вновь воцерковить хотя бы некоторые философски актуальные темы. Можно согласиться с Н.В. Мотрошиловой, отмечавшей, что

³⁸³ См. также нашу публикацию: Семикопов Д.В., Лебедев И.А., Аксенов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьева, протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета. [Электронное издание]. 2022. Том 10, № 1.

³⁸⁴ Например, А.Ф. Лосев пишет, что, будучи марксистом, «С.Н. Булгаков не был единомышленником Вл. Соловьева в 90-е годы», тем не менее «после кончины Вл. Соловьева» философ «решительно примкнул к той группе энергичных марксистов, которые стали принципиальными идеалистами». Более того, в 1918 году уже С.Н. Булгаков издает свое сочинение «Тихие думы», в котором «значительная часть не только посвящена Вл. Соловьеву, но и дает весьма оригинальную концепцию соловьевской философии». Подробнее см.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев; предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 485.

³⁸⁵ Валицкий А. Философия права русского либерализма / Анджей Валицкий; пер. с англ. О.В. Овчинниковой, О.Р. Пазухиной, С.Л. Чижкова, Н.А. Чистякова под науч. ред. С.Л. Чижова. М.: Мысль, 2012. С. 374.

Булгаков пишет о тех достижениях, к которым пришла философия Нового и Новейшего времени, как о «неизбывной трагедии духа, а значит, и трагедии философии», произошедшей потому, что, с одной стороны, «философия отклонилась от христианства, стала опасной ересью», а с другой – эта новая «ересь определяет характер философской системы, встраивается в цепь диалектики философской системы»³⁸⁶. Это системное поражение мировой и отечественной философии С.Н. Булгаков и пытается устранить своими построениями. Не случайно, как верно замечает авторитетный исследователь отечественной философии В.В. Зеньковский, в философских построениях С.Н. Булгакова «мы находим гораздо больше «восхождения» от космоса к Абсолюту»³⁸⁷, чем у не менее увлеченных всеединством С.Л. Франка и Л.П. Карсавина. По Булгакову, «философия неизбежно стремится к абсолютному, к всеединству – или к Божеству», рассматривая, таким образом, «единственной и универсальной проблемой – Бога и только Бога»³⁸⁸. Таким образом, мы видим, что наиболее заметное влияние на С.Н. Булгакова оказал В.С. Соловьев и его философия всеединства, ставшая, как мы показали ранее, своеобразным этапом в развитии славянофильской соборности.

С другой стороны, очевидно и прямое влияние на С.Н. Булгакова хомяковских идей. Неслучайно он, движимый религиозно-философской потребностью воцерковить философию³⁸⁹, по справедливому замечанию А. Валицкого, «изучал православие в свете идей Хомякова и развивал различные

³⁸⁶ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 202.

³⁸⁷ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 822.

³⁸⁸ Цит. по.: Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 843.

³⁸⁹ Один из современных авторов, профессор Е.В. Мочалов, говоря, к примеру, об антропологии отца Сергия, справедливо замечает, что в ней «богословие и философия не присутствуют в чистом виде», ведь у мыслителя «богословие философично, а философия имеет ярко выраженный богословский характер». Подробнее см.: Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России в XIX-XX вв. Монография. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. С. 249.

мотивы, заимствованные из его сочинений»³⁹⁰, однозначно соглашаясь с Ю.Ф. Самариним, что А.С. Хомяков – «Учитель Церкви»³⁹¹. Например, в экклезиологическом аспекте соборности, одной из центральных тем нашего исследования, С.Н. Булгаков солидаризируется с А.С. Хомяковым, когда пишет: «Душа православия есть соборность. По справедливому замечанию Хомякова, “одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры”»³⁹².

Учитывая особое внимание Булгакова и к Хомякову, и к Соловьеву, на наш взгляд, можно сделать вывод о том, что развитие идеи соборности как «единства во множестве» является в его творчестве одним из ключевых.

В рамках данной работы мы не преследуем цель всеобъемлющего исследования всей полноты тематики философских разработок Булгакова, где представлены его соборные интуиции. Нам важно лишь аргументированно показать, что соборность как «единство во множестве» находит в философском наследии мыслителя свое реальное отражение и историко-философское развитие. В связи с этим нами были выявлены основные темы, в которых, по нашему мнению, наиболее ярко представлены соборные интуиции С.Н. Булгакова. Поэтому обратимся к учению философа о всеединстве, смежном с софиологией и триадологией, а также экклезиологией. Отдельное рассмотрение каждой из этих тем на предмет наличия соборных конструкций в их составе – достаточно сложная задача в виду специфики наследия С.Н. Булгакова, где все эти заявленные нами темы тесно переплетены. Именно поэтому далее мы будем рассматривать их как смежные.

Итак, переходя к анализу раскрытия соборной тематики через идеологему всеединства в трудах С.Н. Булгакова, в первую очередь следует отметить её классическое прочтение автором. В его концепции всеединства мы видим классический идеализм, где над миром стоит Божество-Первообраз,

³⁹⁰ Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. С. 120.

³⁹¹ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 243.

³⁹² Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 84.

актуализирующийся в творении (самостях, или яйностях), а единство первого и последних и есть подлинное всеединство. Это единство Божества и творения обусловлено Софией как первоосновой множества самостей. При этом София у С.Н. Булгакова, описанная в одной из самых зрелых его работ – «Невесте Агнца», двоична, или двуедина: имеет Божественную и тварную стороны, связанные между собой.

По Булгакову, с одной стороны, существует Божественная София как «идеально-реальная жизнь Божия, Божественный мир», его «самосущее бытие, заключающее в себе всю полноту божественного бытия», которое вместе с этим «есть начало неизмеримо большее, нежели совокупность божественных идей, замысленных для творения мира»³⁹³. И здесь, как мы видим, ключевым отличием от соловьевской позиции у Булгакова является триадологический мотив, когда Триипостасный Первообраз, по сути, эмануирует³⁹⁴ все множество самостей из себя, из своей Первосущей самости посредством со-вечного себе инструментария – Божественной Софии, которая и есть «всеединство Божественного всё», и «хотя и не «ипостась», но «ипостасность»³⁹⁵. Эта «ипостасность», как мы увидим далее, занимает в философском наследии мыслителя одно из ключевых мест.

Другая сторона Софии, по мысли Булгакова, есть тварная сущность, иными словами, «освобожденность от ипостасированного бытия в Боге, без-ипостасное её бытие», тем не менее, «имеющая для себя основание в Софии Божественной, а постольку и известное тождество с нею»³⁹⁶. Тварная София есть олицетворение на земле соборности как «единства во множестве», стремящейся к подлинной, идеальной соборности, актуализирующейся в Триипостасном бытии не без участия Божественной Софии. Поэтому её, тварной Софии, онтологическими характеристиками являются *«различие в единстве, множественность в*

³⁹³ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 46.

³⁹⁴ Сергей Николаевич пишет, что «если мы исповедуем, что мир сотворен из ничего, то это в положительном смысле может означать лишь то, что Бог сотворил мир из самого Себя», но в то же время «это не означает грубого пантеистического отождествления Бога и мира, согласно которому Бог есть мир и только мир». Подробнее см.: Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 52, 54.

³⁹⁵ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 46–47.

³⁹⁶ Там же. С. 59.

связанности», что вовсе *не* является просто «фактической кучей бытийных атомов, но некоей онтологической иерархией, в которой каждый *отдельный* бытийный член находит себя в связи со всем, в конкретности соподчинения целому»³⁹⁷.

Такое разделение софийности на Божественную и тварную у Булгакова позволяет, на наш взгляд, сохранить соборную конструкцию «единства во множестве», так как, по мнению философа, «отожествление обоих образов Софии, при одновременном их различении, делает понятным, что Бог есть *и* Творец, не изменяя от этого Божественно-софийного Своего бытия и не вводя в него не-божественного или вне-божественного начала»³⁹⁸. Данный факт справедливо подметила в своем фундаментальном труде по анализу софиологии Булгакова Н.А. Ваганова: «Верно, что Бог есть София, но неверно обратное: София есть Бог»³⁹⁹. А значит, как следствие, Божество сохраняет свою Перво-самость, свои индивидуальные, ипостасные свойства, без изменения себя в субъект-субъектном взаимодействии с тварным миром самостей или, как еще говорит философ, «яйностей».

Такое субъект-субъектное взаимодействие Абсолюта и мира посредством самотворчества двуединой Софии есть становящаяся соборность, в процессе осуществления которой иногда божественное «целомудренное многоединство» атомизируется в «множественность становления». По справедливому уточнению Сергея Николаевича, такая ситуация стала возможной по причине «противоположного соборности эгоизма», ставшего «законом нашей жизни»⁴⁰⁰. То есть, по сути, перед нами вновь отсылка к пресловутому человеческому фактору, препятствующему реализации идеальных соборных установок, основанных на добродетели любви. Интересно, что здесь мы видим некое сходство идей Булгакова, например, с построениями С.Л. Франка и Л.П.

³⁹⁷ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 61.

³⁹⁸ Там же. С. 54.

³⁹⁹ Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 338.

⁴⁰⁰ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Москва: Наука, 1993. Т.1: Философия хозяйства [Текст]; Трагедия философии. С. 411.

Карсавина, описывающих антиномично двунаправленное движение каждой самости от себя к Богу и обратно ввиду наличия все того же человеческого фактора, напрямую влияющего на внутреннюю мотивацию индивида в вопросе выбора вектора этого движения.

Далее здесь, на наш взгляд, будет уместно вспомнить булгаковский «физический коммунизм бытия», а по сути – соборную конструкцию «единства во множестве», где, по мнению философа, буквально «*все* находит себя или есть *во всем*» именно таким образом, что «каждый атом мироздания связан со всей вселенной»⁴⁰¹. Данные построения философ иллюстрирует примером человеческого организма, где каждый орган, исполняя *свою* компетенцию, входит в единое тело. Этот образ вновь относит нас, как мы помним, к толкованию соборности в трудах А.С. Хомякова, а от последнего – к новозаветному образу Церкви как Тела Христова в 12-й главе 1-го послания к Коринфянам апостола Павла, то есть к одному из тех важных посылов в соборной проблематике, с которого мы начали наше исследование.

Двигаясь в русле этих рассуждений, философ приходит к осмыслению вопроса «я как многоединство», который, по мнению Сергея Николаевича, уже «давно должен был встать перед философами», - вопроса, в совершенстве, по его мнению, выраженного в христианском учении «об едином Адаме – всечеловечестве»⁴⁰². Личное прочтение Булгаковым последнего таково, что все «человечество есть не только ипостасная множественность, но и ипостасное многоединство, оно есть целокупный Адам»⁴⁰³. Наличие прилагательного «ипостасное» в данном умозаключении есть, на наш взгляд, прямая отсылка к христианской триадологии, о чем мы говорили ранее. Данная отсылка ясно свидетельствует о наличии некой постоянной печати индивидуальности, суверенности каждого субъекта в этом многоединстве, что, в свою очередь, есть классическое отражение концепции «единства во множестве»,

⁴⁰¹ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Москва: Наука, 1993. Т.1: Философия хозяйства [Текст]; Трагедия философии. С. 109.

⁴⁰² Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 410.

⁴⁰³ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 121.

актуализирующей в данном контексте в лице Адама, воплощающего в себе образ всего человечества. Потому что «Адам есть не только определенная человеческая личность, но он же есть и человеческое многоединство, вселичность, по образу единого, но триипостасного Бога. Адам, как и каждая человеческая личность в Адаме, существует не только по себе и для себя, но и вместе с другими, как член многоипостасного всеединства»⁴⁰⁴. Любопытно, что в «Свете Невечернем» Булгаков разделяет «целокупного Адама» на «ветхого Адама» и «нового Адама», подобно тому как он ранее разделил Софию-Премудрость на тварную и Божественную. Представленные два Адама единого целокупного Адама в своей сути отражают движение человеческой воли по пути восхождения к Богу или обратно, о чем мы говорили выше. «Ветхий Адам» есть «развращенное и самостное человечество», атомизированное в своей сути, лишенное истины, «существующее в смене поколений, как коллектив, а не соборность». Положительной противоположностью ему выступает «новый Адам» как «единый и универсальный всечеловек, собранное и потому соборное человечество»⁴⁰⁵. Второй Адам у мыслителя отождествлен с Церковью как с «истинным Человечеством», во главе и основании которого стоит Христос как соборная «Личность всех личностей, Ипостась всех Ипостасей»⁴⁰⁶. Здесь с очевидностью напрашивается параллель с кушитством и иранством Хомякова, о которых мы писали в первой главе. Таким образом, перед нами – булгаковский двуединый Адам как становящаяся соборность, цельность которого обусловлена синергией ветхого и нового Адамов.

Следуя за логикой С.Н. Булгакова, мы можем сделать вывод о том, что соборная двуединая «все-личность» Адама онтологически тождественна, идентична двуединству Божественной и тварной Софии как воплощению единого человечества в его перманентном поступательно-нисходящем движении, о чем мы говорили чуть ранее. Однако при таком подходе к реализации соборности, по

⁴⁰⁴ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 121.

⁴⁰⁵ Булгаков С. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т.1. Свет не вечерний. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. С. 301–302.

⁴⁰⁶ Там же. С. 302.

мнению мыслителя, важно не путаться в терминологии, чтобы не отождествить понятия «единение» и «единство», где первое есть некая полумера, способная создать лишь «секту, школу, партию», насколько сплоченную, настолько же и удаленную от подлинной соборности, так как основана она не на любви, а зачастую на тоталитаризме. Ключевое же соборное отличие единения от единства заключается в ипостасности, которая для каждой конкретной самости в её субъект-субъектных взаимоотношениях является эквивалентом его же собственного «я», которое, с одной стороны, позволяет личности осмыслить себя, а с другой – осмыслить *для себя* любое другое «я», ментально проведя эти границы. «И поэтому, – делает С.Н. Булгаков важнейший (в том числе и для нашего исследования) вывод, – соборность есть на самом деле *единство* и на самом деле *во множестве*»⁴⁰⁷, что хорошо интерпретировано эkkлезиологической эмпирией, так как именно для внутрицерковной действительности актуальна ситуация, при которой «в церковь входят *все* и в то же время она *едина*», причем любой индивид, который «*воистину* в церкви», содержит «в себе всех, сам есть вся церковь, но и обладаем всеми». При этом эkkлезия не просто приемлет всех, но и призывает к совершенствованию, к движению от ветхого к новому Адаму, от тварной Софии к Божественной, посредством культивации добродетели любви, деятельно помогая в этом становлении каждой самости через обеспечение субъект-субъектного трехмерного взаимодействия каждой отдельной личности друг с другом и с Богом.

Отсюда понятно, что церковь – «многоединое существо», так как она есть «матерь всех, и в то же время каждому дает в себе место и с ним сливается»⁴⁰⁸. Поэтому мы, безусловно, можем согласиться с профессором Л.Е. Шапошниковым, который пишет, что в данном вопросе «Булгаков разделяет мнение Хомякова о том, что соборное единение не может быть основано на

⁴⁰⁷ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 411.

⁴⁰⁸ Там же.

принуждении», но появляется лишь тогда, когда свое собственное Я «отождествляется с другим Я и любит его как самого себя»⁴⁰⁹.

Что характерно: Булгаков и в вопросе толкования реализации соборных интуиций в экклезиологии делает акцент на том, что антитезой соборности является эгоизм как противоположность добродетели любви. Поэтому для него «реальная соборность» – это еще и «кафоличность-всеобщеобязательность» в том смысле, что она представляет собой «освобождение от субъективности», позволяющее всякому индивиду стать «я соборным, т.е. истинным, быть в истине, а потому и познавать её»⁴¹⁰. На первый взгляд может показаться, что Сергей Николаевич, сказав подобное, окончательно допустил для себя переход из идеалистов-реалистов в стан крайних идеалистов, поставив главной целью жизни всякой «яйности» отказ от собственного «я» в пользу «поступенного» процесса растворения своей индивидуальности, субъективности в идеальной Самости, нивелирования себя в Боге в эсхатологической перспективе. Однако далее философ уточняет, что для него стать «я соборным» равнозначно стать полярным «я эгоистическому» и означает «не извращать своего», а сделать его пригодным «для *всякого* я или для субъекта вообще»⁴¹¹, руководствуясь принципами смирения и любви. Отсюда – обладать подлинной истинностью, по Булгакову, способен не «замкнутый в эгоистической моноипостасности» субъект, но «расширяющийся в соборном окрыленном любовью к истине ипостасном многоединстве»⁴¹². К слову, данные мысли персоналистического толка перекликаются с соборными интуициями Н.А. Бердяева, призывающего личность разомкнуться вовне на пути реализации соборности как «единства во множестве».

Что же касается эмпирической реализации экклезиологического бытия, то мы видим, что Булгаков во избежание «экклектического компромисса, ищущего

⁴⁰⁹ Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 93.

⁴¹⁰ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т.1. С. 411–412.

⁴¹¹ Там же. С. 412.

⁴¹² Там же. С. 411–412.

средины между католичеством и протестантизмом»⁴¹³, справедливо, как нам видится, проводит разделение между небесной, идеальной, экклезией и земной экклезией в её институциональном выражении в конкретно-исторических христианских церковных общинах, говоря об антиномичных в своей сути количественном (внешнем) и качественном (внутреннем) аспектах реализации соборности как «единства во множестве». Количественная характеристика соборности есть вселенскость, - она в сущности своей экуменическая, что «доселе остается характерным для римского католицизма». Напротив, «качественное определение соборности», восходящее к аристотелевскому прочтению платоновского «*общего, существующего в частных явлениях*» и, что важно, актуализирующегося не «над и прежде» предметов, «но в предметах как их основа и истина», есть, по Булгакову⁴¹⁴, «сущая в истине, причастная истине, живущая истинной жизнью Церковь»⁴¹⁵.

Далее мыслитель недвусмысленно замечает, что это онтологическое пребывание экклезии в истинности заключается «именно в единстве с целым, целокупности и целомудрии, многоединстве и всеединстве» и что конкретно в вопросе эмпирической реализации соборности как «единства во множестве» это означает то, что «каждый *отдельный* член Церкви, так же, как их совокупность, пребывает в единении с *целым* Церкви, с той «невидимой» Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу»⁴¹⁶. Данное булгаковское единение есть «расплавленность личного духа в многоединстве, я в мы, причем в этом многоединстве Церкви, Тела Христова, живет Дух Божий». В этом своем экклезиологическом аспекте соборность в отношении всякой самости выступает как духовное сверх-сознание, к которому индивид должен стремиться,

⁴¹³ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 85.

⁴¹⁴ См. также подробнее нашу публикацию: Семикопов Д.В., Лебедев И.А., Аксенов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьева, протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета. [Электронное издание]. 2022. Том 10, №. 1.

⁴¹⁵ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 86.

⁴¹⁶ Там же. С. 87.

чтобы, с одной стороны, в духовной жизни избежать «стадности как противоположного полюса соборности», а, с другой стороны, в церковной эмпирии уклониться от банального слияния в коллектив⁴¹⁷. Последнее есть соглашение, конвенция, основанные не на свободе, а на принуждении, что, как мы видим, имеет прямую отсылку к отрицательному всеединству В.С. Соловьева.

Это сверх-сознание, или качественный аспект соборности, у Булгакова, по мнению автора данной диссертации, тождественен триипостасному бытию, ведь не случайно, раскрывая православный триадологический аспект соборности, философ пишет, что Святая Троица «есть предвечная соборность Я, которое раскрывается как Ты и Онъ (еще Ты, и Ты), а также Мы», и именно в троической жизни заключается «вся полнота самораскрытия Я, его соборности»⁴¹⁸.

Поэтому далее, рассуждая в рамках заявленных - качественного и количественного - аспектов соборности, Булгаков переходит к оценке католицизма и православия. Характеристикой данной оценки может служить суждение об этом профессора Л.Е. Шапошникова, который делает важное для нашего исследования замечание о том, что критические оценки Булгаковым католицизма и протестантизма «во многом опираются на аргументы, выдвинутые А.С. Хомяковым», а главные хомяковский и булгаковский выводы о том, что западные исповедания, несмотря на внешние отличия, оба грешат рационализмом против подлинной соборности, по сути своей совпадают⁴¹⁹.

Таким образом, подводя итог параграфу, мы можем сделать однозначный вывод о том, что соборная проблематика в творчестве С.Н. Булгакова занимает одну из важнейших позиций, явившись своеобразным ключом к пониманию онтологически важных мировоззренческих позиций. Действительно, связанные с соборностью как «единством во множестве» вопросы всеединства, софиологии, экклезиологии и триадологии в религиозно-философском наследии мыслителя

⁴¹⁷ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 92-93.

⁴¹⁸ Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. Путь №5. октябрь-ноябрь 1926. С. 9-10.

⁴¹⁹ Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 97.

тесно переплетены и отражают в своей сути, как мы убедились, новый этап в развитии соборной феноменологии. София земная и София Божественная, «ветхий» Адам и «новый» Адам, экклезия реальная и идеальная, я-сознание и сверх-сознание в триадологии, количественная и качественная соборность, а в их каждом отдельно взятом групповом единстве воплощение подлинного всеединства – все это есть то специфическое в историко-философском развитии соборной феноменологии, что мы находим в творчестве мыслителя. Поэтому справедлива характеристика булгаковской соборности, данная Д.Д. Поляковым, который пишет, что она есть «своего рода закон духа и основа согласия, что позволяет выйти за рамки личностного, группового, национального и подняться до уровня всеединства, оставаясь при этом личностью, семьянином, профессионалом, человеком определенной национальности, вероисповедания»⁴²⁰, иными словами, выстроить соборную конструкцию «единства во множестве».

3.3. Понятие соборности в философии Л.П. Карсавина

Лев Платонович Карсавин – выдающийся отечественный философ, еще один представитель философии всеединства⁴²¹, чье формирование как философа проходило в том числе под влиянием славянофильских идей соборности, которые он осмыслил и развил с присущей ему оригинальностью. Так, например, классик исследований отечественной религиозной философии В.В. Зеньковский пишет, что Л.П. Карсавин также «стоит под знаком той «метафизики всеединства», которую развивал Вл. Соловьев»⁴²², хотя и всеми её идеологическими

⁴²⁰ Поляков Д.Д. Соборность как системообразующая категория философии образования о. Сергия Булгакова. Вестник русской христианской гуманитарной академии, 2009. Т. 10. Вып. 2. С. 194.

⁴²¹ С.С. Хоружий, например, пишет, что «философия Карсавина создавалась последней из систем русской метафизики всеединства». Подробнее см.: Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 8.

⁴²² Интересно, что, будучи представителем философии всеединства, Л.П. Карсавин не до конца разделял взгляды В.С. Соловьева на его главное философское детище. Более того, Карсавин критикует Соловьева за «желание «развить» учение Церкви и пополнить его новыми

преемниками «развиваемой по-разному»⁴²³. А при подробном изучении философского творчества Льва Платоновича становится очевидным тот факт, что, «кроме влияния Соловьева, у него, несомненно, сказалось влияние старых славянофилов»⁴²⁴.

Впоследствии оригинально осмысленный синтез славянофильских и соловьевских идей привел Л.П. Карсавина к евразийству, которое лично он воспринимал как культуру, идентичную православию. Как справедливо отмечает профессор Л.Е. Шапошников со ссылкой на С.С. Хоружего, «детально рассмотренная в 1923 г. в «Философии истории» концепция всеединства» Л.П. Карсавина стала «ядром философского обоснования и единой теоретической базы евразийства», став новым и, по сути, последним ярким витком в развитии последнего. Это весьма важное замечание, поскольку сам Карсавин утверждал, что «корень и душа национально-русской и евразийской культуры» кроется в православии как «религии непорочной», даже несмотря на то что сама эта культура есть пока еще «частью не христианская», но только «идущая к православию»⁴²⁵. Тем не менее, такое отношение к православной вере как к онтологической континентальной идеологеме, не могло не спровоцировать интерес к соборности как к «единству во множестве», представляющей собой, как мы уже неоднократно говорили, одну из сущностных основ православного мирозерцания.

Если же говорить об отношении Л.П. Карсавина к родоначальнику «старых славянофилов» А.С. Хомякову и его наследию, то здесь прежде всего следует отметить весьма комплиментарный тон в изложении позиции. Профессор Ю.Б. Мелих пишет, что у мыслителей были и родственные, и идейные связи.

лже-догматами», в частности «во многих отношениях подозрительной «Софиологией», которая, как мы помним, была для самого Соловьева определенным этапом развития идеи всеединства. Подробнее см.: Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. СПб.: АО «Алетейя», 1994. С. 362.

⁴²³ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 790.

⁴²⁴ Там же. С. 793

⁴²⁵ Карсавин Л.П. Ответ на статью Н.А. Бердяева об «Евразийцах» // Путь. Орган русской религиозной мысли. М., 1992. Кн. 1. С. 240.

Доподлинно известно, что мать Льва Платоновича Анна Иосифовна, урожденная Хомякова, была внучатой племянницей Алексея Степановича. А что касается связей идейных, то мы видим, что Карсавин часто делает отсылки к работам Хомякова, переводит их и сам пишет обширную статью, толкующую религиозно-философские построения последнего. Юлия Биляловна также акцентирует внимание на том, что «общими являются их интересы к немецкой романтике и к диалектике идеализма, к светскому богословию как в Германии, так и во Франции», и кроме этого «сила обоих мыслителей в их обращении к истории, оба пытаются осмыслить место в ней России»⁴²⁶.

Если же переходить к соборной феноменологии Льва Платоновича, то прежде всего следует отметить тот факт, что мыслитель достаточно часто в своих произведениях употребляет термины «соборность», «единство», «множество» и «многоединство», а также производные от них прилагательные, однако, на наш взгляд, основные его соборные интуиции были сформулированы им прежде всего в учении о всеединстве и в смежном с ним учении о «симфонической личности», а также в исследовании эkkлезиологического аспекта в связи с софиологией.

Переходя к исследованию соборных интуиций в философском наследии Л.П. Карсавина, для начала остановимся на развитии философом учений о всеединстве и «симфонической личности». Несмотря на уже имеющуюся целую плеяду талантливейших последователей соловьевского всеединства, в том числе рассмотренных нами ранее, мы можем констатировать, что карсавинский подход к этой непростой теме (согласимся с С.С. Хоружим) отличается «яркой самостоятельностью», выраженной в «целом ряде принципиально новых моментов», важнейшим из которых является то, что у Л.П. Карсавина «метафизика всеединства воспринимала и ставила во главу угла концепцию

⁴²⁶ Мелих Ю.Б. Учение о личности А.С. Хомякова и Л.П. Карсавина // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 2. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 639.

личности»⁴²⁷. Именно поэтому далее мы будем рассматривать карсавинское всеединство и учение о личности, о «симфонической личности» как единое философское построение.

Итак, в своей «Философии истории» Л.П. Карсавин, размышляя о всеединстве, христианизирует эту концепцию, перестраивая ее в христиански осмысленную философию личности, соотнесенную с доктринальными аспектами православия, где подлинной, совершенной личностью является сам Бог, Абсолют, а человек – личность в зачатке, личность несовершенная, стремящаяся к совершенству (идеальному) или нет. Данные построения вполне укладываются в логику христианской антропологии, главной дефиницией которой является утверждение, что Бог сотворил человека по своему образу и подобию, но если образ Божий дан человеку изначально, то подобие нужно стяжать. В этом суть синергии Бога и человека на пути обожения последнего. «Все бытие, – пишет Лев Платонович, – должно стать церковным, является потенциально церковным и становится церковным», а это значит, что и несовершенный по природе человек «может и должен все свое животное совершенствовать в человеческое»⁴²⁸.

Весь этот путь совершенствования, или движения к «высшему всеединому субъекту», у Карсавина разделен на моменты, среди которых он выделяет так называемые «моменты-качествования» (внутри-личностные характеристики) и «моменты-индивидуальности»⁴²⁹ (характеристики субъект-субъектного взаимодействия). «Моменты-качествования» через процесс противопоставления себя другим индивидам и, тем самым, посредством познания и осознания других «я» позволяют личности осознать себя личностью как таковой, личностью всеединой, а это, в свою очередь, есть «момент высшего всеединства»⁴³⁰, которое мы условно можем обозначить как *внутреннее всеединство* личности. А «моменты-индивидуальности» позволяют человеку путем отождествления

⁴²⁷ Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 9–10.

⁴²⁸ Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 414–415.

⁴²⁹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 70.

⁴³⁰ Там же. С. 73.

(соотнесения) персонифицировать для себя другое «я», в том числе и Абсолют, и, как следствие, сообразовать с ним *внешнее всеединство*.

Карсавин далее пишет, что взаимодействие личности с другим субъектом, например с Абсолютом или другой личностью, сначала образует так называемое двуединство, или «социальную группу», например, церковь или государство. Данное образование впоследствии само персонифицируется, то есть даже в своём множестве осознается *мною* как многоединая личность (лицо), субъект: с одной стороны, через противопоставление *мною* себя другим образованным *вне* меня социальным группам, и, с другой стороны, в процессе моего взаимодействия с ними как отдельностями. Таким образом, из множества составленных двуединств, в свою очередь, образуется многоединство, или всеединство индивидуальностей, одновременно сохраняющих свое «качествование» и производящих процесс взаимообмена личными «качествованиями» друг с другом так, что «индивидуализируемое в одной душе находится, хотя и по иному, и в другой»⁴³¹. Так, состоявшееся *внешнее всеединство* осознается познающим как отдельная личность, а составляющие это всеединство личности – как его личностные «моменты-качествования». К слову сказать, указанные построения Карсавина весьма схожи с ментальными конструкциями С.Л. Франка, в которых он раскрывает свою метафизику всеединства путем анализа трихотомии «я-ты-мы», о чем мы еще будем говорить далее, где, очевидно, «мы» есть аналог карсавинского двуединства и - далее – многоединства и всеединства как идеала.

Однако, возвращаясь к идеям Льва Платоновича, отметим, что даже несмотря на состоявшийся обмен «качествованиями» другая личность, душа остается для другого субъектом суверенным. То есть, по мнению Карсавина, личность, или «я», оказывается «не в силах изменить факты или направление чужого развития» в себе, так как для любой личности после сформированного двуединства или социальной группы «качествование» в ней другой личности тем не менее «есть *чужое* и всегда было чужим», как нечто данное мне, но что «никогда не было моим». Поэтому, заключает мыслитель, «если я «воздействую»

⁴³¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 67.

на развивающегося во мне и в себе самом другого субъекта, я знаю, что моё воздействие в результатах своих (не говоря уже об истоках его) определяется им»⁴³². То есть, иными словами, любая личность как субъект взаимодействия в процессе этого взаимодействия (противоречия, конфликта, союза) хоть и подпадает под влияние другой личности, её «качествований», в конечном итоге имеет волю и свободу остаться сама собой, сохранить свою индивидуальность. Это, по Карсавину, есть залог сохранения внутреннего *множества* в любом образующемся или уже образовавшемся объединении, единстве.

И здесь Лев Платонович, по справедливому утверждению Густава А. Веттера, приходит к одной из ключевых своих философских схем – триединству (или всеединству) личности⁴³³: каждая личность проходит стадии «первоединства, разъединения и воссоединения – три способа бытия, в силу которых личность осуществляет самое себя»⁴³⁴. Это есть, по Карсавину, триадологический аспект любой личности, согласно которому «личность является образом и подобием Пресв. Троицы»⁴³⁵. Любая личность есть «нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое» и в любой момент времени должно восприниматься «как единство множества», как имеющее «множество «выражений», «проявлений», «осуществлений»⁴³⁶ или, иначе, тех самых «моментов» или «качествований», о которых мы говорили выше. То есть, исходя из логики рассуждений Л.П. Карсавина, каждая личность как субъект соборна, так как уже в себе самой содержит некое множество своих проявлений, моментов (чувства, эмоции, добродетели, изъяны). Таким образом, у нас выстраивается следующая конструкция: соборная личность (Абсолют либо человек), взаимодействуя с другими личностями, проходя путем разрешения противоречий

⁴³² Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 68.

⁴³³ Подробнее см.: Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 227.

⁴³⁴ Густав А. Веттер. Л.П. Карсавин // «Русская религиозно-философская мысль XX века» // Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого. США, Питтсбург, 1975. С. 253.

⁴³⁵ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 228.

⁴³⁶ Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Карсавин, Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 459–460.

как внутри себя, так и при взаимодействии с другими индивидами, поступательно по восходящей выстраивает (способна выстраивать) онтологически обоснованные соборные конструкции, а именно:

- двуединство (монада с монадой, или (что то́ же) момент с моментом, или «качествование» с «качествованием», в себе; либо «я» как монада с другим «я»);
- многоединство (из обозначенных только что двуединств путем их развития, расширения);
- «в идеале же и совершенстве своих (моментов – прим. мое, *Л.И.*) – всеединство» как «совокупность разьединенных моментов»⁴³⁷, то есть, по сути, соборность как «единство во множестве».

Но мы не случайно указали, что это в итоге выстроенное всеединство есть только потенциально достижимый результат, так как может произойти обратное явление – атомизация «качествований» и распад как внешнего, так и внутреннего всеединства для личности. Ведь последняя, по Карсавину, «будучи несовершенною, предстает как вечное саморазьединение или самораспределение и как непреодолимость её разьединенности и в её воссоединении», в каждый момент времени являясь, таким образом, «несовершенным единством несовершенного множества»⁴³⁸. И именно этим несовершенством обусловлена, с одной стороны, борьба «качествований», моментов внутри личности, с другой – борьба (неприятие) одной личностью другого индивида и его «качествований». Поэтому для осуществления подлинного всеединства соборности личность должна стать «симфонической», или социальной.

Симфоническая личность, согласно умозаключениям Л.П. Карсавина, есть «двуединство личности с инобытием»⁴³⁹. Любое внешнее бытие для личности есть инобытие, однако самое высшее (подлинное) инобытие, которое человек может познать, дано ему только в бытии Триипостасного Божества и Логоса, которое, в

⁴³⁷ Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Карсавин, Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 460.

⁴³⁸ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 226.

⁴³⁹ Там же. С. 230.

свою очередь, представляет собой «инобытный личности мир в подлиннике»⁴⁴⁰. Познавая Триипостасное и Логосное бытие как подлинное, личность до *известного* предела, как мы говорили выше, «качествует его качеством», преодолевая таким образом свое несовершенство и раскрывая лучшие *свои* «качества». Как следствие, личность в субъект-субъектном взаимодействии с инобытием и его «качествами», что логично, «в них себя раскрывает, и их из себя производит»⁴⁴¹, то есть отражает инобытие в самой себе. Апогеем данных взаимоотношений, согласно Карсавину, должно стать «полное единство мое с инобытием», где «инобытие отдает себя мне, а я отдаю себя инобытию». Но единство - это не как слияние или смешение до невозвратности личностного, а как «сфера наших «общих качестваний»⁴⁴², взаимно детерминируемая – от крайней разделенности до единства – и личностью, и инобытием как субъектами. Таким образом, личность, проявляя волеие в своем взаимодействии с Абсолютом, Богом, в любой момент истории разнонаправленно (туда - сюда) движется по направлению от себя несовершенной к себе «симфонической», проходя иногда неоднократно (в силу своей онтологической несовершенности) те самые три состояния первоединства, разъединения и воссоединения с инобытием, о которых мы говорили ранее. При этом вовсе не обязательно случается, пишет Лев Платонович, чтобы и личность, и инобытие в двуединстве «симфонической» личности «достигали равного самораскрытия, находились на одном и том же уровне развития и (относительного) совершенства»⁴⁴³, так как это есть процесс индивидуальный, обусловленный первородным грехом. В таком случае менее раскрывшая себя личность – «потенциальная или зачаточная» – однозначно «как личность действительная еще или уже не существует», но, что важно, «не перестает быть субъектом “общих качестваний”»⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 313.

⁴⁴¹ Там же. С. 313-314.

⁴⁴² Там же. С. 315.

⁴⁴³ Там же. С. 318.

⁴⁴⁴ Там же.

Подводя некий итог своим построениям о всеединстве и «симфонической» личности, Л.П. Карсавин делает важное для нашего исследования заключение: «на деле «двумоментность» симфонической личности – явление довольно редкое, и, как правило, она не двуедина, а *многоедина*»⁴⁴⁵, чему хороший пример – «*единый* в своем времени и пространстве мир», который «не может без *личного бытия*» и который – «несомненно – симфоническая всеединая личность или *иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных*»⁴⁴⁶. Самой высокоприсутствующей личностью в таком мире может быть «Триипостасное Божество, через ипостась Логоса причастуемое тварным»: такой мир есть «теофания», то есть «мир совершенный, как всеединая симфоническая и социальная личность», которая «отражает в себе и в каждом своем моменте личности Триипостасную Сущность»⁴⁴⁷.

Резюмируя, следует, прежде всего, заострить внимание на том, что карсавинское подлинное всеединство, или соборность как «единство во множестве», достигается только «симфоническими» личностями, достигшими теофании, то есть подлинного единства с высшим инобытием – Триипостасным и Логосным бытием – и, как следствие, друг с другом. Безусловно, в приведенных выше рассуждениях Л.П. Карсавина, по справедливому замечанию профессора Ю.Б. Мелих, представлено «домысливание, развитие идей Хомякова»⁴⁴⁸. Действительно, «раскрытие и определение личности Логосом через развитие его содержания в диалектике единого и многого, общего и особенного объясняют предпочтение Карсавиным и Хомяковым (у которого также второе Лицо

⁴⁴⁵ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 318.

⁴⁴⁶ Там же. С. 318-319.

⁴⁴⁷ Там же. С. 320.

⁴⁴⁸ Мелих Ю.Б. Учение о личности А.С. Хомякова и Л.П. Карсавина // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 2. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 639–640.

Личности – это Логос) единства много-образия в социальной (или «симфонической» – прим. мое, *Л.И.*) личности как высшей»⁴⁴⁹.

Итак, в охарактеризованной нами карсавинской диалектике всеединства и смежной с ней философии «симфонической личности», на наш взгляд, действительно представлены рассуждения о соборности как «единстве во множестве», где каждая отдельно взятая личность, взаимодействуя с другим субъектом, составляет сначала двуединство и затем, включая в это взаимодействие другие субъекты, – многоединство, то есть «единство во множестве».

Переходя к рассмотрению эклизиологического аспекта соборной феноменологии Карсавина, отметим прежде всего, что, строя свое учение о Церкви как субъекте подлинного, естественного развертывания соборных конструкций, Карсавин иногда слово в слово повторяет эклизиологические определения А.С. Хомякова. Это неслучайно, ведь «именно А.С. Хомяков с необычайной ясностью и действенностью выдвинул и с несокрушимой диалектической силой развил учение о единстве Церкви, не позволяющее разрывать догму и жизнь»⁴⁵⁰. «Жизнь» в данном случае можно трактовать как то новозаветное множество, многообразие верующих, составивших церковное сообщество, а «догма» – та ментальная основа, которая обеспечивает единство всех в церковной ограде. То есть, по сути, Карсавин, интерпретируя наследие Хомякова, рассуждает о «единстве во множестве».

В этой связи важно отметить, что Лев Платонович в своих трудах уделяет достаточно большое внимание эклизиологическому аспекту жизни именно как мировоззренческому. После А.С. Хомякова мало кто из отечественных философов, рассмотренных нами ранее в диссертации, в своих соборных интуициях уделял столько внимания еkkлeзии, ее соборному устройству.

⁴⁴⁹ Мелих Ю.Б. Учение о личности А.С. Хомякова и Л.П. Карсавина // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 2. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 644.

⁴⁵⁰ Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. СПб.: АО «Алетейя», 1994. С. 361.

Зачастую они исследовали церковь лишь как готовый субъект, единицу, монаду в тех или иных субъект-субъектных взаимоотношениях, в той или иной степени соборных, как то: личность, государство или общество. В этом, на наш взгляд, заключается, с одной стороны, существенное развитие идей отечественной философии и, с другой стороны, явное отличие Карсавина как философа. Подтверждение этому можно найти у Н.О. Лосского, который, исследовав труды Карсавина, пишет, что кафоличность церкви, по Карсавину, «есть не вселенскость, а соборность», которую можно трактовать как «единое по всему и во всем», т.е. любовно согласованное *единство многих* выражений истины»⁴⁵¹.

Итак, одним из вариантов описанной нами выше «теофании» как «симфонической всеединой личности» у Карсавина является подлинно соборная Церковь, которая способна достичь этого статуса лишь в связке с Триипостасным и Логосным бытием. Мыслитель в данных рассуждениях чужд крайностей и удерживает от них своих читателей: «Соборное» (кафолическое), – пишет он, – не может быть выражено и утверждено *ни* каким-нибудь отдельным человеком, *ни*, хотя бы и самым многочисленным собором, который может быть и «разбойничьим», но только Богочеловеком Иисусом Христом и соборным или кафолическим единством Его Церкви»⁴⁵². Поэтому очевидно, что для Карсавина соборность первична, ибо «соборы» – от «соборности», а не наоборот»⁴⁵³. Кроме указанной выше триадологической взаимообусловленности, «кафолична или «соборна» только такая Церковь, которая «едина по всему и во всем», поскольку «её Истина вовсе не есть истина отвлеченная, но есть истина, *каждым* творением, *каждым* человеком постигаемая и осуществляемая *сообразно* его природе, выражающаяся по особому в его Церковью же *усовершенной* природе»⁴⁵⁴.

То есть перед нами вновь классический карсавинский субъект-субъектный индивидуально обусловленный взаимообмен «качествованиями» между

⁴⁵¹ Лосский Н.О. Лев Платонович Карсавин // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж–Нью-Йорк: II, III, 1979. № 104–105. С. 264.

⁴⁵² Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 407.

⁴⁵³ Там же.

⁴⁵⁴ Там же.

индивидуумами в рамках перманентно формирующихся двуединостей, а именно: «Бог-личность», «личность-личность», – которые образуют сначала поместные (национальные) церкви, а далее (по восходящей)⁴⁵⁵ многоединую соборную церковь-личность как основанную на любви «сферу общих качественностей», или «симфоническую всеединую личность». Ведь не случайно Карсавин пишет, что «Истина Церкви едина, как любовная согласованность или симфония всех её индивидуальных выражений, как – в идеале и совершенном бытии – их всеединство»⁴⁵⁶.

Тем не менее, Л.П. Карсавин осознает некую амбивалентность выстроенных им конструкций эклезиологического соборного устройства, и, в этом вопросе возвращая нас в рамки дихотомии «идеальное-реальное (несовершенное)» или «свободное-необходимое», он пишет о некоем отличии «эмпирической актуализации Церкви» от её «сверхэмпирической полноты»⁴⁵⁷, справедливо отмечая, что «видимая Церковь – только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое» по своей природе. Несмотря на то что «полнота церкви дана только в инобытии», тем не менее, эмпирическое развитие «видимой Церкви», движение от церкви потенциально-соборной к актуально-соборной⁴⁵⁸ нами «должно пониматься как *становящееся* всеединство», которое, в свою очередь, «должно быть *единством* многих индивидуализаций»⁴⁵⁹.

Очевидно, что Лев Платонович рассуждает в духе соборности как «единства во множестве». Анализируя высказывания мыслителя, мы можем сделать вывод о том, что, по его мнению, между идеальным образом «сверхэмпирической церкви», её «платоновской идеей» и реальным воплощением, актуализацией последней в истории, не всегда можно поставить знак равенства. Причиной этого,

⁴⁵⁵ Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 409–410.

⁴⁵⁶ Там же. С. 407.

⁴⁵⁷ Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 540.

⁴⁵⁸ Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 387.

⁴⁵⁹ Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 540–541.

как мы уже отмечали, объективно является утвержденный факт онтологической греховности человеческой природы, которая, обладая еще и свободой выбора, не всегда принимает решения, соразмерные откровению Абсолюта. И вновь мы видим указание на тот самый «человеческий фактор», на который принято делать поправки во многих сферах человеческой жизни.

Это и есть то самое карсавинское долженствующее быть «внутреннее противоречие»⁴⁶⁰, через которое «соборность как сущность проявляется противоречиво в светской социальности»⁴⁶¹, которое еще иногда проявляется как церковно-светское двуединство, так как к её (социальности) реализации зачастую подключается государство как отдельно взятая монада монад (лиц). Это церковно-светское двуединство (а по сути – многоединство), в свою очередь состоящее из двуединств «личность-церковь» и «личность-государство», иногда само по себе находилось в состоянии противоречия. Об этом, например, толкуя умозаключения Л.П. Карсавина, справедливо пишет Н.М. Зернов. Он отмечает, что в известных исторических реалиях государство «смотрело на Церковь с подозрением и в корне пресекало все проявления её инициативы» просто потому, что «соборная традиция Восточного Православия и формализм онемеченного имперского управления взаимно подрывали друг друга; они не имели общей почвы для сотрудничества», поскольку «церковь обладала духом соборности, которому не было места в бюрократической системе государства»⁴⁶².

Тем не менее, важная для нас мысль Карсавина заключается в том, что «видимая церковь», Церковь-личность, как и любая личность в целом, кроме Абсолюта как Первоначала всего, *изменчива* и она стремится к воплощению своего «сверхэмпирического» *неизменчивого идеала* в истории, несмотря на то что человеческий фактор, присущий исторической церкви, может подавлять или, напротив, поддерживать это стремление соответствовать идеалу в эмпирии, в том

⁴⁶⁰ Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 442.

⁴⁶¹ Тонковидова А.В. Диалектика соборности и государственности в работах С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2020. №4. С. 78.

⁴⁶² Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1974. С. 55-56.

числе и в стремлении к идеальному воплощению в исторической церкви одного из её онтологических принципов – принципа соборности как «единства во множестве», основанного на идеальном примере Святой Троицы и, более того, возможного только в связке с Триипостасным и Логосным бытием.

Помочь церкви-личности в её стремлении к сверхэмпирическому неизменчивому идеалу, то есть на пути к актуализации себя как симфонической всеединой (соборной) личности через Триипостасно и Логосно обусловленное двуединство Божества и человечества, своим примером спешит София-Церковь, которая у Л.П. Карсавина есть «усовершенное и любовью обращенное ко Христу человечество», имеющее конкретно-земную «индивидуализацию – Деву Марию, Богородицу»⁴⁶³. Иными словами, Богородица как София-Церковь у философа представляет собой пример акцентированно направленной к Богу личности, преодолевшей таким образом свое онтологическое несовершенство, первородную падшесть, волюнтаристски свободно отказавшейся от своих отрицательных «моментов-качествований», детерминирующих в ней движение «от Бога» обратно к себе несовершенной. То есть по сути София-Церковь есть лично-совершенный субъект, нивелировавший в себе три карсавинские стадии развития личности: первоединства, разъединения и воссоединения, – сведя их лишь к одномоментно-сущим первоединству в себе самой и двуединству с Абсолютом. Это важная сторона раскрытия природы Софии, которая, на наш взгляд, вполне укладывается в приведенную выше логику соборных построений.

Таким образом, нам удалось показать, что соборная феноменология представлена в трудах Л.П. Карсавина весьма обширно и, что не менее важно, оригинально. Во всех выявленных аспектах – в учении о всеединстве и в смежном с ним учении о «симфонической личности», а также в исследовании эkkлeзиологического аспекта в сочетании с софиологией – у Льва Платоновича, как мы убедились выше, лейтмотивом представлено учение о соборности как о «единстве во множестве». Поэтому рассмотрение наследия Л.П. Карсавина в

⁴⁶³ Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 538.

рамках нашей диссертации представляется весьма оправданным с точки зрения раскрытия акцентов историко-философского процесса становления и развития проблематики соборности как «единства во множестве».

3.4. Соборность как «единство во множестве» в идейном наследии С.Л. Франка

Далее мы рассмотрим раскрытие соборной проблематики в трудах известного отечественного философа Семёна Людвиговича Франка⁴⁶⁴, который в ряду анализируемых нами персоналий также является представителем философии всеединства⁴⁶⁵ и одновременно является и творческим наследником, носителем и продолжателем славянофильской идеи соборности, потому что, как мы убедились выше, соловьевская идея всеединства воспринимает, продолжает и развивает проблематику соборности как «единства во множестве», раскрытую славянофилами во главе с А.С. Хомяковым.

С данным утверждением согласна современный исследователь русской философии, доктор философских наук, профессор П.П. Гайденко, которая пишет, что философское наследие С.Л. Франка, одним из ключевых направлений которого является абсолютный или мистический реализм, «органично вырастает из традиции русской религиозной философии, восходящей к славянофилам и в последней четверти XIX века получающей новое развитие в творчестве Владимира Сергеевича Соловьева», а соловьевское всеединство, по ее авторитетному мнению, есть, в свою очередь, «отправной пункт»⁴⁶⁶ философских построений С.Л. Франка.

⁴⁶⁴ См. также: Лебедев И., иерей. Онтологический статус соборности и её значение для общества // Духовно-нравственное состояние общества и православие: XXII Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2013. С. 132–138.

⁴⁶⁵ В.В. Зеньковский пишет, что «термин «Всеединство», кажется, создал сам Соловьев (так утверждает, по крайней мере, С.Л. Франк, сам один из виднейших представителей метафизики всеединства)». Подробнее см.: Зеньковский В.В. Идея всеединства Владимира Соловьева // Православная мысль. №10. Париж, 1955. С. 47.

⁴⁶⁶ Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л.Франка. Вопросы философии. 1999. N5. С. 114–150. С. 118.

В самом отношении философа к славянофильству и его наследию можно увидеть некоторое развитие: от положительного к умеренно критическому. Но эта умеренная критика Франком славянофильства, как нам кажется, адресована не столько славянофильству, сколько наследникам его идей, внесшим *свой* вклад в их развитие. По словам самого Франка, он видел в славянофильстве «теорию национальной миссии России», а также «выражение пробудившегося русского национального сознания», которое ни в коем случае *нельзя* отождествлять с «грубым национализмом», к которому оно, это «пробудившееся русское национальное сознание», несколько «позже пришло»⁴⁶⁷. Главную же ошибку славянофильства, которое начиналось «с глубочайшей духовной свободы», Франк видит в «принципиальном уравнении религиозного с историко-эмпирическими формами», что, в свою очередь, через «ряд непосредственных последователей (преемников) – Самарин, братья Аксаковы», привело к «вырождению в слепой консерватизм»⁴⁶⁸. Сам же родоначальник славянофильства А.С. Хомяков для Франка – «блестящий оратор и писатель, энциклопедически образованный человек, блестящий диалектик, ортодокс»⁴⁶⁹.

Переходя к рассмотрению соборной проблематики в наследии С.Л. Франка, следует подчеркнуть: лейтмотивом всей его философии, «от первых до последних его произведений», по авторитетному замечанию доктора философских наук, профессора Н.В. Мотрошиловой, «всегда оставалась идея Бытия как сверхрационального всеединства»⁴⁷⁰. Поэтому и разработка темы соборности как «единства во множестве» в философском творчестве Франка носит этот бытийный, онтологический характер и представлена, на наш взгляд, в

⁴⁶⁷ Цит. по: Власенко А.И. Неопубликованный автограф С.Л. Франка: «Славянофилы – Киреевский и Хомяков» // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 2. / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 539.

⁴⁶⁸ Цит. по: там же. С. 540.

⁴⁶⁹ Цит. по: там же. С. 539.

⁴⁷⁰ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 325.

основном в двух аспектах⁴⁷¹: в учении о всеединстве и в осмыслении трихотомии «я-ты-мы», которая, в свою очередь, является своеобразным развитием концепции всеединства.

Свое учение о всеединстве Франк развивает через осмысление основ общественной жизни и тех идеологем, которые к этим основам приложимы и которые их формируют. Эти мысли он излагает по большей части в «Духовных основах общества» (1930 год) – одном из фундаментальных своих трудов, написанных в период философской зрелости. В данном произведении мыслителя, по справедливому замечанию Н.О. Лосского, представлена целая «программа социальной философии», где «особенно ценной» является позиция Франка, отстаивающего «двойственность общества», наличие в нем «внешнего и внутреннего слоев» – «соборности и внешней общественности»⁴⁷².

Итак, в названном труде Семён Людвигович Франк призывает актуализировать общественную жизнь «во всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы»⁴⁷³, то есть инкорпорировать божественное и человеческое, трансцендентное и имманентное, мистическое и реальное, чтобы повысить статус общественного объединения с уровня внешней общественности до уровня соборности. И соборность, как мы увидим, понимается им именно как «единство во множестве».

Философ пишет о внешней общественности как об «утопии земного рая» (как о насаждении Царства Божьего на земле), которая не считается с основным, «онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы», иными словами, не учитывает последствия первородного греха как сущностного

⁴⁷¹ Некоторые исследователи, например Мотрошилова Н.В., выделяют три аспекта, раскрывающих соборную феноменологию С.Л.Франка: брачно-семейное единство, религиозная жизнь как связь Бога и человека и любое объединение множества людей. Однако, на наш взгляд, в рамках нашего исследования данные аспекты развития идей соборности в творчестве С.Л. Франка можно свести к двум, представленным в тексте диссертации. Подробнее см.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 358.

⁴⁷² Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. № 121. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1977. С. 146.

⁴⁷³ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 222.

аспекта, константы социальных, религиозных и иных конструкций. Любой конкретный образец человеческих отношений, продолжает мыслитель, всегда относителен, так как «неизбежен компромисс между идеальным заданием абсолютной правды и эмпирическим несовершенством человеческой природы», а «подлинным идеалом», о чем подробнее мы скажем ниже, может быть только «осуществление истинно сущего, онтологической основы бытия»⁴⁷⁴.

Продолжая свои размышления по данному вопросу, Франк приходит к выводу, что «истинно сущим», всеобъемлющей полнотой жизни оказывается именно духовная жизнь. Она является в своей основе «жизнью в Боге, богочеловеческой жизнью» и, как следствие, имеет влияние на жизнь общественную. Поэтому наиболее предпочтительной, по Франку, формой жизни общественной может быть лишь единство, а точнее, *всеединство* как «соотносительная связь и гармоническое взаимное восполнение и равновесие *отвлеченных* идеалов»⁴⁷⁵, как «живая полнота» духовного и - как следствие - общественного бытия. Лишь оно может выразить истинное назначение, подлинную цель общественной жизни – «обожение человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды»⁴⁷⁶. На наш взгляд, здесь Франк в свойственной ему манере системного подхода к философствованию говорит о проблематике «единства во множестве», где «отвлеченные идеалы», то есть атомизированные субъекты, представляя собой *множество*, входят в *единую* трансцендентно-имманентную систему взаимоотношений, «восполняя» своей «отдельностью», «отвлеченностью» (*иначе* – множественностью) эту гармоничную, «равновесную» связь.

В результате получается трансцендентно-имманентное «мноединство», или «качественное всеединство»⁴⁷⁷, как идеальная и реальная (потенциально

⁴⁷⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 221.

⁴⁷⁵ Там же.

⁴⁷⁶ Там же. С. 222.

⁴⁷⁷ Там же. С. 221.

достижимая) «первоцель», основанная на выстроенном по иерархическому принципу «триединстве начал *служения, солидарности и свободы*»⁴⁷⁸. Данные умозаключения Семёна Людвиговича, смеем предположить, находятся в прямой связке с триадологическим подходом к осмыслению соборности, сформулированным еще славянофилами, о чем мы подробно говорили ранее. Подобно тому, как в православной триадологии Отец превечно рождает Сына и изводит Святого Духа, а основой межипостасных отношений является категория любви, так же и у Франка «из начала служения *вытекают* и с ним *связаны, как его обнаружение и конкретное осуществление* в человеческой жизни, два вышеуказанных *производных* и *соотносительных* начала солидарности и свободы»⁴⁷⁹, а любовь, в свою очередь, здесь выступает как первооснова триединства указанных начал.

Кроме этого, мы можем констатировать, что Франк, как человек православный, очевидно, рассуждает здесь о возможности богочеловеческой жизни лишь при трансляции в жизнь общественную триадологической модели межипостасных отношений, основанных на любви. Именно от наличия или отсутствия этого привнесения в жизнь общественную трансцендентного – любви – зависит, станет ли она соборной или останется на уровне внешней общности. При этом, по Франку, ответственность за этот процесс интерполяции мистического в реальное несет сам человек как «*Homovoluntas*». В этом принципиальное отличие триадологических построений С.Л. Франка от аналогичных построений В.С. Соловьева, где за трансцендентно-имманентное взаимодействие во многом отвечает София как связка между миром божественным и человеческим.

Таким образом, деятельная любовь из трансцендентной для личности характеристики должна стать имманентной, то есть должна стать «моральной нормой *личной* жизни», и через это она призвана оформить первоначальный хаос *общественной* жизни, обусловленный, как уже отмечалось выше, онтологическим

⁴⁷⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 222.

⁴⁷⁹ Там же. С. 234.

фактом греховности человека, его «не-идеальности», или идеальности «отвлеченной», его индивидуальной «самости». Так, добродетель любви как некая «перво-связка» дает возможность этой системе «единства во множестве» выстроиться, актуализирует её, потому что сама любовь, по мысли Франка, «есть вечное и всеобъемлющее, онтологически ненарушимое, определяющее начало жизни вообще, и тем самым – общественной жизни»⁴⁸⁰. А значит, верно подметила С.В. Куцепал: «С.Л. Франку удалось приоткрыть тайну любви, состоящую в стремлении служения, служения Святыне» как «проявлению богочеловечности личности»⁴⁸¹.

По справедливому замечанию профессора Н.В. Мотрошиловой, соборность у Франка «есть онтологическая, внутренняя сущность общения людей, не совпадающая с внешней, эмпирической картиной социальной жизни»⁴⁸², которая в терминологии самого мыслителя обозначена просто как «общественная жизнь». И действительно, исходя из всех своих приведенных выше рассуждений, С.Л. Франк логично приходит к оценочному выводу, говоря в итоге, что наилучшей основой общественной жизни будет её соборное начало, понимаемое как «единство во множестве». Он пишет: «Внешняя общественность – и как *свободное* взаимодействие человеческих *воль*, и как принудительная государственно-правовая организация – есть внешнее обнаружение и эмпирическое воплощение лежащей в ее глубине *соборности как первичного единства многих*, и если последнее существо самой соборности было нами усмотрено в том, что она есть Церковь – единство людей в святыне, утвержденность человеческого общения в Боге, то отсюда само собой очевидно,

⁴⁸⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 223.

⁴⁸¹ Куцепал С.В. Тема любви в творчестве Франка // Философское наследие Франка и современность. Материалы международной конференции. Сборник научных статей. Саратов: Издательский центр «Наука», 2008. С. 172.

⁴⁸² Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 358.

что служение Богу, осуществление абсолютной правды есть высшее всеобъемлющее начало, вне которого немислимо само общественное бытие»⁴⁸³.

Здесь мы видим развитие идей философии всеединства в той его части, в которой её автор и главный идеолог В.С. Соловьев писал, что любая личность «в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству»⁴⁸⁴, то есть изначально имеет в глубине себя частицу трансцендентного, которую нужно суметь (пожелать) использовать для связи с Первоначалом.

Вследствие вышеизложенного мы можем сделать необходимый и важный для нашего исследования вывод, что в творчестве С.Л. Франка представлена оригинально осмысленная соборная диалектика, которая в некотором роде есть синтез славянофильской соборности как «единства во множестве» и соловьевского всеединства в их характерных составляющих (социальная и церковная среда реализации соборности и универсализм всеединства).

Далее мы перейдем к рассмотрению следующего заявленного нами аспекта соборной диалектики Франка – трихотомии (системы) «я-ты-мы».

Рассмотрение трихотомии «я-ты-мы», по сути, показывает, что она является продолжением развития диалектики всеединства С.Л. Франка. Неслучайно еще Н.О. Лосский справедливо заострил внимание на том, что соборность Франка представляет собой внутренне органичное «единство “мы”», а внешняя общественность – механически обусловленную «раздельность, противостояние и противоборство многих я»⁴⁸⁵, что, в свою очередь, неизменно приводит нас проблематике дихотомии «свобода-необходимость», о которой мы говорили в предыдущих параграфах. Кроме этого, один из современных исследователей философского наследия С.Л. Франка А.М. Хамидулин также отмечает, что «форма бытия “Мы”», являясь полицентричным явлением, содержащим в себе все множество «Я», что важно, «при сохранении их

⁴⁸³ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 228.

⁴⁸⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. С. 20.

⁴⁸⁵ Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. № 121. Париж – Нью-Йорк – Москва: 1977. С. 146.

суверенной инаковости», является, по сути, «единством при разделенности»⁴⁸⁶, то есть «единством во множестве».

Итак, С.Л. Франк, рассуждая о «непосредственном бытии», говорит о первопричине бытия – об «Абсолютном» как субъекте бытийности, имеющем «монадообразную форму бытия», сущность которого заключается в трансрациональном «единстве раздельности и взаимопроникновения»⁴⁸⁷. Эта конструкция есть «конкретное всеединство» как «*единство единства и многообразия*»⁴⁸⁸, в котором Абсолютное, будучи «совместным бытием многого и разделенного», вовсе «*не есть* просто сплошной однородный фон или всеобъемлющее пространство, которое равномерно и безразлично объемлет все многообразие, имеет его в себе и, тем самым, поглощает его»⁴⁸⁹. В этой системе, по мнению Франка, Абсолютное, или Непостижимое, путем субъект-субъектных взаимоотношений допускает и даже обеспечивает существование отдельного «я», или «самобытия», как – одновременно - объекта (с частицей Абсолютного) и субъекта (целого) бытийности внутри системы Абсолютного. Иными словами, «самобытие» («самость»), являясь «чем-то единичным наряду со всем другим», то есть «раздельным», как и другие «я», имеющим «всё остальное вне себя» и существующим «на своем месте и на свой лад», содержит в себе частицу трансцендентного, которая вместе с тем есть полнота трансцендентного «как целое в каждой своей части и точке»⁴⁹⁰.

Таким образом, по Франку, образуется то самое «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости»⁴⁹¹, так как без этой частицы трансцендентного, Абсолютного, становящегося одновременно имманентным для каждого «я», «самость» отдельно взятой монады «все же не есть

⁴⁸⁶ Хамидулин А.М. С.Л. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология. 2017. № 39. С. 172.

⁴⁸⁷ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 470.

⁴⁸⁸ Там же. С. 471.

⁴⁸⁹ Там же. С. 470–471.

⁴⁹⁰ Там же. С. 471.

⁴⁹¹ Там же. С. 478.

«настоящая», «подлинная», полновесная или полноценная реальность; но только «лишь в связи с другой, более подлинной, глубже фундаментированной реальностью» реальность «я» приобретает «полноту бытия»⁴⁹².

Процесс установления связи между монадами и Абсолютным и между монадами «я» Франк назвал трансцендированием, которое «может совершаться в двух измерениях: в направлении «вовне» и в направлении «вовнутрь»⁴⁹³. Трансцендирование «вовнутрь» есть «бытие-для-себя», тогда как трансцендирование «вовне» или «в другое “я”» представляет собой процесс преобразования в соотношение «я-ты»⁴⁹⁴. Исследовав системно этот процесс, Семен Людвигович приходит к выводу, что «никакого *готового* «я» вообще не существует до «встречи» с «ты», до отношения к «ты»⁴⁹⁵, где последний может быть либо другим отдельно взятым «я», либо самим Абсолютным. Здесь мы видим интересное умозаключение философа, которое целиком укладывается в рамки соборной феноменологии, когда отдельно взятое «я» как субъект взаимоотношений изначально находится в своём *индивидуальном* состоянии, но в этой своей диспозиции отдельности оно одновременно и полноценно, и не «готовое» для существования в системе Абсолютного до тех пор, пока не преодолеет эту взаимную атомизацию монад, выкристаллизовав систему «я-ты». Нечто подобное утверждал также и Н.А. Бердяев, когда, рассуждая в рамках трихотомии «личность-общество-государство»⁴⁹⁶, утверждал, что важна не самоизоляция личности, но её «размыкание в универсум, наполнение универсальным содержанием, общение *со всем*»⁴⁹⁷. Действительно, именно с этого, по Франку, если перенести данную модель трансцендирования сугубо на

⁴⁹² Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 479.

⁴⁹³ Там же. С. 487.

⁴⁹⁴ Там же.

⁴⁹⁵ Там же. С. 490.

³³³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 213–214.

⁴⁹⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 322.

взаимоотношения человеческих индивидов, начинается «всякая любовь и дружба, но и всякая вражда»⁴⁹⁸.

Вражда в данном случае всегда возможна, если индивиды по-евангельски не преодолели в себе это франковское замыкание «вовнутрь», о чем мы говорили выше. А это возможно лишь при отсутствии в конкретных взаимоотношениях «основоположного общего явления любви»⁴⁹⁹ как основы этих взаимодействий. Если же вражда посредством любви преодолена и, как следствие, произошло франковское трансцендирование «вовне», значит, это «явление встречи с «ты» и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я»⁵⁰⁰, ранее, как мы видели, «не готовое». Как показывает наше исследование в целом, совершенно о том же говорили и к тем же выводам пришли А.С. Хомяков и В.В. Розанов в рамках своих рассуждений о соотношении категорий «личность - община» и «личность - народ» соответственно.

Далее С.Л. Франк приходит к убедительному, на наш взгляд, выводу, что при направлении действительного движения одной монады к другой или к Абсолютному, то есть от «я» к «ты», совершенно обоснованно происходит «конституирование единства» «мы»⁵⁰¹. И именно в этом трансцендировании в «мы» происходит окончательное становление того «единства раздельности и взаимопроникновения», иными словами, «единства во множестве», или конкретного всеединства, о котором мы говорили выше.

Это «единство “мы”», по справедливому мнению Франка, есть не просто синоним дихотомии «я-ты», но есть «выражение совершенно *своеобразного* момента реальности», потому как оно «есть бытие *в общении*»⁵⁰². Это, на наш взгляд, весьма важная ремарка от именитого философа, поскольку именно в общении как явлении следующего порядка (после возникновения связки «я» с «ты», «самости» с «самостью») происходит подлинное взаимопроникновение

⁴⁹⁸ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 498.

⁴⁹⁹ Там же. С. 526–531.

⁵⁰⁰ Там же. С. 500.

⁵⁰¹ Там же.

⁵⁰² Там же. С. 533.

индивидуальных субъектов, раскрывающее суть «единства во множестве», иногда, впрочем, с перевесом в ту или иную сторону (например, вырождение в безликое «оно»⁵⁰³). Применительно к социальной среде последнее, как мы говорили в начале исследования философского наследия Франка, происходит по причине онтологического фактора греховности человека, то есть человеческого фактора, и оно есть та «вражда» в процессе трансцендирования, которая требует посредством «тайны любви» преодоления ради «мы», то есть ради «единства во множестве».

Таким образом философ приходит к своему окончательному и важнейшему для нашего исследования выводу: синтез «мы» показал, что в нём «трансцендирование «вовне», в направлении «ты» предстаёт перед нами одновременно и «трансцендированием «вовнутрь», в *исконную глубину и почву самого непосредственного самобытия*»⁵⁰⁴, когда индивид через взаимодействие с другим индивидом познает и себя самого, и уже в дальнейшем через это познание принимает суверенное решение, выстраивать или нет то или иное «мы»-взаимодействие. Иными словами, перед нами трихотомия «я-ты-мы», или «мы-бытие», которое есть множество, сохраняющее в себе глубинные индивидуальные особенности каждой отдельно взятой «самости».

Далее Франк приходит к обоснованному выводу о том, что это «мы-бытие» или «истинное «мы» становится «столь же индивидуальным, как «я» и «ты»⁵⁰⁵, то есть образовавшееся «мы» актуализируется в этой трихотомии «я-ты-мы» как «отдельно взятое», как новая индивидуальная единица, монада, индивидуальная коллективность, и, в свою очередь, вновь вступает в процесс формирования

⁵⁰³ Так происходит, по мнению Франка, когда одна из «самостей» после образования «мы-бытия» начинает терроризировать другое «я». В качестве примеров мыслитель приводит излишнее, с точки зрения персоналистского дискурса, «могущество закона, государственного порядка или государственной власти, общественного мнения, господствующих нравов и их властвование над всей нашей жизнью». Подробнее см.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 540–542.

⁵⁰⁴ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 544.

⁵⁰⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 116.

следующего витка в развитии данного синтеза. Так, по утверждению Франка, можно говорить уже о взаимоотношениях личности «я» с любой общностью других «самостей», как-то: семья, церковь, государство. Таким образом, любое образованное «мы-бытие» преодолевает статус «однородной массы»⁵⁰⁶ и в определенной степени персонифицируется, субъективируется. Данный факт уже нам позволяет говорить о дальнейшем развитии, распространении франковской соборности как «единства во множестве» в виде формирования дальнейших связей в рамках вполне предсказуемых дихотомий, взаимоотношений индивидуальных и индивидуально-коллективных «самостей», таких как, например, «я - государство», «я - церковь», «государство - государство», «церковь - церковь» (Поместные), «государство - церковь» и так далее, готовых, в логике С.Л. Франка, составить все новые и новые трихотомии «я-ты-мы». Таким образом, соборное бытие, возвышаясь над внешней общественностью, одновременно призвано пронизать, организовать и, как следствие, возвысить все больше и больше слоёв последней, посредством категории любви сообщая им соборные идеалы и давая возможность преодолеть, организовать, «возвысить» себя «вчерашнего».

И это явная отсылка к аналогичным построениям в рамках соборной феноменологии в трудах, например, А.С. Хомякова («личность - община»), В.В. Розанова («личность - народ»), Н.А. Бердяева («личность – общество - государство»), о которых говорилось ранее в нашей диссертации.

Приведенные выше соборные построения Франка, на наш взгляд, полностью укладываются в его «своего рода философскую формулу: реальность = действительность + идеальное бытие»⁵⁰⁷, верно выведенную Н.И. Мотрошиловой, где действительность есть человеческий фактор, «самость» – это «множество», а идеальное бытие – то единство или, точнее, та почва, на которой это множество «самостей» способны объединиться (мы упоминали ранее в

⁵⁰⁶ Франк, С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С. 116.

⁵⁰⁷ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 326.

работе дихотомию «идеальное - реальное»). Именно поэтому сам С.Л. Франк, как представитель в том числе неоплатоновского идеализма, говорит о соборности как об идеальном бытии, как о «сверхвременном единстве», что в целом, во-первых, составляет «самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественности», а во-вторых, является «подлинно реальным первичным единством общества», обнимающим прошлое, настоящее и будущее. И именно без этой соборности как «сверхвременного единства», по авторитетному мнению Н.В. Мотрошиловой, франковская «общественная жизнь невысказана»⁵⁰⁸.

Подводя итог анализу воззрений С.Л. Франка в интересующем нас ключе, мы можем сделать однозначный вывод о том, что в приведенных выше философских построениях – и в учении о всеединстве, и в построении и развитии дихотомии «я-ты-мы» – системно изложена его соборная феноменология, которая находится в положении историко-философской преемственности и генезиса к разработанным ранее идеям соборной феноменологии, например, в славянофильстве и соловьевстве. Данный факт позволяет нам вписать имя этого отечественного философа в череду выдающихся мыслителей, включенных в проблематику соборности.

3.5. Соборность как принцип универсального персонализма в философской системе Н.А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев – один из выдающихся и самобытных философов России первой половины XX века. В вопросе исследования соборности как «единства во множестве» наш выбор был сделан в пользу Николая Александровича как представителя экзистенциальной философии, априори оперирующей понятиями единичного и общего.

⁵⁰⁸ Франк, С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. С.117–119.

Кроме этого, анализ наследия данного представителя русской религиозной философии показывает, что, как и в случае с В.В. Розановым и П.А. Флоренским, развитие его взглядов проходило в том числе под влиянием идей славянофильства. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что мыслитель посвятил целую монографию главному идеологу славянофильства – Хомякову. В этой работе Бердяев пишет, в частности, что славянофильство «есть первая попытка нашего самосознания, первая самостоятельная у нас идеология», «наивная старомодность» которого «не умаляет их значения и для новых времен»⁵⁰⁹. Оно – плод коллективной деятельности ряда мыслителей, именно поэтому в нем проявилась «соборность сознания и соборность творчества»⁵¹⁰. А самого Хомякова Бердяев называет «не только величайшим богословом славянофильской школы», но и «одним из величайших богословов православного Востока»⁵¹¹, чьи «определения и формулы поистине вселенские»⁵¹².

Вполне очевидно, что приведенные выше характеристики в адрес Хомякова и славянофильства, вышедшие из под пера такого самостоятельного⁵¹³ философа, как Н.А. Бердяев, весьма показательны. В частности, логично предположить, что славянофильство и его учение о соборности как о «единстве во множестве» оказались чрезвычайно важны для творчества философа. Идеи соборности Хомякова, безусловно, затронули становление Бердяева как философа, однако это не означает, что он их просто заимствовал. Очень часто соборные интуиции Бердяева с трудом коррелируют с хомяковскими. Но в итоге учение о соборности как о «единстве во множестве», на наш взгляд, стало важным элементом его философствования, позволившим ему создать свое учение, в котором оригинальным образом личное, индивидуальное сочетается с общим.

⁵⁰⁹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 37.

⁵¹⁰ Там же. С. 50.

⁵¹¹ Там же. С. 50.

⁵¹² Там же. С. 93.

⁵¹³ К примеру, В.В. Зеньковский пишет, что «потребность положить на все печать своей индивидуальности была слишком сильна в Бердяеве» (См.: Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 719).

Следует внести уже традиционную для нас оговорку, что мы не преследуем цель на страницах данного исследования целиком проанализировать творчество мыслителя, чтобы во всех его трудах выделить мысли, так или иначе связанные с его соборными интуициями. Для нас важно показать, что тема соборности в творчестве мыслителя занимала одно из важных мест, влияла на развитие его оригинальных религиозно-философских взглядов.

Как мы говорили, Н.А. Бердяев принадлежал к экзистенциальному, персоналистически ориентированному, направлению философской мысли, утверждающему приоритет личности, как говорил сам мыслитель, «пафос личности», над обществом и государством. Определенно можно констатировать, что Бердяев не только размышлял на эту тему, но это была его доминантная установка, повлиявшая на все творчество. Согласимся здесь с В.В. Зеньковским, который, объясняя этот феномен Николая Александровича, пишет, что Бердяев «всегда очень лично, с личной точки зрения» подходил к исследованию любой интересующей его проблематики, но именно «в этой невозможности выйти за пределы самого себя, в поразительной скованности его духа границами личных исканий – ключ к его духовной эволюции. В ней есть своя диалектика, но это не диалектика идей, а диалектика «экзистенциальная», очень субъективная»⁵¹⁴.

Показателен тот факт, что такое личное ко всему отношение Бердяева, безусловно, повлияло и на осмысление им славянофильского учения о соборности. Мы увидим, что бердяевские соборные интуиции не всегда положительны с точки зрения самих соборных конструкций, созданных славянофилами, но, тем не менее, это соборные интуиции, осмысленные оригинально.

Итак, перейдем непосредственно к рассмотрению соборных воззрений философа, которые проявляются в той или иной степени во всем его творчестве. Однако основной, на наш взгляд, темой, в которой Бердяев выразил эти воззрения, является вопрос о взаимоотношениях личности и любого сообщества людей, с которым она взаимодействует, например, семья, профессиональный коллектив,

⁵¹⁴ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

государство и церковь. Можно даже сказать, что проблема границ персональной свободы личности для мыслителя является основополагающей. С его точки зрения, даже «Богу нужны сыны, свободные и творящие, любящие и дерзновенные, а не вечно трепещущие покорные рабы»⁵¹⁵. В силу этого мыслитель как бы абстрагируется от реальных социальных институтов, соглашаясь «признать себя лишь гражданином царства свободы»⁵¹⁶. А все потому, что «нация, государство, семья, *внешняя* церковность, социальный коллектив, космос» – все это представляется мыслителю «вторичным, даже призрачным и злым по сравнению с неповторимой индивидуальной судьбой человеческой личности»⁵¹⁷.

Исходя из приведенного выше, можно сделать неверный вывод о том, что ни о каком осмыслении соборности в его творчестве не может быть и речи, так как бесспорно то, что в трихотомии «личность – общество - государство» мыслитель отдает первенство интересам личности⁵¹⁸. Однако сам Бердяев поясняет подлинный смысл своих умозаключений, когда пишет, что «стремился не к изоляции своей личности, не к её замыканию в себе, а к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению *со всем*»⁵¹⁹. Хотя и здесь Бердяев проявляет своеобразие рассуждений, говоря, что «согласен подчиниться и слиться лишь с той природой и тем обществом, *которые* будут моей собственностью, которые войдут в мой микрокосм или в меня, как в микрокосм»⁵²⁰. Не признавая никакой внешней себе природы и необходимости как имеющих «примат над личностью», Бердяев ставит вопрос принципиально: нет «иерархическому чувству» со всеми его «мундирами, орденами, чинами», потому что «гении, пророки и святые, сам Мессия не были чинами»⁵²¹. В этом своеобразие бердяевского понимания учения Хомякова о соборности. Он,

⁵¹⁵ Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 38.

⁵¹⁶ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 321.

⁵¹⁷ Там же. С. 321–322.

²⁸⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 213–214.

⁵¹⁹ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 322.

⁵²⁰ Там же.

⁵²¹ Там же. С. 323.

кажется, отрицает всякую, государственную или церковную, обусловленность личности, потенциально способную хоть как-то повлиять на другого индивида, нарушив его свободу. Игнорирует Бердяев даже, например, одно из онтологических оснований церкви – её иерархичность. С подобными высказываниями Бердяева трудно согласиться, хотя бы потому, что и Мессия – Христос, о котором он упоминает, судя по евангельскому повествованию, был как раз «чином» в глазах своих учеников и последователей, если, *например*, говорил: «Я – лоза, а вы – ветви... Ибо без меня не можете делать ничего» (Иоанна, 15, 5).

Здесь мы сталкиваемся с характерным для Бердяева трансцендентальным идеализмом, утопичность которого сам он осознает и объясняет довольно просто: «Я остаюсь мечтателем, каким был в юности, и врагом действительности»⁵²². Тем не менее, перед нами, конечно, рассуждения Бердяева о соотношении «единства» и «множества», рассуждения оригинальные, с явным креном в сторону «множества», то есть персонализма, личной свободы человека.

Мы употребили термин «персонализм» не случайно, так как этот термин более всего подходит к описанию бердяевского примата личности. Мы видим, что Николай Александрович в работах всё же разделяет персонализм и индивидуализм, отождествляя последний с эгоизмом. Он пишет, например, что недопустимо превращение другого человека «в орудие саморазвития», когда «не имеет ценности другой человек», так как «в этом есть что-то совершенно антиперсоналистическое», это свойственно «буржуа», «потребителю», хотя иногда это есть результат «развития, обогащения личности»⁵²³, когда человек в результате интеллектуального или иного роста естественным образом переключает внимание, сосредоточивается на другом, более возвышенном для него объекте (например, личности, интеллекте). Здесь мы сталкиваемся с осмыслением Бердяевым соотношения, которое можно обозначить как «соборность - гносеология личности». Действительно, Бердяев замечает, что «личности нет без изменения, но личности нет и без неизменности, верного себе

⁵²² Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 326.

⁵²³ Там же. С. 328–329.

субъекта изменения»⁵²⁴. Это высказывание мыслителя несет в себе безусловный отпечаток его соборных интуиций, так как здесь, на наш взгляд, он говорит о «единстве» – неизменяемом в субъекте и о «множестве» – некой переменной в личности величине, которая изменяется в результате субъект-субъектного взаимоотношения с другими персонами (не только личными, но и религиозными, культурными и т.д.), и связанным с этим естественным ростом и развитием человека.

Указанные рассуждения Бердяева вполне соотносятся с соборными установками А.С. Хомякова, который, напомним, говоря о взаимодействии личности и общества, общины, замечает, что «общине приносится в жертву» лишь «некоторая часть неограниченных прав лица индивидуального», что и для всего общества «не может считаться убытком, ибо вознаграждается с лихвою»⁵²⁵, так как придает этому обществу ту многогранность, которая, в свою очередь, снова обеспечивает обогащение личности, персоны. И сам Бердяев признает, что общество – «не выдумка и имеет онтологические корни», поэтому «человеческую личность *нельзя* вырвать из общества, как общество *нельзя* отделить от человеческих личностей», так как «личность и общество находятся в живом взаимодействии, принадлежат одному конкретному целому»⁵²⁶.

Интересно, что те же самые отношения Бердяев видит и во взаимоотношениях Церкви и индивида. Так, известный исследователь русской религиозной философии В.В. Зеньковский отмечает, что Бердяев «легко вбирал в себя чужие религиозные установки» с искренней убежденностью, что «он защищает некое «универсальное» христианство», но тем не менее он «впитал в себя многое из Православия, глубоко вжился в его дух»⁵²⁷. Поэтому в рамках темы нашего исследования для нас представляется интересным, как Бердяев соотносил в своем религиозно-философском творчестве восточно-христианские

⁵²⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 327.

⁵²⁵ Хомяков А.С. О сельской общине // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 162–163.

⁵²⁶ Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 39.

⁵²⁷ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

идейные установки и ярко выраженную антиномию личности и общества, то самое субъект-субъектное взаимодействие, о котором мы говорили выше, то есть, по Бердяеву, свободу и необходимость.

«Бог есть свобода, и в свободе лишь может он раскрываться»⁵²⁸, – так резюмировал Бердяев религиозно-философские рассуждения А.С. Хомякова и Ф.М. Достоевского. С этой бердяевской дефиницией, характеризующей творчество выдающихся мыслителей, мы, конечно, согласимся. Тем более, что далее Николай Александрович вполне в хомяковском духе поясняет, что русская идея христианской свободы, основанная на православии, «очень отличается от идеи христианской свободы в мысли протестантской»⁵²⁹. Как мы помним, протестантизм строится на отрицании безусловного авторитета папизма, поэтому в католицизме мы видим деспотию *одного* – папы, а в протестантизме – деспотию *каждого* в буквальном смысле слова. В обоих случаях перед нами несвобода, индивидуализм, потому как «авторитарное понимание Церкви есть обратная сторона индивидуализма».

Напротив, «христианская свобода на почве православия не есть индивидуализм»: в православии «проблема свободы ставится совсем не в противоположении церковного авторитета и индивидуализма» именно потому, что для индивидуума, «органически живущего в Церкви», церковь «не может быть внешним авторитетом». И именно здесь, по Бердяеву, преодолевается главная антиномия личности и общества, свободы и необходимости, потому как «христианская свобода осуществляется в соборной жизни», и даже более – «свобода есть не право, а обязанность христианина». «Бог требует от человека свободы», по этой причине «свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека»⁵³⁰.

Следующие мысли философа весьма содержательны и отражают основной пафос нашего исследования. Бердяев констатирует, что сама соборность как

⁵²⁸ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 25.

⁵²⁹ Там же.

⁵³⁰ Там же.

совокупность определенных качеств для сознания латинян и реформаторов является понятием «очень трудным», поскольку слишком устоявшейся выглядит их склонность к конфронтации индивидуальных и главенствующих начал, свободы и необходимости. Поэтому неслучайно, пишет мыслитель, в своей экклезиологии Хомяков онтологической основой православной церкви, её «единственным внутренним авторитетом» называет присущую ей пронизанность «духом соборности». В качестве иллюстрации к хомяковским экклезиологическим построениям Бердяев приводит пример вселенских соборов: из истории древней церкви мы знаем, что «вселенским» тот или иной собор мог быть наименован только последующим собором, а иногда и последующим через один (как в случае с «разбойничьими» соборами). Исходя из этого факта, что «*выше* собора и санкционирует собор, определяя, какой собор подлинно вселенский», размышляет Николай Александрович, тогда и сами вселенские соборы в конкретно-исторический момент своего действия не всегда сразу были наделены «внешне обязательным авторитетом». Это и есть процесс корреляции часто несовершенной церковной действительности (в силу несовершенства членов экклезии, благодаря чему в свою очередь и стали возможны такие явления, как «разбойничьи» соборы) с трансцендентными абсолютными ценностями (в данном случае – с триадологическим «единством во множестве»), когда посредством «духа соборности», живущего «в Церкви и в церковном народе» та или иная ситуация исправляется, т.е. стремится от реального, эмпирического к идеальному, абсолютному.

Как следствие, отмечает Бердяев, никакие рациональные и юридические понятия и термины не способны выразить этот перманентный процесс реализации соборности посредством рецепции церковным сообществом идеальных соборных установок. Соборность «и есть религиозный коллективизм», антагонистичный привычным на Западе «категориям авторитарности и индивидуализма», соответственно, «*лишь* в приобщении к внутренней жизни Церкви» его можно постичь в должной мере. «В соборность входят свобода духа и совести, без

которой она не существует, и в ней *органически* живет личность, которая не отрицается, а утверждается принципом соборности», – заключает мыслитель⁵³¹.

Приведенные выше рассуждения Бердяева важны для оценки его трудов в эмиграции западной аудиторией, так как несмотря на весь его религиозный эклектизм, как отмечает все тот же Зеньковский, «для Запада Бердяев был и, вероятно, надолго останется выразителем духа Православия»⁵³². То есть мы видим, что Бердяев, по сути, проводит идеи (и знакомит с ними Европу) хомяковской экклезиологии, которая, в свою очередь, коррелирует с Посланием восточных Патриархов 1848 года, о котором мы говорили ранее⁵³³.

Именно поэтому, думаем, Бердяев, рассуждая далее о важнейшей для него теме свободы уже в контексте сотериологии, пишет, что не приемлет «индивидуального спасения душ», так как это «несовместимо с принятием Христа»⁵³⁴. Эти мысли философа вполне в духе соборности. Он утверждает, что конфликт «Творца и творения» не может быть разрешен «свободой творения, так как свобода эта утеряна в грехопадении», потому что «была *осознана* творением как произвол, почувлась как свобода *«от»*, а не свобода *«для»*, и, как следствие, «человечество и за ним весь мир поработены злом, попали во власть необходимости»⁵³⁵. Эта свобода «должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*». А это, в свою очередь, «не насилие над человеком, а освобождение от рабства зла», так как «в высшем смысле свободна лишь человеческая природа, соединенная с божеской». Такое освобождение творения совершается «мистической диалектикой Троичности»⁵³⁶: Христос «силой божественной любви возвращает миру и человечеству утраченную во грехе свободу», а Святой Дух, «носитель соборной любви», осуществляет

⁵³¹ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 26–27.

⁵³² Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

⁵³³ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233.

⁵³⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 141.

⁵³⁵ Там же. С. 143.

⁵³⁶ Там же.

«соборное возвращение творения к Творцу»⁵³⁷. По мысли Бердяева, такое возвращение человеку свободы посредством «диалектики Троичности» возможно лишь в лоне церкви, так как, по мнению мыслителя, «личность – тайна одного, брак – тайна двух, церковное общество – тайна трех»⁵³⁸.

Действительно, в рамках православной сотериологии Николай Александрович отрицает «индивидуалистическое понимание спасения, спасение в одиночку, эгоизм спасения», который почитают даже «некоторые иерархи»⁵³⁹. Напротив, мыслитель утверждает «соборность спасения» в Церкви – «в духовном обществе и через духовное общество с братьями во Христе и со всем творением Божиим», и очевидно, что это вовсе не простое «взаимодействие отдельно спасающихся душ»⁵⁴⁰, а то «единство во множестве», о котором писал Хомяков.

Бердяев неоднократно справедливо, на наш взгляд, ставил в упрек «профессионалам религии» то, что официальное школьное богословие и традиционная православная доктрина «с трудом» отражают хомяковскую соборность, так как в реальной жизни она очень часто «заменяется авторитетом епископов, Церковью как учреждением или как обществом верующих». Хомяков же «начертал идеальный образ Церкви, её платоновскую идею», где «соборность – *внутреннее* духовное общество, соединенное Христовой любовью, совершенно свободное», и, с сожалением пророчесствует Бердяев, лишь Царство Божие станет в итоге «окончательным осуществлением в полноте жизни духа соборности»⁵⁴¹. Иными словами, и Бердяев вслед за другими отечественными философами, так или иначе касающимися темы соборности как «единства во множестве», осознает силу человеческого фактора в деле реализации в истории идеальной соборности, силу персоналистического восприятия и отклика на её идеалы.

Как мы увидели выше, религиозно-философские построения Бердяева немислимы без его соборных интуиций. Безусловно, в отличие от рефлексии

⁵³⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 145.

⁵³⁸ Там же. С. 146.

⁵³⁹ Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 39.

⁵⁴⁰ Там же.

⁵⁴¹ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 27.

соборности, явленной всему религиозно-философскому сознанию России и Европы середины XIX века в трудах А.С. Хомякова и славянофилов, бердяевский подход к рассмотрению темы соборности как «единства во множестве» оригинален уже тем, что мыслитель изначально подходил к её рассмотрению как представитель экзистенциальной философии с позиций персонализма, с позиций примата личности, в отличие от Хомякова, который во главу угла ставил общинность. Субъективизм Бердяева, очевидно, не может довольствоваться размышлениями Хомякова о соотношении личного и общего. Он со своих религиозно-философских позиций проводит проверку построений последнего, рассуждая, насколько личности будет комфортно в предложенной славянофилами соборной системе координат, насколько эта система соответствует его индивидуальным переживаниям. В результате Бердяев определяет соборность, отталкиваясь от категории личности. Для него подлинная соборность – это единство, на которое сама личность дала согласие и через это согласие преодолела собственные онтологические рамки. Это есть соборность универсальной личности.

Выводы по 3-ей главе. В результате исследования нами развития идей соборности в русской философии первой половины XX века мы пришли к следующим заключениям. Соборность становится одной из базовых категорий русской мысли, критерием социального идеала не только для традиции славянофилов, но и для философии всеединства и русского персонализма. В дальнейшем – и для евразийства, сменовеховства и других философских направлений. Помимо этого, данная категория будет заимствована русским богословием и приобретет дополнительные коннотации в рамках концепции «неопатристического синтеза». Такое широкое распространение и влияние свидетельствует о ключевой роли в истории русской философии феномена соборности как «единства во множестве», преодолевающего индивидуализм и раскрывающего уникальность личности в коллективном единстве.

Софиологическое всеединство В.С. Соловьева во многом наследует концепции соборности славянофилов. При этом в данном случае концепция

«единства во множестве» переносится в онтологический план и охватывает не только социальную сферу, но и становится универсальным принципом, а соборность приобретает общечеловеческое значение, что смещает акцент с многообразия на единство. Если у славянофилов соборность – это основа именно для многообразия, то у Соловьева в понимании соборности многообразие преодолевается именно в пользу всеединства.

В философии П.А. Флоренского категория соборности играет важную роль как отражение первообраза Троицы в ипостасной природе человека. Способ вхождения человека в соборный образ Святой Троицы есть, по мнению Флоренского, дедуктивное сообщение Софией творению в её бесконечном движении от Бога и к Богу онтологически присущего Троице множественного единства и единичной множественности. Многообразие в единстве и единство в многообразии становится и базовым принципом в политической философии отца Павла, идеалом которой выступает теократическое государство.

В религиозно-философской мысли отца Сергия Булгакова соборная проблематика, категория соборности – своеобразный ключ к пониманию онтологически важных сфер. При помощи соборности как принципа «единства во множестве» решаются вопросы всеединства, софиологии, экклезиологии и триадологии. Ипостасное и природное (софийное) через соборное единство на различных уровнях становятся отражением Троицы как Троиединого Субъекта, задающего единство всего человечества при сохранении уникальной ипостасности каждого.

Своеобразна трактовка категории «соборность» в философии Льва Карсавина: у этого русского мыслителя соборный принцип становится основой в выстраивании иерархии соборных личностей, имеющих прообразом Триипостасное бытие Абсолюта. При этом именно через вхождение личности в соборное и симфоническое единство преодолевается «падшая» индивидуальность творения.

В философии С.Л. Франка соборность выступает в качестве категории идеального бытия, преодолевающего «самость» как фактор человеческой

действительности, раздробленной на индивидуальную множественность, которая должна вернуться к сверхвременному единству.

В религиозной философии Н.А. Бердяева, которого многие обвиняли в предвзятости по отношению к православию, разрешение антитезы общего и единичного обнаруживается мыслителем в устройстве церковной жизни, в духовном обществе и через духовное общество с братьями во Христе. Возможно, именно своевременное осознание философом этих категорий не позволило ему окончательно перейти черту религиозного эклектизма. И здесь мы согласимся с профессором Л.Е. Шапошниковым, который пишет, что Бердяев, «несмотря на все сложности и периоды «трагического непонимания», не перешел роковой рубеж, ставящий его вне православия»⁵⁴². Это очень важный, на наш взгляд, вывод современного философа, так как учение о соборности как «единстве во множестве» (в строгом смысле) есть категория экклезиологическая и секулярный подход к её пониманию таит в себе определенную опасность подмены понятий и дальнейшего религиозно-философского релятивизма по отношению к данному учению, чего Бердяеву, как сохранившему свою «православность», по нашему мнению, в целом избежать удалось.

⁵⁴² Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 211.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Соборность как термин и философская категория появляется в традиции славянофилов. Как термин «соборность» вводится в русском переводе богословских сочинений А.С. Хомякова по инициативе Ю.Ф. Самарина, в качестве категория она разрабатывается Киреевским и Хомяковым как принцип церковного «единства во множестве».

Идейные источники концепции соборности многообразны и имеют в основном иностранное происхождение. Но мы убеждены в том, что концепцию соборности, которую мы обнаруживаем у ранних славянофилов, нельзя свести к прямым заимствованиям. Среди тех, кто повлиял на становление славянофильской концепции свободного «единства в множестве» был и Блез Паскаль, и католический богослов И.А. Мёллер, и немецкие философы, в особенности Ф. Шеллинг и Г. Гегель. Но та категория соборности, которая в результате сформировалась в отечественной философской мысли, была также и отражением особенностей той интеллектуальной среды, в которой она сформировалась.

Жёсткое давление власти, реформировавшей русское общество на западный лад самыми радикальными средствами и построившей строго регламентированное сословное общество, привело к формированию дворянского образованного сословия, значительная часть которого, как следствие, оказалась отчуждена и от народа, и от власти. Модернизация империи требовала построения гражданского общества, но монархия оказалась не вполне к этому готова. В результате значительная часть формирующегося образованного общества ушла в оппозицию, а та часть, которая в оппозицию уходить не желала, пыталась вести с властью диалог. Именно эту часть и представляли славянофилы.

Концепция соборности призвала к построению такого общества, в котором через допущение свободы происходит возвращение к единству. Это утопия построения новой общинности в результате открытого взаимодействия

монархической власти и народа. Церковь в данном случае выступала в качестве живого носителя того идеала соборности, который и должен был быть реализован в этом новом обществе на консервативный лад. Славянофильская категория соборности была подхвачена многими. И консерваторы, нарождающиеся (но так и не родившиеся) русские националисты, и представители «нового богословия» признали соборность краеугольным понятием того, что можно назвать Русской идеей.

Прямыми наследниками в разработке категории «соборность» стали представители метафизики Всеединства, начиная с Владимира Сергеевича Соловьева. В их трудах происходит синтез славянофильской концепции и интуиций философии всеединства.

Так, система всеединства В.С. Соловьева во многом наследует концепции соборности славянофилов. Но при этом соборность приобретает общечеловеческое значение, что смещает акцент с многообразия на единство. Если у славянофилов соборность – это основа именно для многообразия, то у Соловьева в соборности это многообразие преодолевается Всеединством, вплоть до поглощения персоны Абсолютом.

Такое же универсальное значение соборности мы находим в концепции соборного сознания князя С.Н. Трубецкого, использовавшего сам термин в его обогащенном интуициями всеединства значении. Соборность у него становится идеальной коллективностью, которая потенциально присутствует в любом индивидуальном сознании, т.к. на самом деле любое сознание коллективно и в некоей всечеловеческой перспективе соборно. Его брат, Е.Н. Трубецкой, иначе расставляет акценты: он разделяет коллективизм и соборность. Соборность, с его точки зрения, возможна только в Церкви. Кроме того, соборное сознание всегда предполагает свободный личностный выбор, а следовательно, сознание не только соборно, в нашей актуальной реальности оно и индивидуально. О соборности правильнее говорить в эсхатологической перспективе, это то сознание, к которому мы должны прийти благодаря богочеловеческому союзу.

Продолжает линию осмысления соборной феноменологии представитель философии «всеединства» П.А. Флоренский, который на фоне весьма антиномичного отношения к главному идеологу славянофильства также развивает свое оригинальное понимание соборности как «единства во множестве» в контексте, во-первых, своей софиологии (рассматриваемой им в рамках триадологии), во-вторых, учения о желаемом государственном устройстве в будущем (где отдает предпочтение «феоократическому строю», «общая черта» которого есть «внутренняя стройность, многообразность в единстве»), в-третьих, размышлений о соотношении единичного и общего, которое мы условно обозначили как дихотомия «я-мы», где основой общественных отношений мыслитель полагает евангельскую взаимную любовь.

В религиозно-философской мысли отца Сергия Булгакова при помощи соборности как принципа «единства во множестве» решаются вопросы всеединства, софиологии, экклезиологии и триадологии. Ипостасное и природное (софийное) через соборное единство на различных уровнях становятся отражением Троицы как Триединого Субъекта, задающего единство всего многоипостасного человечества при сохранении уникальной ипостасности каждого.

Несколько иной подход мы находим в философской системе Льва Карсавина, для которой соборный принцип становится основой в выстраивании иерархии симфонических личностей, имеющих прообразом Триипостасное бытие Абсолюта. При этом именно через вхождение личности в соборное и симфоническое единство преодолевается «падшая» индивидуальность творения, а индивидуальная личность становится частью личности симфонической, сливаясь в эсхатологической перспективе с Абсолютом.

В религиозно-философском наследии С.Л. Франка соборность выступает в качестве категории идеального бытия, преодолевающего «самость» как фактор падшей реальности, раздробленной на индивидуальную множественность, которая должна вернуться к сверхвременному единству.

Оригинально соборность как «единство во множестве» была осмыслена и в творчестве представителя русской экзистенциальной философии Н.А. Бердяева, также не лишённого влияния идей Хомякова. Доминантной темой в творчестве Бердяева была тема личности, повлиявшая на все его творчество, поэтому его соборные интуиции проявились больше всего в раскрытии им темы взаимоотношений личности и социальных институтов, с которыми она взаимодействует. Очевидно, что рассуждения Н.А. Бердяева о соотношении «единства» и «множества» весьма оригинальны по сравнению с хомяковскими, с явным креном в сторону «множества» универсальных личностей, обретающих единство посредством личностного соборного согласия. В этой своей персоналистической интуиции Бердяев расходится и с философией всеединства.

Таким образом, можно констатировать, что в рамках русской философии всеединства категория соборности является важнейшей категорией, через которую должен реализовываться принцип «единства во множестве», преодолевающий индивидуальную разобщённость творения по образу триединого бытия Абсолюта. При этом в религиозно-философских системах Соловьёва, Карсавина и Франка личностное бытие преодолевается в сверхипостасной реальности, а в богословском наследии о. Павла Флоренского и о. Сергея Булгакова ипостасный принцип сохраняется и в эсхатологической перспективе, обретая свою завершенность в многоипостасной реальности обоженной человеческой природы. Но в любом случае соборность – универсальная онтологическая категория, посредством которой данными мыслителями выстраивается эсхатологическое видение идеального бытия Вселенной и Человечества.

Эсхатологичность категории «соборность» и её универсализм в метафизике Всеединства определялись тем кризисом, который переживало российское общество в начале XX века и который разрешился революцией. Соборность была не данностью, а идеалом, который должен был быть реализован новым человеком после духовной трансформации. Некоторые связывали эту трансформацию с духовной революцией, другие говорили о

Царстве Божиим и тем самым делали соборность идеалом не некоего земного общества, а вселенского обоженного человечества.

Бытие категории соборности не исчерпывается метафизикой Всеединства. В эпоху Серебряного века она становится и важной категорией «нового богословия» духовных академий, играя важную роль в теологических работах священномученика Илариона (Троицкого), митрополита Антония (Храповицкого), архиепископа Михаила (Грибановского), патриарха Сергия (Страгородского). Дальнейшее развитие категория соборности получает в философском и богословском наследии русского Зарубежья. Активно использует эту категорию и современная философия. Характерный пример тому – евразийство, от своих основателей (20-е годы XX века) до наших дней. Кроме этого указанная проблематика может рассматриваться в качестве возможной перспективы нашего исследования с целью создания систематического, комплексного описания и выявления специфики бытия категории соборности в диахронической перспективе.

Сейчас, через полтора века после того, как категория соборности была введена в русскую интеллектуальную традицию, не вызывает сомнений, что сам принцип соборности как «единства во множестве» стал одним из базовых принципов русской мысли в её философском, теологическом, историческом и политическом аспектах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверкий (Таушев), архиепископ. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / архиепископ Аверкий (Таушев). – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – 846 с.
2. Аксаков И.С. Сочинения. Т. 1-7. М.: Типография И.Г. Волчанинова, 1860–1886.
3. Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М: РОССПЭН, 2010. — 888 с.
4. Аксаков Н.П. Духа не угашайте! / Н.П. Аксаков. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2000. – 168 с.
5. Аксенов-Меерсон Михаил, протоиерей. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности: пер. с англ. / протоиерей Михаил Аксенов-Меерсон. – Киев: ДУХ И ЛИТЕРА, 2008. – 328 с.
6. Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. – М.: Модест Колеров, 2021. – 528 с.
7. Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928-1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. – М.: Модест Колеров, 2017. – 976 с.
8. Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли: Диссертация... доктора философских наук: 09.00.03 / Анисин А.Л. – Екатеринбург, 2011. – 406 с.
9. Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. – 752 с.

10. Астахова Л.С. Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты / Л.С. Астахова. – Казань: Центр инновационных технологий, 2006. – 232 с.
11. Астахова Л.С. Соборность и (или) коммуникативный разум: в поисках принципов возможного гражданского общества / Л.С. Астахова, Р.Р. Ахметзянова // Социология. – 2008. – № 2. – С. 141–157.
12. Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Духа Святаго / протопресвитер Н. Афанасьев. – Киев: Центр православной книги, 2005. – 480 с.
13. Барсов Н.И. Новый метод в богословии / Н.И. Барсов // Христианское чтение. – 1869. – № 2. – С. 177–201.
14. Барсуков Г.В. Феномен соборности: онтологические и гносеологические аспекты: Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.01 / Барсуков Г.В. – Магнитогорск, 2013. – 158 с.
15. Бенедикт XVI. У истоков Церкви: апостолы и первые ученики Христа / Бенедикт XVI. – М.: Эксмо, 2008. – 224 с.
16. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. Типы религиозной мысли в России – [Собрание сочинений. Т. III] – Париж: YMCA-Press. – 1989. – 714 с.
17. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков / Н.А. Бердяев; вступит. ст., послесловие, приложение и коммент. Л.Е. Шапошникова. – М.: Высш. шк., 2005. – 239 с.
18. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Париж: Современные записки, 1931. – 320 с.
19. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. – Т. 3: Типы религиозной мысли в России. – Париж: Y.M.C.A.-Press, 1989. – 714 с.
20. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 448 с.

21. Бердяев Н.А. Спасение и творчество / Н.А. Бердяев // Путь. – 1926. – № 2, янв. – С. 26–46.
22. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда 1989. – 608 с.
23. Бердяев Н.А. Хомяков и свящ. Флоренский / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. – Т. 3: Типы религиозной мысли в России. – Париж: У.М.С.А.-Press, 1989. – 714 с.
24. Богословие личности / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2013. – 271 с.
25. Бойко П.Е. Идея России в русской философии истории. – М.: Социально-политическая мысль, 2006. – 160 с.
26. Бойко П.Е. Идея соборности в русской философии. Диссертация... канд. филос. наук: 09.00.03 / Бойко П.Е. – Краснодар: КубГУ, 1999. – 144 с.
27. Бойко П.Е., Тонковидова А.В. Категория соборности в социальной философии С.Н. Булгакова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2019 – №2 (424). – С. 85–91.
28. Большой толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. – М., 2009. – 1268 с.
29. Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. – Путь № 5 – октябрь-ноябрь 1926. – С. 3–19.
30. Булгаков С.Н. Интеллигенция и религия. – СПб.: «Издательство Олега Абышко; издательство «Сатисъ», 2010. – 304 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
31. Булгаков С.Н. Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Ч. 3 / Прот. Сергей Булгаков. – Париж : УМСА-press, 1945. – 621 с.
32. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. – Т. 1. – Свет невечерний. // Подг. текста, вступ. статья И.Б. Роднянской, коммент. В.В. Сапова и И.Б. Роднянской. – СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. – 416 с. (С.Ц.З.).

33. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 560 с.
34. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С.Н. Булгаков. – Москва: Наука, 1993. (Серия "Из истории отечественной философской мысли"). – Т. 1: Философия хозяйства [Текст]; Трагедия философии / [Сост., вступ. ст., подгот. текста и примеч. С. С. Хоружего]. – 603 с., [1] л. портр.
35. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова / Н.А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 464 с.
36. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий; пер. с польск. К. Душенко. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 704 с.
37. Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма / Анджей Валицкий. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. – 480 с.
38. Валицкий А. Философия права русского либерализма / Анджей Валицкий; пер. с англ. О.В. Овчинниковой, О.Р. Пазухиной, С.Л. Чижкова, Н.А. Чистякова под науч. ред. С.Л. Чижова. – М.: Мысль, 2012 – 567 с.
39. Василий (Годикакис), архимандрит. Входное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви: авториз. пер. с греч. / архимандрит Василий (Годикакис). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – 208 с.
40. Вестник Европы, журнал истории, политики, литературы / изд. и отв. ред. М.М. Стасюлевич. – СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1891. – Т. 3, май-июнь. – Кн. 6, июнь. – 911 с.
41. Викентий Леринский, преподобный. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков / преподобный Викентий Леринский // Викентий Леринский. О священном Предании Церкви. – СПб.: Свиток, 2000. – 540 с.
42. Виллер Э. Учение о Едином в античности и средневековье. – СПб.: Алетейя, 2002. – 668 с.

43. Владимир (Сабодан), митрополит. Экклезиология в отечественном богословии: рукопись / митрополит Владимир (Сабодан). – Киев, 1997. – 452 с.

44. Власенко А.И. Неопубликованный автограф С.Л. Франка: «Славянофилы – Киреевский и Хомяков» // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. – Т. 2. / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 568 с. – С. 536–543.

45. Волков Ю.К. Апокалиптические образы Данте и Соловьева как контрапункты стиля эпохи перемен // Соловьевские исследования. – 2022. – № 1 (73). – С. 55–66.

46. Волков Ю.К. Владимир Соловьев и Максим Горький: два взгляда на природу сверхъестественного в человеке // Соловьевские исследования. – 2019. – № 1 (61). – С. 81–93.

47. Волков Ю.К. «Оправдание добра» или «польза зла»: В. Соловьев и К. Лоренц о естественных основаниях морали // Соловьевские исследования. – 2025. – № 1 (85). – С. 18–25.

48. Волков Ю.К. Социально-политические идеи в творчестве В.В. Розанова // Соловьевские исследования. – 2020. – № 1 (65). – С. 171–182.

49. Гавриил (Воскресенский), архимандрит. История философии / архимандрит Гавриил (Воскресенский). – Ч. VI. – Казань: Университетская типография, 1840. – 159 с.

50. Гаврилов И.Б., Добротворский В.В. Религиозно-философское мировоззрение протоиерея Сергея Булгакова в свете современных исследований. Отзыв на книгу: Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. М.: РОССПЭН, 2020. 631 с. (Философия России первой половины XX века) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. – 2022. – № 2 (14). – С. 211–225.

51. Гаврилов И.Б. Пути Русской идеи: от старца Филофея до Н.Я. Данилевского // Русско-Византийский вестник. – 2024. – № 4 (19). – С. 12–19.

52. Гаврилов И.Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. – 2022. – № 3 (15). – С.79–104.

53. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты / Н.К. Гаврюшин. – Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. – 672 с.

54. Гайда Ф.А. "Соборность": к вопросу о понимании термина в общественных кругах России в XIX – I четверти XX вв. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2022. – Т.6, №1. – С. 17–40.

55. Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л.Франка // Вопросы философии. – 1999. – № 5. – С. 114–150.

56. Гегель. Объективный дух / Гегель // Гегель. Сочинения: в 14 т. – Т. 3: Энциклопедия философских наук. – Ч. 3: Философия духа / пер. Б.А. Фохта; Академия наук СССР; Институт философии. – М.: Политиздат, 1956. – С. 293–342.

57. Гераклит Эфесский. Фрагменты. / Пер. с греч. Вл. Нилендера. – М.: Книгоиздательство «Мусагетъ», 1910 с. – 90 с.

58. Гильфердинг А. Предисловие к первому изданию «Записок» / А. Гильфердинг // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 5. – 579 с. – XI–XXIII с.

59. Говоруха-Отрок Ю.Н. Владимир Соловьев и папа [Электронный ресурс] / Ю.Н. Говоруха-Отрок. – URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir_solovev_i_papa/ (дата обращения: 19.01.2017).

60. Горбунов В.В. Идея соборности в русской религиозной философии: (Пять избр. портр.) / В.В. Горбунов; предисл. Ю. Нагибина; Рос. независимый ин-т социал. и нац. пробл., Центр «Религия в современ. обществе». – М: Феникс, 1994. – 180 с.

61. Горский А.В. Замечания А.В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова / А.В. Горский; предисл. А.А. Спасского // Богословский вестник. – 1900 – Т. 3. № 11. – С. 475–543.

62. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков: Учеб. пособие. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 228 с.
63. Густав А. Веттер. Л.П. Карсавин // «Русская религиозно-философская мысль XX века» // Сборник статей под редакцией Н.П. Полторацкого – США, Питтсбург: Отдел славянских языков и литературы Питтсбургского ун-та, 1975. – С. 251–261.
64. Давыденков О., протоиерей. Догматическое богословие / протоиерей О. Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 624 с.
65. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства: пер. с англ. / Дж. Д. Данн. – 6-е изд. – М.: Изд-во ББИ, 2015. – lvi, 523 с.
66. Девельт Д. Церковь в Библии: пер. с англ. / Д. Девельт. – М.: Протестант, 1994. – 512 с.
67. Дмитриев А.П. «Н.П. Гиляров-Платонов и Ю.Ф. Самарин в работе над изданием богословского наследия А.С. Хомякова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2018. – Том 19. – Выпуск 3. – С. 121–129.
68. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере: сб. – Сергиев Посад: Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1995. – 272 с.
69. Дроба С.А. Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Исторический очерк / С.А. Дроба. – Тверь: Издатель Алексей Ушаков, 2010. – 264 с.
70. Евреева О.А. Идея соборности: социально-философский анализ. – Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.11 / Евреева О.А. – М., 2006. – 162 с.
71. Евсевий Кесарийский. Церковная история / Евсевий Кесарийский; введ. ст., коммент., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. – 544 с.
72. Единство церкви в Новом Завете / под ред. У. Луца. – М.: Изд-во ББИ, 2014. – XVI, 215 с.

73. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1902. – Т. 1, кн. 1. – 893 с.
74. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1902. – Т. 1, кн. 2. – 572 с.
75. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев: Типография Акц. О-ва «Петр Барский въ Киеве», 1913. – Т. 1. – 310 с.
76. Загирняк М.Ю. Концепт соборности в философии права Г.Д. Гурвича // Философский журнал. – 2022. – Т. 15. – № 3. – С. 34–49.
77. Загирняк М.Ю. Масса, сообщество, общность // Кантовский сборник. – 2023. – Т. 42. – № 4. – С. 133–159.
78. Засухина В.Н. Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков: Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.05 / Засухина В.Н. – Санкт-Петербург, 2000. – 187 с.
79. Зеньковский В. История русской философии / В. Зеньковский. – М.: Академический Проект; Раритет, 2001. – 880 с.
80. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1974. – 368 с.
81. Иванцов-Платонов А.М., протоиерей. О русском церковном управлении / протоиерей А.М. Иванцов-Платонов; предисл. С. Шарапова. – СПб.: Тип. А.А. Пороховщикова, 1898. – 91 с.
82. История русской философии: ученик. для вузов / редкол.: М.А. Маслин и др. – М.: Республика, 2001. – 639 с.
83. Казанский П.С. Воспоминания об А.В. Горском / П.С. Казанский; сообщ. В.О. Ключевский // Богословский вестник. – 1900. – Т. 3, № 11. – С. 544–560.
84. Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин, Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. – М.: «Раритет», 1993. – 496 с. – (Библиотека духовного возрождения). – С. 359–403.
85. Карсавин Л.П. Ответ на статью Н.А. Бердяева об «Евразийцах» // Путь. Орган русской религиозной мысли. – М., 1992. Кн. 1. – С. 124–127.

86. Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. – М.: «Раритет», 1993. – 496 с. – (Библиотека духовного возрождения). – С. 459–470.
87. Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 557 с.
88. Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. – М.: «Раритет», 1993. – 496 с. – (Библиотека духовного возрождения). – С. 5–13.
89. Карсавин Л.П. Алексей Степанович Хомяков / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994. – 534 с.
90. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. – 352 с.
91. Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. – М.: «Раритет», 1993. – 496 с. – (Библиотека духовного возрождения). – С. 403–442.
92. Карташев А.В. Русская Церковь в 1905 г. / А.В. Карташев. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1906. – 21 с.
93. Киреевский И.В. В ответ Хомякову / И.В. Киреевский // Русская идея / сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. – М.: Республика, 1992. – С. 64–72.
94. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И.В. Киреевский // Полное собрание сочинений: в 2 т. / под ред. М.О. Гершензона. – М.: Тип. Императорского Московского ун-та, 1911. – Т. 1. – С. 174–222.
95. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений : в 3 т. – Т. 3.: 1850-1856 / Сост. А. Н. Николюкина ; Институт научной информации по общественным наукам РАН. – СПб.: «Росток», 2018, – 704 с.
96. Климент Александрийский. Строматы. – Т. 2: Книги 4 - 5 / Климент Александрийский; изд. подготовил Е.В. Афонасин. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 336 с.

97. Климент Римский, епископ. Первое послание к Коринфянам. Писания мужей апостольских / епископ Климент Римский; предисл. Р. Светлова. – СПб.: ТИД Амфора, 2007. – 474 с.

98. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч.1. Лекция IV / В.О. Ключевский // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – С. 78–89.

99. Кныш Е.В. Христианские практики соборности в постсекулярной культуре: Диссертация... кандидата философских наук: 24.00.01 / Кныш Е.В. – Екатеринбург, 2018. – 162 с.

100. Ковалев В.В. Соборность как фактор культурного единства российского общества: Диссертация... кандидата философских наук: 24.00.01 / Ковалев В.В. – Ростов-на-Дону, 1998. – 153 с.

101. Колемин Ю.А. Римский Духовный Цезаризм пред лицом соборной Православной Церкви / Ю.А. Колемин. – СПб.: Издание И.Л. Тузова, 1913. – 337 с.

102. Кузнецов А.Ю. Философия соборности как обоснование концепций российской идентичности: Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.11 / Кузнецов А.Ю. – Екатеринбург, 1999. – 111 с.

103. Красицкий Я. Троичность и Другой. С.Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2006. – Т. 7. – Вып. 2. – С. 16–24.

104. Куракина О.Д. А.С. Хомяков – основоположник самобытной русской философии / А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. – Т. 1. / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. – М.: Языки славянских культур, 2007. – С. 513–518.

105. Куцепал С.В. Тема любви в творчестве Франка // Философское наследие Франка и современность. Материалы международной конференции. Сборник научных статей. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2008. – 228 с. – С. 167–172.

106. Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии / А.Н. Лазарева. – М.: ИФРАН, 2003. – 153 с.

107. Лебедев И.А., иерей. Соборные интуиции В.В. Розанова / И.А. Лебедев // Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т им. К.Минина, 2016. – С. 330–339.

108. Лебедев И., иерей. Онтологический статус соборности и её значение для общества / И.А. Лебедев // Духовно-нравственное состояние общества и православие: XXII Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2013. – С. 132–138.

109. Лебедев А.П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация: Исследования по истории Древней Церкви / А.П. Лебедев. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 352 с.

110. Лебедев А.П. Церковная история в свете Предания: Исследования по истории Древней Церкви / А.П. Лебедев. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.

111. Лебедев И.А. Историко-философское формирование принципа соборности в контексте Нового завета / И.А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. – 2014. – № 3. – С. 30–37.

112. Лебедев И.А., иерей. Генезис принципа «единства во множественности» в священном Писании Ветхого завета / иерей И.А. Лебедев // Отечественные духовные традиции и православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2014. – С. 95–108.

113. Лебедев И.А. Идеалистические взгляды Гегеля и Шеллинга как идейные источники учения А.С. Хомякова о соборности / И.А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2016. – Т. 16. – С. 35–39.

114. Лебедев И.А. Историсофия России А.С. Хомякова в свете его учении о соборности как о «единстве во множестве» / И.А. Лебедев // Известия

Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2016. – Т. 18. – С.175–182.

115. Лебедев И.А. Учение П.А. Флоренского о Софии как отражение его соборных интуиций / И.А. Лебедев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2020 – Том 21, вып.1. – С. 137–142.

116. Линицкий П.И. Славянофильство и либерализм (западничество): Опыт систематического обозрения. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 264 с.

117. Лопатин Л.М. Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание / Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – М. : Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1906. – Год XVII, кн. I (81). – С. 29–129.

118. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев; предисл. А.А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 617[7] с.: ил. – (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1163).

119. Лосский Н.О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 482 с.

120. Лосский Н.О. Лев Платонович Карсавин // Вестник русского студенческого христианского движения. – Париж–Нью-Йорк: II, III, 1979 – №104–105 - С. 254–270.

121. Лосский В.Н. По образу и подобию [Электронный ресурс] / В. Н. Лосский. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 15.08.2016).

122. Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет / В.Н. Лосский. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. – 98 с.

123. Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. – № 121. – Париж – Нью-Йорк – Москва: 1977. – С. 132–161.

124. Лурье В.М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. – Т. VIII:

Богословские Сочинения. – СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2021. – 414 с. – С. 177–192.

125. Лурье В.М. Примечания к письмам Пальмеру / В.М. Лурье // Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. – М., 1994. – Т. 2. – 1070 с.

126. Лясковский В.Н. Алексей Степанович Хомяков. Его биография и его учение / В.Н Лясковский // Русский архив. – 1896. – № 11. – С. 337–511.

127. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г.Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

128. Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия / преподобный Максим Исповедник // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. – 2-е изд. – М.: Мартис, 1993. – 353 с.

129. Малинов А.В. Русская философия XIX–XX веков. Историко-философские очерки. Saarbrücken : LAP Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. – 450 с.

130. Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография / А.В. Малинов – СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2013. – 208 с.

131. Мейендорф И., протоиерей. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг.: пер. с англ. / протоиерей И. Мейендорф. – М.: Православ. Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т, 2012. – 520 с.

132. Мелих Ю.Б. Учение о личности А.С. Хомякова и Л.П. Карсавина // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14-17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. – Т. 2. / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. – М.: Языки славянских культур, 2007. – С. 639–645.

133. Мефодий (Зинковский), игум. Православное понимание соборности и реалии современного мира // Христианское чтение. – 2023. – № 4. – С. 171–181.

134. Миллер О.Ф. Славянофилы и Катков // Славянофильство: pro et contra. 2-е изд. / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. – 1056 с. – (Русский Путь). – С. 448–451.
135. Миллер О.Ф. Славянство и Европа / Сост., предисл., коммент. Ю.В. Климаков/ Отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 880 с.
136. Митрофанов Ю.Н, прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин: монография / Протоиерей Георгий Митрофанов; Санкт-Петербургская духовная академия. – СПб.: Изд-в СПбПДА, 2018. – 136 с.
137. Михаилу Бакунину. 1876-1926. Очерки истории анархического движения в России. - М.: Голос труда, 1926. — 348 с.
138. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2007. – 477 с.
139. Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России в XIX-XX вв. Монография. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. – 303 с.
140. Непоклонова Е.О. Идея соборности в творчестве А.С. Хомякова: Диссертация... кандидата филологических наук: 10.01.01 / Непоклонова Е.О. – Санкт-Петербург, 2002. – 180 с.
141. Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев / А.А. Никольский; [Предисл. и примеч. А.А. Ермичева]. – СПб.: Наука, 2000. – 419[1] с.; 22 см. – Имен. указ.: с. 415–418. – Материалы к библиогр. работ о Вл. С. Соловьеве (1874-1922) / Сост. С.П. Заикин: с. 382-414. Библиогр. в примеч.
142. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2000–2001. – 2810 с.
143. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М.: Мир и образование, 2014. – 736 с.

144. Осипов А.И. Богословские воззрения славянофилов / А.И. Осипов // Журнал Московской патриархии. – 1994. – № 6. – С. 75–84.
145. Павлюченков Н.Н. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П. А.Флоренскому. – М.: Изд-во ПСТГУ, – 2023. – 608 с.
146. Паскаль Блез. Мысли. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.
147. Питирим (Нечаев), архиепископ. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства / архиепископ Пирим (Нечаев) // Журнал Московской Патриархии. – 1975. – № 1. – С. 57–63.
148. Пишун С.В. Социальная философия В.В. Розанова / С.В. Пишун. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1993. – 156 с.
149. Покровский И.М. Значение высшей русской иерархии и исторические условия ее служения церкви и государству до XVIII века / И.М. Покровский. – Казань: Типо-Литография Императорского ун-та, 1898. – 43 с.
150. Половинкин С.М. Русский персонализм. – М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2020. – 1156 с.
151. Поляков Д.Д. Соборность как системообразующая категория философии образования о. Сергия Булгакова // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2009 – Т. 10. – Вып. 2. – 296 с. – С. 189-195.
152. Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание / Д.В. Поспеловский. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – 660 с.
153. Преображенская К.В., Котина С.В. Русская идея: антитеза единства и множественности в концепциях соборности и всеединства // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – Т.2 – №3 – 2013. – С. 50–59.
154. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии [Текст] / Э. Радлов. – Санкт-Петербург: Тип. товарищества «Общественная польза», 1912. – 35 с.
155. Рапов О.М. Русская церковь в IX – в первой трети XII в. Принятие христианства / О.М. Рапов. – М.: Высш. шк., 1988. – 416 с.

156. Рассказовский С. Критическая оценка воззрений проф. – прот. П. Светлова, высказанных им в труде «Где вселенская Церковь» – к вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви (1905 г.): рукопись / С. Рассказовский. – Л., 1984. – 153 с.
157. Религиоведение: энц. словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян – М.: Академический проект, 2006. – 1255 с.
158. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А.Малашенко и С.Филатова. – 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. – 341 с. – (Религия в Евразии).
159. Розанов В.В. О «съборном» начале в Церкви и о примирении церквей / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. – Т. 5: Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1995. – С. 366–381.
160. Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. – Т. 2: Уединенное. – М.: Правда, 1990. – 720 с.
161. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. – Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1995. – С. 7–338.
162. Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1994. – С. 5–336.
163. Розанов В.В. Собрание сочинений. – Т. 5: Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1995. – 558 с.
164. Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / В.В. Розанов; ред. и коммент. В.Г. Сукача., вступ. ст. В.В. Бибихина; ИМЛИ РАН. – М.: Танаис, 1996. – XXV, 808 с.
165. Розанов В.В. Старое и новое / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. – Т. 7: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1996. – С. 159–208.

166. Розанов В.В. Эстетическое понимание истории / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. – Т. 28: Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / сост. А.Н. Николюкин, П.П. Апрышко, О.В. Быстрова; под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. – С. 7–620.

167. Рязанова С.В. Русское православие в современном обществе / С.В. Рязанова // Научный ежегодник философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2014. – Т. 14, вып. 4. – С. 35–49.

168. Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии / В.Ш. Сабиров. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1995. – 151 с.

169. Савинцев В.И., Попова В.С. Трансформация концепта «соборность / всеединство» в интуитивизме Н.О. Лосского (гносеологический аспект) // Философская мысль. – 2019 – № 10 – С. 41–48.

170. Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? / В. Н. Сагатовский. – СПб.: ТОО ТК "Петрополис", 1994. – 217 с.

171. Самарин Ю.Ф. Православие и народность / Ю.Ф. Самарин; сост., предисл. и коммент. Э.В. Захарова; отв. ред. О. Платонов. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. – 720 с.

172. Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Т.1. СПб.: Росток, 2013. – 528 с.

173. Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Т.2. СПб.: Росток, 2014. – 720 с.

174. Самороднов О.В. Принцип соборности как необходимое условие духовного возрастания христианина / О.В. Самороднов. – СПб.: Нестор-История, 2014. – 256 с.

175. Сарычев В.В. Искатели Абсолюта. Том 1. - СПб.: Умозрение, 2021. – 724 с.

176. Семикопов Д.В., Лебедев И.А., Аксенов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьева,

протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета – [Электронное издание]. – 2022. – Том 10, №. 1.

177. Сербиненко В.В. Вл.С. Соловьев. Серия «Эрудит»: «Русская философская мысль». – М.: Изд-во «НИМП», 2000. – 240 с.

178. Сергей Николаевич Булгаков / под редакцией А. П. Козырева. – Москва : РОССПЭН, 2020. – 631 с. [8] л. ил., портр., факс. : табл. : 22 см – (Философия России первой половины XX века / Институт философии РАН, Некоммерческий научный фонд "Институт развития им. Г. П. Щедровицкого")

179. Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. – Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера) / А.И. Сидоров. – М.: Сибирская благовонница, 2011. – 432 с.

180. Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. – Т. 2: Доникейские отцы Церкви и церковные писатели / А.И. Сидоров. – М.: Сибирская благовонница, 2011. – 528 с.

181. Славянофильство: pro et contra. 2-е изд. / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. – 1056 с. – (Русский Путь).

182. Смирнов Б.Д. Аксаковы, их жизнь и литературная деятельность. – СПб.: тип. т-ва "Обществ. польза", 1895. – 87 с.

183. Смирнов Е.И. История христианской Церкви: репринт / Е. И. Смирнов. – М.: Храм святых бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2007. – 739 с.

184. Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России / М.Ю. Смирнов. – СПб.: Издательств Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 365 с.

185. Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк / М.Ю. Смирнов – СПб.: Изд-во С.–Петербур. ун-та, 2006. – 228 с.

186. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.4. – СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», б.г. – 658 с.

187. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.2. – СПб.: Книгоиздательское т-во «Просвещение», б.г. – 414 с.
188. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России / В.С. Соловьев; [сост. и вступ. ст. А.А. Тесли]. – М.: РИПОЛ классик. – 904 с. – (Перекрестья русской мысли с Андреем Теслей).
189. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. – СПб.: Книгоиздательское т-во «Просвещение», б.г. – Т.5. – 484 с.
190. Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. – Т.1. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – С. 43-59.
191. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.7. – СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1892-1897 гг. – 389 с.
192. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с англ. Г.А. Рачинского. – М.: ТПО «Фабула», 1991. – (репринт с издания А.И. Мамонтова, М., 1911). – 448 с.
193. Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // В.С. Соловьев. Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.10. – СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. – 528 с. – С. 227–524.
194. Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев. Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.1. – СПб.: Книгоиздательское т-во «Просвещение», б.г. – 409 с. – С. 227–239.
195. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.1. – СПб.: Книгоиздательское т-во «Просвещение», б.г. – 409 с. – С. 250–407.
196. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. – Т.2. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 736 с.
197. Соловьев В.С. Епископу Штроссмайеру // В.С. Соловьев. О христианском единстве. – Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1967. – С. 434–440.

198. Соловьева Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. – 2000. – № 3. – С. 334–353.
199. Столович Л.Н. Соловьёвское всеединство в ценностном аспекте // Соловьёвские исследования. – Выпуск 1(37), 2013. – 205 с. – С. 6–18.
200. Сюдюков Н.К. Метафизика соборности и конфликт идентичностей в философии А.С. Хомякова // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019 – № 1: Материалы XI Международной студенческой научно-богословской конференции 16–17 мая 2019 г. – 2019. – С. 252–256.
201. Сюдюков Н.К. Феномен соборности как фактор образования цельной личности в философии А.С. Хомякова: монография / под ред. И.Д. Осипова, С.Н. Погодина. – СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2019. – 398 с.
202. Сюдюков Н.К. Философия соборности как прообраз «социологического консерватизма» Фердинанда Тённиса // Вопросы философии. – 2021. – № 9. – С. 49–59.
203. Тесля А.А. Последний из «отцов»: биография Ивана Аксакова. СПб.: «Владимир Даль», 2015. – 799 с.
204. Тесля А.А. Русские беседы. Т.1: Лица и ситуации / Андрей Тесля. – СПб: Издательство «Машина времени», 2020. – 416 с.
205. Тесля А.А. Русские беседы. Т.2: Уходящая натура / Андрей Тесля. – СПб: Издательство «Машина времени», 2021. – 320 с.
206. Тесля А.А. Русские беседы. Т.3.: Соперник «Большой русской нации» / Андрей Тесля. – СПб: Издательство «Машина времени», 2021. – 368 с.
207. Тесля А.А. Русские беседы. Т.4.: Цельность фрагментарного / Андрей Тесля. – СПб: Издательство «Машина времени», 2020. – 560 с.
208. Титова А.О. Мёлер и Хомяков. // Русское богословие: Исследование и материалы. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 48–74.
209. Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / П.В. Тихомиров // Богословский вестник. – 1904. – Т. 1, янв. – С. 75–106.

210. Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / П.В. Тихомиров // Богословский вестник. – 1904. – Т. 1, февр. – С. 217–247.
211. Тонковидова А.В. Диалектика соборности и государственности в работах С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – №4 – 2020 — С. 75-83.
212. Треушников И.А. Проблема «Запад-Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). – М.: Издательский дом «Городец», 2009. – 320 с.
213. Трубецкой Е.Н. Из прошлого : Воспоминания; Из путевых заметок беженца / Кн. Евгений Трубецкой; [Сост., предисл., коммент. С. М. Половинкина]. – Томск : Водолей, 2000. – 350 с.
214. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. – В 2-х тт. – Т.1. – М.: Изд-во «Медиум». – 636 с.
215. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.
216. Тышкевич Станислав, священник. Единство Церкви и Византия / С. Тышкевич. – Рим: Издание русской католической семинарии, 1951. – 139 с.
217. Фатеев В.А. Славянофильство: pro et contra. – 2-е изд. / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. – 1056 с. – (Русский путь).
218. Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. – 1056 с.
219. Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. – СПб.: Кострома, 2002. – XXXII, 640 с.
220. Философское наследие С.Л. Франка и современность. Материалы международной конференции. Сборник научных статей. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2008. – 228 с.

221. Флоренский Павел, священник. Около Хомякова (критические заметки) / священник Павел Флоренский // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 278–337.
222. Флоренский Павел, священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия / священник Павел Флоренский // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 352–370.
223. Флоренский П.А. Из богословского наследия / П.А. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 143–147.
224. Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству / П.А. Флоренский. – СПб.: МИФРИЛ; Русская книга, 1993. – 365 с.
225. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Собр. соч.: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 2000 – Т. 3(2). – 623 с.
226. Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. // П.А. Флоренский / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – 797 с.
227. Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. // П.А. Флоренский / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – 877 с.
228. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 840 с.
229. Флоровский Г.В., протоиерей. Богословские статьи. О Церкви [Электронный ресурс] / протоиерей Г.В. Флоровский. – URL : http://azbyka.ru/bogoslovskie_staty_o_cerkvi#n13 (дата обращения: 22.07.2014).
230. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. – 848 с.

231. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – Париж: YMCA-PRESS, 1930. – 314 с.
232. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 800 с. – (Классическая философская мысль). – С. 247–796.
233. Фролов А.А. Историософия славянофильства: А.С. Хомяков, И. В. Киреевский, К.С. Аксаков / А.А.Фролов // История философии. – М.: ИФ РАН, 2002. – Вып. 9. – 173 с.
234. Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском / С.И.Фудель // П. А. Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 1996. – 752 с.
235. Хамидулин А.М. С.Л. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология. – 2017. – № 39. – 252 с. – С. 171–179.
236. Харин В.Н. Социально-философский анализ категорий «соборность», «служение» и «должное»: на материале концепции С.Л. Франка: Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.11 / Харин В.Н. - Пермь, 2004. – 215 с.
237. Хомяков А.С. Къ Сербамъ. Посланіе изъ Москвы / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 377–408.
238. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» (По поводу речи отца Гагарина, иезуита) / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 319–327.
239. Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. – Т. 2: Работы по богословию / А.С. Хомяков. – М.: Изд-во «Медиум», 1994. – 1070 с.
240. Хомяков А.С. Всемирная задача России / А.С. Хомяков. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. – 784 с.

241. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 318–348.

242. Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 5. – 588 с.

243. Хомяков А.С. К сербам. Послание из Москвы. // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. В 8-и томах. – Т. 1. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – С. 377–408.

244. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М.: Университетская типография (М. Катковъ) на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 27–92.

245. Хомяков А.С. О сельской общине / А.С. Хомяков // О старом и новом. Статьи и очерки. – М.: Современник, 1988. – 464 с.

246. Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 287–318.

247. Хомяков А.С. О старом и новом / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М.: Университетская типография на Старом бульваре, 1900. – Т. 3. – С. 11–29.

248. Хомяков А.С. Опыт катехизического изложения учения о Церкви / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М.: Университетская типография (М. Катковъ) на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 1–26.

249. Хомяков А.С. Письма к Пальмеру / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М.: Университетская типография (М. Катковъ) на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 343–415.

250. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. – М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 263–284.

251. Хондзинский Павел, прот. Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А.С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 5 (37). – С. 57–70.

252. Хондзинский П.В., Кырлежев А.И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. – 2019. – Т. 1, № 3. – С. 427–440.

253. Хондзинский П., протоиерей. Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие XIX века / протоиерей П. Хондзинский. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. – 480 с.

254. Хондзинский П.В., Павлюченков Н.Н., Медоваров М.В., Гаврилов И.Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882-1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта издательства спбда "византийский кабинет". К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. – 2023. – 1 (12). – С.23–50.

255. Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Карсавин, Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. – М.: «Раритет», 1993. – 496 с. – (Библиотека духовного возрождения). – С. 5–13.

256. Хоружий С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви / С. Хоружий // Богословские труды. Сборник 37. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. – 345 с.

257. Христианская соборность и общественная солидарность: материалы науч.-богослов. конф. (Москва, 16-18 августа 2007 г.). – М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2012. – 376 с.

258. Церковь и проблемы современной коммуникации: сб. ст. по материалам Междунар. науч.-практ. конф. (Нижегородская Духовная Семинария, 5-7 февраля 2007 г.). – Нижний Новгород, 2007. – 208 с.

259. Шапошников Л.Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX-XX вв.: Монография. – Н. Новгород, 2015. – 390 с.
260. Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. Учеб. пособие для вузов / Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров. – М.: Высш. шк., 2006. – 447 с.
261. Шапошников Л.Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель / Л.Е. Шапошников. – Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. – 180 с.
262. Шапошников Л.Е. Русская историософия: избранные школы и персоналии / Л.Е. Шапошников, С.Н. Пушкин. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 464 с.
263. Шеллинг Ф.В.Й. Штутгардские частные лекции / Ф.В.Й. Шеллинг; предисл., пер. с нем. и коммент. П. Резвых // Философия религии: Альманах 2008-2009 / отв. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 326–396.
264. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 490–589.
265. Шеллинг Ф.В.Й. Об отношении реального и идеального в природе / Ф. В. Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 2. – С. 34–51.
266. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 227–489.
267. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.) / В.К. Шохин. – М.: Альфа-М, 2010. – 784 с.
268. Ячменик В.А. Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX – начала XX века // Вопросы теологии. – 2021. – Т. 3. – № 4. – С. 537–552.