

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

*На правах рукописи*

**ЛЕБЕДЕВ Илья Андреевич**

**ЭВОЛЮЦИЯ УЧЕНИЯ О СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ СЛАВЯНОФИЛОВ К  
МЫСЛИТЕЛЯМ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

Специальность 5.7.2. – История философии

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
Лев Евгеньевич Шапошников  
доктор философских наук,  
профессор

Нижний Новгород

2023

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС СОБОРНОСТИ: ФОРМИРОВАНИЕ СЛАВЯНОФИЛАМИ ОСНОВНЫХ СОБОРНЫХ УСТАНОВОК .....	14
1.1. Идеиные источники славянофильского учения о соборности .....	14
1.2. Славянофильское «единство во множестве» как главный критерий соборности .....	31
ГЛАВА 2. СОФИЙНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ: РАЗВИТИЕ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА.....	58
2.1. Развитие идей соборности в учении о всеединстве В.С. Соловьева .....	58
2.2. Место учения о соборности в религиозно-философских взглядах П.А. Флоренского .....	77
2.3. Интерпретация соборности в религиозной философии С.Н. Булгакова: от всеединства к персонализму.....	88
2.4. Понятие соборности в философии Л.П. Карсавина.....	99
2.5. Соборность как «единство во множестве» в идейном наследии С.Л. Франка.....	113
ГЛАВА 3. НАЦИОНАЛЬНОЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОБОРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.В. РОЗАНОВА И Н.А. БЕРДЯЕВА .....	128
3.1. Соборность как национальный идеал в философских произведениях В.В. Розанова .....	128
3.2. Соборность как принцип универсального персонализма в философской системе Н.А. Бердяева .....	143
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	154
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	159

## ВВЕДЕНИЕ

Диссертация посвящена поэтапному исследованию феномена соборности как «единства во множестве» в истории русской религиозно-философской мысли: от славянофилов, введших соборность как философскую категорию в русскую религиозно-философскую традицию, до мыслителей Серебряного века. В дальнейшем эта категория становится одной из важнейших как в отечественной философии и историософии, так и в русской богословской традиции.

**Актуальность исследования.** Категория соборности выявила одну из характернейших черт русской религиозно-философской традиции, став своего рода визитной карточкой русской философской мысли. Причем этот термин приобрёл важнейшее значение для ряда сфер гуманитарного познания: историософии, антропологии, социальной философии, политологии. Помимо этого, происходит рецепция понятия соборности и в русском богословии, более того, 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 соборности становится необходимым для всякого исследователя истории русской религиозной мысли, желающего понять её эволюцию.

В настоящее время, когда прошел первый – постсоветский – этап в изучении наследия русской религиозной философии, после долгого запрета на неё как таковую, углубленное понимание русской философии, раскрытие её методологических функций становится весьма значимым.

Другой чертой, придающей категории соборности важное значение, является социально-политический контекст ее появления. Соборность возникает 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 образованной дворянской среды, что и привело к формулированию принципа соборности. Попытки обретения новой коллективности принимали разнообразные формы, но наше общество и по сию пору не обрело единой идентичности. В этом контексте рассмотрение соборности, примиряющей личность и коллектив, раскрывающейся в «единстве во множестве», как некой альтернативы западному индивидуалистическому проекту 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 целого без нарушения принципа свободы.

Таким образом, понятие соборности может стать актуальным 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.**

Первым в русской религиозно-философской мысли, кто акцентировал особое внимание на категории соборности, был А.С. Хомяков, чьи экклезиологические воззрения до сих пор являются предметом исследования современных философов и богословов. Учение А.С. Хомякова о соборности как о «единстве во множестве» имеет методологическое значение и опирается на три важнейших основания: это, во-первых, восточно-христианская патристика; во-вторых, немецкая философия в лице прежде всего Шеллинга и Гегеля; в-третьих, особенности географического положения России, её международные связи и взаимоотношения с соседями. 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, оформленная ранними славянофилами. Велика здесь заслуга Ю.Ф. Самарина и О.Ф. Миллера, благодаря которым соборность и стала широко известной категорией. В работе мы используем различные источники, т.е. и издания работ ранних славянофилов, и работы исследователей. О соборности и Хомякове 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 питерского исследователя В.М. Лурье, главного редактора вновь издаваемого полного собрания сочинения и писем А.С. Хомякова. Нельзя не упомянуть и 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, В.О. Ключевского, В.Н. Лясковского, а также современных исследователей – А.Ф. Замалеева, А.А. Федорова, П.Е. Бойко, В.В. Сербиненко, М.Н. Громова, Н.С. Козлова, М.А. Маслина, В.К. Шохина, С.Н. Пушкина, Н.К. Гаврюшина, С.В. Пишуна, В.И. Холодного, С.С. Хоружего, П.И. Линецкого, В.Ш. Сабирова, В.А. Фатеева, В.В. Горбунова.

Вопросы, затронутые во второй и третьей главах и связанные с анализом категории соборности в философском наследии Серебряного века, объективно более проработаны, в том числе на фундаментальном уровне.

Вторая глава диссертации посвящена анализу соборной диалектики в русской религиозной философии Всеединства, а третья глава раскрывает тему соборности как социального идеала в наследии В.В. Розанова и Н.А. Бердяева. Данные главы работы базируются, с одной стороны, на исследованиях первоисточников – трудов Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева, свящ. Павла Флоренского, свящ. Сергия Булгакова, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, с другой –

важных для всестороннего осмысления заявленной темы исследовательских работ Г.В. Флоровского, С.И. Фуделя, В.З. Завитневича, Е.Н. Трубецкого, В.В. Зеньковского, Э.Л. Радлова, А.Ф. Лосева, Н.О. Лосского, а также современных исследователей – Л.Е. Шапошникова, А.А. Федорова, П.П. Гайденко, Густава А. Ваттера, Н.В. Мотрошиловой, В.В., Сербиненко, О.Д. Куракиной, А.Ф. Замалеева, С.С. Хоружего, Л.Н. Столовича, Н. Зернова, Ю.Б. Мелих, И.Н. Треушникова, Е.В. Мочалова, В.М. Лурье, М.Н. Громова, Н.С. Козлова, С.Н. Пушкина, А.И. Власенко, В.К. Шохина, В.В. Горбунова, С.В. Куцепал, Г.Е. Аляева, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.В. Тонковидовой, Н.К. Гаврюшина, В.Н. Катасонова, С.В. Пишуна, В.И. Холодного, В.Ш. Сабирова, А.А. Фролова, В.А. Фатеева, П.Е. Бойко, А.Н. Лазаревой, К.В. Преображенской, Н.А. Вагановой, С.В. Котиной, А.М. Хамидулина и других.

По теме соборности имеется и ряд диссертационных исследований, прошедших защиту в последние десятилетия. Среди них хотелось бы выделить работы А.Л. Анисина, Г.В. Барсукова, О.А. Евреевой, В.Н. Засухиной, В.В. Ковалева, Е.В. Кныш, А.Ю. Кузнецова, Е.О. Непоклоновой, В.Н. Харина.

Комплексный анализ научной литературы продемонстрировал отсутствие целостности и единства в понимании темы соборности «как единства во множестве», показал, что существуют лишь работы, либо раскрывающие отдельные сферы бытования принципа соборности и аспекты его культурной рецепции, либо исследующие эту категорию в наследии конкретных мыслителей. Данное исследование посвящено исследованию категории соборности в её историческом развитии на протяжении плодотворного и важного в истории отечественной философии временного отрезка: второй половины XIX – начала XX веков.

**Предмет исследования** – представления русских религиозных философов о соборности как универсальной онтологической категории.

**Объект исследования** – философское наследие отечественных мыслителей второй половины XIX – начала XX веков, раскрывающее категорию соборности

как «единство во множестве» в рамках славянофильской традиции, философии Всеединства и русского персонализма.

**Цель исследования** – изучение феномена соборности в русской философской традиции и выделение специфических подходов в отечественной философской мысли от эпохи славянофилов до мыслителей Серебряного века.

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

1. Анализ идейных источников отечественного учения о соборности.
2. Характеристика учения о соборности в философии А.С. Хомякова и Ю.Ф. Самарина и позднейших славянофилов.
3. Демонстрация историко-философской трансформации и эволюции категории соборности в софиологии В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина.
4. Выявление основных интуиций в творчестве некоторых представителей русской религиозной философии, мыслящих в «духе соборности», а именно В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, П.А.Флоренского.
5. Раскрытие своеобразия социально-философского подхода к пониманию соборности в персоналистически ориентированной мысли В.В. Розанова, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева.
6. Анализ специфики рецепции категории соборности в русской философской традиции на разных её этапах.

**Хронологические и типологические рамки исследования** – вторая половина XIX – начало XX веков с особым акцентом на эпохе Серебряного века как эпохе русского религиозно-философского Ренессанса. При этом исследование, с одной стороны, ограничено появлением категории «соборность» в трудах ранних славянофилов (50-60-е гг. XIX века), с другой – творчеством тех мыслителей, которые начали свою творческую деятельность в эпоху Серебряного века (до событий Русской революции 1917 года).

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, интереснейших тем. В частности, проблема рецепции категории «соборность» русским академическим богословием и возникновение «нового богословия», опирающегося на критику западного юридика и авторитаризма с позиций нравственного идеала соборности<sup>1</sup>. Но академическое богословие не относится собственно к философской традиции Серебряного века. Исследование не затрагивает и проблему интерпретации категории «соборность» в философских и богословских течениях, возникших в русской эмиграции после 1917 года: евразийства, сменовеховства, неопатристического синтеза и пр.

Таким образом, опираясь на историко-логический метод, мы исследуем возникновение и эволюцию соборности в рамках философской традиции Серебряного века, обращаясь к наиболее ярким представителям этой традиции, в творчестве которых соборность играет концептуальную роль.

**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.

---

<sup>1</sup> Такую рецепцию можно найти в богословском наследии митр. Антония (Храповицкого), патр. Сергия (Страгородского), священномуч. Илариона (Троицкого), Е.П. Аквилонова, еп. Сильвестра (Малеванского) и др.



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 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 последних к проблематике соборности как «единства во множестве», а во-вторых, показать историко-философский процесс развития соборной феноменологии в отечественной философской традиции - от славянофилов к мысли Серебряного века.

**Научная новизна** работы заключается в

- анализе генезиса категории «соборность» как оригинальной интерпретации концепции «единства во множестве» в изводе немецкого идеализма, переосмысленного ранними славянофилами в религиозно-социальном ключе;

- демонстрации своеобразия позиции В.С. Соловьева, полемизирующего по ряду пунктов с славянофилами, но при этом углубляющего эту тему, т.к. принцип «единства во множестве» приобретает в его концепции Всеединства онтологический статус;

- исследовании тех новых моментов, которые получает идея соборности в русской софиологии, благодаря трудам отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова, С.Л. Франка и Л.П. Карсавина;

- изучении интерпретации соборности, предпринятой русскими философами Серебряного века через призму личностного осознания, при этом без сужения личности до индивидуалистического горизонта, а, наоборот, расширения личностного самосознания до национального и универсального масштабов в философском наследии В.В. Розанова 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», 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. Самариным и Н.П. Гиляровым-Платоновым. С большой вероятностью авторство самого термина принадлежит Самарину. Смысловое же содержание данного понятия принадлежит А.С. Хомякову и может рассматриваться как попытка православной рецепции принципа «единства во множестве», который заимствуется славянофилами из немецкой идеалистической традиции.

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 на антиномию идеального и реального в вопросе реализации соборных начал в Русской православной церкви, тем самым инициировав начало активного обсуждения этой темы.

3. Соборная проблематика нашла свое отражение в религиозно-философских трудах известных мыслителей, представителей различных направлений русской религиозной философии, прежде всего русских софиологов как наследников славянофилов. Огромная роль в данном процессе принадлежит В.С. Соловьеву, онтологизировавшему принцип соборности как «единства во множестве» в своей философии Всеединства.

4. 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.

5. 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. Получается, что в соборном единстве проблема множества в результате снимается.

6. 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.

7. 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. В качестве интеллектуальных примеров подобного поиска идентичности можно привести в пример социально-философские взгляды таких мыслителей, как В.В. Розанов и Н.А. Бердяев, в трудах которых интуиция соборности позволяет преодолеть антиномичность личности и социокультурных структур. При этом в творчестве Розанова соборность выступает нравственным критерием национального самосознания в системе «семья-народ-церковь», а в персонализме Бердяева – благодаря соборности – преодолевается замкнутость индивида и личность приобретает универсальное всечеловеческое значение.

**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 год), «Отечественные духовные традиции и православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения» (г.Н. Новгород, 2014 год), «Вызовы в современном обществе: неоязычество, псевдорелигии, псевдокультуры» (г. Алатырь, 2015 год), «Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения» (г. Н. Новгород, 2016 год), I-VII Межрегиональные Свято-Гурьевские образовательные чтения (г.Чебоксары, 2017-2023 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»).

Результаты исследования используются в качестве дополнительной литературы в спецкурсе «Основные этапы истории РПЦ» на отделении «Геология» Нижегородского государственного педагогического университета им. К.Минина. 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 «Актами внедрения»).

**Структура и содержание работы.** Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав и заключения. Список использованной литературы содержит 218 наименований.

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

## 1.1. Идейные 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»<sup>2</sup>.

При этом термин «кафолический» носил преимущественно смысл всемирности, или вселенскости. 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

---

<sup>2</sup> 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»<sup>3</sup>.

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»<sup>4</sup>.

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.

---

<sup>3</sup> Цит. по: Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. С. 588-589.

<sup>4</sup> 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»<sup>5</sup>.

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 «l'acatholicite», 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-Платоновым<sup>6</sup>, 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

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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»<sup>7</sup>.

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.

И вот выясняется, что сама мысль о сродстве крестьянской общинности и церковной кафоличности (соборности) не так уж чужда Хомякову. Об этом же пишет и сам Лурье, недвусмысленно отмечая, что сам «исторический Хомяков» был твердо убежден в наличии указанного выше сродства, пусть даже и не

---

<sup>7</sup> Самарин Ю.Ф. Собр. соч.: в 5 т. / под общ. ред. А.Н. Николукина. СПб.: Росток, 2013. Т. 1. С. 445-446

осмелился возводить предметные богословские конструкции на этот счет<sup>8</sup>. 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»<sup>9</sup>. 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-христианскими<sup>10</sup> Священным преданием в целом и патристикой как одним из его аспектов<sup>11</sup>, 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

---

<sup>8</sup> См.: Лурье В.М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова. С. 189.

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

антологии норвежского философа Эгиля Виллера «Учение о Едином в античности и средневековье»<sup>12</sup> 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»<sup>13</sup> 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 общности<sup>14</sup>. В связи с вышеизложенным представляется важным разграничивать в смысловом отношении относящиеся к экклезиологии термины

---

<sup>12</sup> Виллер Э. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002. 668 с.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 Грецией 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»<sup>15</sup>. 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, –

---

<sup>15</sup> 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 Красицкий<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>.

Точкой опоры и методологической базой изучения темы соборности как

---

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Лосский В. Н. По образу и подобию // [Электронный ресурс]. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9](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)<sup>18</sup> 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»<sup>19</sup>. 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

---

<sup>18</sup> Существует также мнение о влиянии на взгляды Хомякова о соборности воззрений Б.Паскаля и И.Канта. Подробнее см.: Ходзинский Павел, протоиерей. Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие. М., 2016.

<sup>19</sup> 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»<sup>20</sup>.

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 еkkлeзии. 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

---

<sup>20</sup> 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»<sup>21</sup>. 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»<sup>22</sup>. 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 славянофильства<sup>23</sup>.

В последующем к теме соборности обращались практически все известные фигуры 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 следующий этап – «общность судьбы и жизни всякого объединения множества людей»<sup>24</sup>.

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

---

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> Барсов Н.И. Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. №2. С. 177–201. С. 196.

<sup>23</sup> Цит. по: Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 374–375.

<sup>24</sup> 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 разверткой 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»<sup>25</sup>.

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» «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»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. С. 104.

<sup>26</sup> 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 сжатый<sup>27</sup> 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 Шеллинга<sup>28</sup>.

Итак, для формирования философских интуиций А. С. Хомякова существенное значение имеет концепция трансцендентального идеализма или идеал-реализма Шеллинга (1775–1854 гг.), согласно которой «Бог» есть абсолютное «Я», «предел» или «единство противоположностей» – идеализма и реализма, мышления и созерцания, конечного и бесконечного, общего и особенного, рода и индивидуума, границы и неограниченного и т.д.<sup>29</sup>. Указанные антиномии, которые, по мнению Шеллинга, «едины в абсолютном»<sup>30</sup> и из которых «ни одно понятие единичного не отделено в Боге от понятия всех вещей»<sup>31</sup>, 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

---

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> См.: Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т.1. С. 273. Сравни: 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.

<sup>30</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. С. 514.

<sup>31</sup> Там же. С. 519.

единству, но каждая с известного расстояния»<sup>32</sup>. 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»<sup>33</sup>.

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»<sup>34</sup>. 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»<sup>35</sup>, что «для бесконечного существенно утверждать себя в форме конечного»<sup>36</sup>, Хомяков, обладающий знанием православного катафатического богословия, согласно которому Бог всемогущ и самодостаточен, очевидно, не согласился, так как в этих утверждениях немецкого философа чувствуется влияние пантеизма. Шеллинг, однако, оговорился, что вышеуказанные «формы» есть только «бытие Бога», а не «сущий Бог»<sup>37</sup>, 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

---

<sup>32</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. С. 533.

<sup>33</sup> Там же. С. 542

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Там же. С. 35.

<sup>36</sup> Там же. С. 36.

<sup>37</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Штутгардские частные лекции // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 349.

действительно есть во всем, а пантеизм истинен»<sup>38</sup>. Естественно, подобные идейные установки, что называется, не «вписывались» в рамки православного предания, и не могли быть приняты славянофилами.

Георг 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*»<sup>39</sup>. 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*»<sup>40</sup>. И это «движение», что немаловажно для нас, «есть путь *освобождения* духовной субстанции»<sup>41</sup>.

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 критики<sup>42</sup>, главный аспект которой – рационализм немецких философов. Однако, по мнению Хомякова, виновны в ошибках не «ясновидящий» Шеллинг, не Гегель, «добросовестный фанатик рассудка, признаваемого за

---

<sup>38</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Штутгардские частные лекции // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 391, 396.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> 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.

разум», а вся немецкая философская школа, «воспитанная общим умственным трудом Германии и Германским Протестантством»<sup>43</sup>.

Представленные воззрения немецкой философии<sup>44</sup> Хомяков изучал сквозь призму православия, благодаря чему построил свою во многом оригинальную систему мысли, где, по справедливому замечанию Н. А. Бердяева, «религиозный момент был сильнее философского»<sup>45</sup>, 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...»<sup>46</sup>. «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. Шапошников<sup>47</sup>.

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

---

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> К слову, приведенные мысли Шеллинга и Гегеля о «единстве во множестве» свидетельствуют об их знакомстве 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.

<sup>45</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 111.

<sup>46</sup> Цит. по: Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 7.

<sup>47</sup> Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 41.

Хомяков был знаком с этим трудом, не вызывает сомнений<sup>48</sup>. 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» 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»<sup>49</sup>.

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

---

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

<sup>49</sup> Титова А.О. Мёлер и Хомяков. // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 67.

эксессиологию Хомякова, следует помнить, что под свободой церкви он понимал не индивидуальную, «протестантскую» свободу отдельных верующих, но свободу церкви как надиндивидуального, сплоченного целого»<sup>50</sup>.

## **1.2. Славянофильское «единство во множестве» как главный критерий соборности**

Специфика славянофильства, главным идеологом которого был и остаётся А.С. Хомяков, состоит в том, что оно «возникло на основе русского толкования христианства»<sup>51</sup>, поместив, соответственно, русскую религиозную жизнь, которая определялась православием, в центр своих философских построений. Такая позиция вполне оправдана, так как, по справедливому замечанию автора первого системного труда об отечественной философии Гавриила (Воскресенского), «россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен вере»<sup>52</sup>. 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, 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

---

<sup>50</sup> Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 240.

<sup>51</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 10.

<sup>52</sup> Гавриил (Воскресенский), архимандрит. История философии. Ч. VI, Казань, 1840. С. 5.

ведущих позиций, «элемент утопии гораздо менее выражен, чем у Киреевского и К. Аксакова»<sup>53</sup>.

Что касается религиозно-философских построений славянофилов во главе с А.С. Хомяковым в рамках их 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»<sup>54</sup>. Религиозно-философские труды Алексея Степановича предстали новым этапом не только русской, но и общеправославной 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»<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994. С. 344–345.

<sup>55</sup> Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 58–63, 69.



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 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»<sup>56</sup>. Внутренний мир мыслителя, по оценке исследователя русского богословия Н.К. Гаврюшина, «лишен драматизма, сомнений. В нем нет ничего, напоминающего С. Киркегора или Ф.М. Достоевского, нет давидова “научи мя творити волю Твою”, ибо Хомяков “уже научен” и непоколебимо догматичен»<sup>57</sup>. 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 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 диалога<sup>58</sup>. Тем более что У. Пальмер олицетворял собой имевшее место в первой половине XIX в. внутреннее движение англиканства в сторону православия. Сам Пальмер активно изучал

---

<sup>56</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. С. 351.

<sup>57</sup> Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 178.

<sup>58</sup> Хомяков А.С. Письма к Пальмеру // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 345.

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 порывам<sup>59</sup>. 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»<sup>60</sup>; 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 символа<sup>61</sup>, но и опирается на евангельские 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 еkkлезии Святого Духа эмпирически возможен религиозный акт освящения, благодатствования 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

---

<sup>59</sup> Подробнее об У. Палмере 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.

<sup>60</sup> Лурье В.М. Примечания к письмам Пальмеру // Хомяков А.С. Сочинения: в 2т. Т. 2. М., 1994. С. 416.

<sup>61</sup> Подробнее о дихотомии «кафоличность-соборность» см.: Хоружий С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 153–179.

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»<sup>62</sup>. И еще: «Область государства – земля и вещество; его оружие – меч вещественный. Единственная область Церкви – душа; единственный меч есть слово»<sup>63</sup>. 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*»<sup>64</sup>.

Именно наличием этого внешнего авторитета, по мнению славянофилов, католики и протестанты «погрешают» против соборного устройства Вселенской церкви, понимаемого как «единства во множестве», так как церковь «не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве *разумных* творений, *покоряющихся благодати*»<sup>65</sup>. 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. Эту мысль также подмечает другой соратник Хомякова Ю. Ф. Самарин, когда пишет, что в случае с западными исповеданиями мы имеем дело с «рационализмом в двух

---

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> Там же. С. 32.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> Хомяков А.С. Опыт катехизического изложения учения о Церкви // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 3.

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»<sup>66</sup>.

«Рационалистические секты»<sup>67</sup>, католицизм и протестантство, рационализм как свою онтологическую сущность обозначили в явлении, «выдающемся из ряда и особенно знаменательном»<sup>68</sup>, – 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 почиет 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 *народа церковного*, который есть тело Христово»<sup>69</sup>. В истинной церкви нет церкви учащей, подытоживает данные рассуждения восточных патриархов Алексей Степанович, а есть поучение<sup>70</sup>.

Подобные же мысли высказывает Киреевский в своей статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», где пишет, что

---

<sup>66</sup> Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 67.

<sup>67</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 48.

<sup>68</sup> Там же. С. 48.

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> См.: Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 48–51.

западное христианство еще в IX веке, т.е. задолго до события разделения церквей 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»<sup>71</sup>. Абсолютно аналогичную мысль проводит Юрий Федорович Самарин, который пишет, что именно «струя рационализма, впущенная Римским расколом в самую Церковь»<sup>72</sup>, инициировала возникновения 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, 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 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.

---

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 57.

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 протестантство»<sup>73</sup>.

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 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»<sup>74</sup>. 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,

---

<sup>73</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 62.

<sup>74</sup> 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.

может быть, опаснейшая из всех по её общепонятности»<sup>75</sup>. 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»<sup>76</sup>.

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»<sup>77</sup>. 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 рациональности католицизма»<sup>78</sup>. А Алексей Степанович идет дальше: самих католиков называет «протестантами с первой минуты своего отпадения»<sup>79</sup> и, подводя итог, пишет: «Не сохраниться вера там, где оскудела любовь»<sup>80</sup>.

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

---

<sup>75</sup> Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 40.

<sup>76</sup> Климент Александрийский. Строматы. Кн. V, 5: в 3 т. СПб., 2003. Т. 2. С. 163.

<sup>77</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 78.

<sup>78</sup> Киреевский И.В. В ответ Хомякову // Русская идея. М., 1992. С. 67.

<sup>79</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 44.

<sup>80</sup> Хомяков А.С. Всемирная задача России. М., 2008. С. 25.

восточной основана на «святости взаимной любви во Христе»<sup>81</sup>, 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»<sup>82</sup>.

Говорить о соборности в протестантизме, по мнению А.С. Хомякова, тоже некорректно, 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»<sup>83</sup>, или без той самой придающей субъектность союзу индивидуумов шеллинговской «абсолютной связки»<sup>84</sup>, 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 эмансипацию от 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»<sup>85</sup>. Справедливость оценки русского философа верифицирована историей, так как на сегодняшний день, несмотря на статистическое большинство

---

<sup>81</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 81.

<sup>82</sup> Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 39.

<sup>83</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 36, 50.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2.. С. 191.



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»<sup>86</sup>. 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»<sup>87</sup>.

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 любви как категории познания составляет душу хомяковского богословия»<sup>88</sup>. 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

---

<sup>86</sup> Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 69.

<sup>87</sup> Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. С. 79.

<sup>88</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 87.

Хомякова: «Недоступная для отдельного мышления истина доступна только *совокупности* мышлений, связанных *любовью*»<sup>89</sup>.

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 славянофильском этапе, выражалось на языке понятий «жизни», общины, самобытности»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> Хоружий С.С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сборник 37. М., 2002. С. 155.

Рассматривая объективные факторы, повлиявшие на Хомякова<sup>91</sup>, 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 правительство<sup>92</sup>.

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.

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

---

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995. С. 73–74.

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»<sup>93</sup>. 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 «*приспособляется* к окружающей его природе», то ее «приспособляет 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 половодья<sup>94</sup>. 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 соборного самосознания народов России можно заключить в рамки вполне конструктивной дихотомии «свобода-необходимость», где первое есть

---

<sup>93</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1: Лекция XVII // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 316.

<sup>94</sup> Там же. С. 78–79, 85–86.

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, аутентичной 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*»<sup>95</sup>.

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»<sup>96</sup>. 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 того, «в ней его

---

<sup>95</sup> Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 30.

<sup>96</sup> Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев, 1902. Т. 1, кн. 2. С. 965.

будущность, личная и общественная, в ней окончательный вывод всей полноты его существования разумного и всемирного»<sup>97</sup>.

Итак, в своих трёхтомных «Записках о всемирной истории», которые он начал писать ещё в 1838 году<sup>98</sup>, 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»<sup>99</sup>. 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»<sup>100</sup>. 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 племенных группы – иранство и

---

<sup>97</sup> Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 8.

<sup>98</sup> Гильфердинг А. Предисловие к первому изданию «Записок» // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1904. Т. V. С. 12.

<sup>99</sup> Хомяков А.С. Собрание сочинений. М., 1872. Т. 3. С. 337.

<sup>100</sup> 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»<sup>101</sup>.

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»<sup>102</sup>. 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 телу<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Фролов А.А. Историософия славянофильства: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков // История философии. Вып. 9. М., 2002. С. 28–29.

<sup>102</sup> Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 530.

<sup>103</sup> 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»<sup>104</sup>.

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 России<sup>105</sup> в свете разбираемой нами темы. В своей статье «О старом и новом» (1839 год),

---

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> 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»<sup>106</sup>, 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»<sup>107</sup>.

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»<sup>108</sup>. В последнем мы видим некоторое сходство с идеологией социализма и коммунизма. Известно, что данные идеологии видели

---

<sup>106</sup> Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 13–14.

<sup>107</sup> Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 38.

<sup>108</sup> 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»<sup>109</sup>.

Далее Алексей Степанович отмечает<sup>110</sup>, 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»<sup>111</sup>. 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»<sup>112</sup>.

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

---

<sup>109</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 147.

<sup>110</sup> См. так же 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.

<sup>111</sup> Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 21.

<sup>112</sup> 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*<sup>113</sup>. «Чистотой учения» Греция «улучшила нравы и привела к согласию обычаи разных племен»<sup>114</sup>, обняв «Русь цепью духовного единства» и тем самым *лишь* приготовив общество «к другой, лучшей эпохе»<sup>115</sup>. Почему «лишь»? Потому, что народ, по мнению мыслителя, все еще онтологически «не желал единства, не просил его», так как его, вождя 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»<sup>116</sup>.

Далее Хомяков пишет о роли провиденциализма в становлении соборного мышления народов Руси, где в качестве лейтмотива выступают нашествия монголо-татар<sup>117</sup>. Перерождение общества, которое «было необходимо», случилось благодаря «грозе с Востока», которую «встретила при Калке» «*тьнь* 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

---

<sup>113</sup> Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 23.

<sup>114</sup> См. так же 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.

<sup>115</sup> Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 23.

<sup>116</sup> Там же. С. 23–24.

<sup>117</sup> См. так же 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.

государственную внешность и внутренность»<sup>118</sup>, что прежде выразалось «в правительстве из варягов» и «народных вече»<sup>119</sup> соответственно. Так провиденциально, по мнению русского философа, «идея города должна была уступить идее государства» и в «пустопорожных, 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»<sup>120</sup>.

Далее «явился Пётр»<sup>121</sup>, который «как страшная, но благодетельная гроза» ударил по боярам, «думающим о *родах* своих и забывающих родину», по монахам, «ищущим душеспасения в *келиях*, а забывающих *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»<sup>122</sup>. А 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»<sup>123</sup>.

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

---

<sup>118</sup> Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 25.

<sup>119</sup> Там же. С. 20.

<sup>120</sup> Там же. С. 25; См. также: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 162-163.

<sup>121</sup> См. так же 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.

<sup>122</sup> Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 27–28.

<sup>123</sup> Там же. С. 29.

может, на наш взгляд, послужить 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»<sup>124</sup>. 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»<sup>125</sup>. 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»<sup>126</sup>. 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

---

<sup>124</sup> 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.

<sup>125</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 147.

<sup>126</sup> 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»<sup>127</sup>. Поэтому идеальная форма мирного сосуществования народа и власти обеспечивается тогда, когда у народа есть свобода мнений, а у государства свобода решений<sup>128</sup>. 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»<sup>129</sup>.

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,

---

<sup>127</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 148.

<sup>128</sup> См. так же 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.

<sup>129</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 95.

ибо вознаграждается с лихвою»<sup>130</sup>. 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»<sup>131</sup>, 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»<sup>132</sup>. 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»<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 162–163.

<sup>131</sup> 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.

<sup>132</sup> Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 163–164.

<sup>133</sup> 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»<sup>134</sup>.

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»<sup>135</sup>.

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

---

<sup>134</sup> 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.

<sup>135</sup> 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»<sup>136</sup>. Тем не менее, ориентация на принципы «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.

---

<sup>136</sup> Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. СПб., 2006. С. 166.

## ГЛАВА 2. СОФИЙНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ: РАЗВИТИЕ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

### 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 с славянофильством в целом есть две противоположные позиции, где 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»<sup>137</sup>. 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

---

<sup>137</sup> 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). С. 104.

объяснял такой подход к вопросу взаимоотношений славянофильства и соловьевства нежеланием нанести имиджевых потерь Соловьеву как *самостоятельному* мыслителю<sup>138</sup>.

Другую сторону в вопросе влияния идей А.С. Хомякова на Соловьева мы можем увидеть и у современников самого Соловьева, и у некоторых сегодняшних 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»<sup>139</sup>.

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»<sup>140</sup> 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»<sup>141</sup>. Таким образом, очень часто «философское дарование «распылялось», уходило в конкретную жизнь, на злобу

---

<sup>138</sup> 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). С. 105.

<sup>139</sup> Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии [Текст] / Э. Радлов. Санкт-Петербург: Тип. товарищества "Общественная польза", 1912. 35 с. С. 14.

<sup>140</sup> Там же. С. 17

<sup>141</sup> Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 445.

дня», что, в свою очередь, способствовало тому, что «в сокровищницу русской 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»<sup>142</sup>. 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»<sup>143</sup>. 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,

---

<sup>142</sup> Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 449.

<sup>143</sup> 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. 728 с. 513–518 сс. С. 516–517.

поставленных Хомяковым», даже при учёте того факта, что «решение этих проблем виделось обоими мыслителями по-разному»<sup>144</sup>.

Это противоречие исследователей взаимоотношений славянофильства и соловьеванства можно разрешить, на наш взгляд, следующим образом: исходя из анализа взаимоотношений философов, традиционно правильным подходом будет говорить о некоем разделении творчества В.С. Соловьева на, условно, «раннего Соловьева» и «позднего Соловьева»<sup>145</sup>, первый из которых был более приверженным идеям Хомякова и Киреевского, а последний, 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»<sup>146</sup>. 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.

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

---

<sup>144</sup> 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. 728 с. 513–518 сс. С. 516–517.

<sup>145</sup> Некоторые исследователи философского наследия В.С. Соловьева выделяют три периода, характерных для его творчества. 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 его творчества 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.

<sup>146</sup> 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. С. 240–243.

между ними новые диалектические связи»<sup>147</sup>. 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 широко, 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»<sup>148</sup>. 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 «под духовным воздействием Византии»<sup>149</sup>. «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».

---

<sup>147</sup> 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. 281 с. 50–59 сс. С. 56.

<sup>148</sup> Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 5-13 сс. С. 8.

<sup>149</sup> 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. 66.

По мнению Владимира Сергеевича, это объединение ветвей славянства способно дать нам возможность лицезреть некое «всеславянство»<sup>150</sup>, 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 славянофилы<sup>151</sup>. 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»<sup>152</sup>. 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» востока<sup>153</sup>. Но, делает промежуточный вывод Соловьев, ни первый, ни второй не догматизированы в своём ареале, а являются 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

---

<sup>150</sup> 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. 66.

<sup>151</sup> Там же. С. 65.

<sup>152</sup> Там же.

<sup>153</sup> Там же. С. 67.

образует двоевластия»<sup>154</sup>, 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»<sup>155</sup>.

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 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»<sup>156</sup>, 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» (1881 год) транслировал совершенно противоположные взгляды<sup>157</sup>, заявляя, что в западном христианстве «церковь в папстве заменила Христа папою, а в протестантстве отреклась от самой себя»<sup>158</sup>, а папа Римский «твёрдо держится

---

<sup>154</sup> 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.

<sup>155</sup> Там же.

<sup>156</sup> Там же.

<sup>157</sup> Интересно, что в еще более раннем своем труде, в статье «Три силы» (1877 год), 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. 409 с. С. 227–239.

<sup>158</sup> 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.



своего антихристового предания»<sup>159</sup>, тогда как «*наша* церковь хранит неискаженную догматическую истину христианства»<sup>160</sup>.

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»<sup>161</sup>. 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»<sup>162</sup>. 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 подлинного. 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 тех или иных решениях, то, приходит к выводу Соловьев, такая соборность «не может быть предметом веры»<sup>163</sup>.

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

---

<sup>159</sup> Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 54.

<sup>160</sup> Там же. С. 52.

<sup>161</sup> 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.

<sup>162</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. 484 с. С. 68.

<sup>163</sup> Там же. С. 68–69.

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 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 συνοδική», 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»<sup>164</sup>. 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 признается сама по себе как принцип и цель»<sup>165</sup>, 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

---

<sup>164</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. 484 с. С. 69.

<sup>165</sup> 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.

прочтению соборности как «единства во множестве», о которой мы много говорили ранее и которую 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 соловьеванстве), 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»<sup>166</sup>, на пути соединения Востока и Запада, православия и католичества (и протестантизма, как третьей силы) Соловьев призывает Россию к «национальному самоотречению»<sup>167</sup> ради присоединения к некоему «международному центру»<sup>168</sup> Вселенской церкви, имея в виду институт папства, во главе с «ловким кормчим»<sup>169</sup>.

В этой части параграфа мы постарались показать сходство и отличие в вопросе идеологической преемственности между славянофильством и соловьеванством в их отношении к проблематике дихотомии «Восток-Запад», а также их отношение к соборности как «единству во множестве». 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 Гераклиту<sup>170</sup>, который,

---

<sup>166</sup> 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. С. 113.

<sup>167</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. 484 с. С. 73.

<sup>168</sup> 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. С. 118

<sup>169</sup> Там же. С. 116.

<sup>170</sup> 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

размышляя о природе единого, действительно говорил собеседникам, что будет «мудро согласиться» с тем, что «едино есть всё»<sup>171</sup>. И Соловьев в одном из своих утверждений, ставших классическим в рамках разработки темы всеединства, говорил, что «нам дается единое во всём, но должно также познать и все в едином»<sup>172</sup>.

Итак, свою всемирно известную концепцию всеединства Владимир Сергеевич Соловьев начал развивать еще в магистерской диссертации «Кризис западной философии» (1874 год), а продолжил в статье «Философские начала цельного знания» (1877 год) и в последующих трудах вплоть до своей кончины<sup>173</sup>. 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 известным образом»<sup>174</sup>. 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»<sup>175</sup>, также независимых и свободных, *стремящихся или принуждаемых* к единству с Абсолютом. И именно исходя из потенциального способа этого «*все-соединения*» – свободного

---

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.

<sup>171</sup> Гераклит Эфесский. Фрагменты. Пер. с греч. Вл. Нилендера. М.: Книгоиздательство «Мусagetъ», 1910 с. 90 с. С. 20–21.

<sup>172</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. 409 с. С. 348.

<sup>173</sup> Подробнее см.: Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 200 с. С. 32–34.

<sup>174</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьёв Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., б.г. 409 с. С. 348.

<sup>175</sup> Там же.

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) 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*»<sup>176</sup>. 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* 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»<sup>177</sup>. 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, –

---

<sup>176</sup> 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. С. 74.

<sup>177</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 14.

«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*»<sup>178</sup>. 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»<sup>179</sup>, 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 – спасению – лежит через «самоотрицание»<sup>180</sup>, 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 говорили 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»,

---

<sup>178</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 14.

<sup>179</sup> Там же. С. 20.

<sup>180</sup> Там же. С. 15.

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»<sup>181</sup>. 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»<sup>182</sup>.

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 различным: так, для материализма оно есть материя, для последовательного идеализма – самораскрывающаяся логическая идея *и т.д.*»<sup>183</sup>. 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.

---

<sup>181</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т. 5. СПб., 409 с. С. 349.

<sup>182</sup> Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 200 с. С. 33.

<sup>183</sup> 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. 231.

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 из себя «София» Соловьева, отсчёт моментов созерцания которой сам философ начинает «уже к девятому году жизни»<sup>184</sup>? Софиология В.С. Соловьева, безусловно, является учением, смежным с концепцией всеединства. Более того, некоторые элементы последней более явно раскрываются в софиологии. Говоря языком лейбнизианской 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 человечества<sup>185</sup>, о демиурге. На наш взгляд, здесь Соловьев выстраивает свою софиологию в духе гностического дуализма и, по сути, пантеизма, транслируя их идеи о Едином, мировой душе, эманации и т.д.<sup>186</sup>, но уже опираясь на свой понятийный аппарат: *Единое* – Абсолют, «Единый и Троичный Бог»<sup>187</sup>; «*всё*» как множественность

---

<sup>184</sup> Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 452.

<sup>185</sup> 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.

<sup>186</sup> Подробнее см.: Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 200 с. С. 35.

<sup>187</sup> 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. С. 329.



элементов – «душа мира, основа творения»<sup>188</sup>; *эманация* – деятельность Софии, «вечной Премудрости»<sup>189</sup>, как посредника, проводника частицы божества в каждого человека.

Не случайно он, 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»<sup>190</sup>. 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»<sup>191</sup>. Поэтому после появления указанных 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 собирался «вводить новых богов», а «мысль о Софии всегда была в христианстве», и – «более того – она была еще до христианства»<sup>192</sup>.

Здесь в оправдание Соловьеву все же стоит отметить: мыслитель признается, что говорит о Софии лишь как о «единстве произведенном», в

---

<sup>188</sup> 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. С. 329.

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 20.

<sup>191</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. Т.2. СПб., 414 с. С. 295–297.

<sup>192</sup> Подробнее см.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 108–109.

отличие от «единства действующего начала»<sup>193</sup>, 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 обеспечение 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»<sup>194</sup>.

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 охарактеризует<sup>195</sup> вполне в духе славянофильской соборности как основанное на *взаимной братской любви* свободно образованное «единство во множестве»: «Как 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 обнимающая всю множественность живых душ, все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное;

---

<sup>193</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 108.

<sup>194</sup> Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 200 с. С. 36.

<sup>195</sup> 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.

заклучая 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 личности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта»<sup>196</sup>.

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»<sup>197</sup>, 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 контексте соборности антиномия единства и многообразия не имеет негативной

---

<sup>196</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 131.

<sup>197</sup> Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России в XIX-XX вв. Монография. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. 303 с. С. 115.

силы, само по себе «многообразие» не является метафизической причиной социального зла»<sup>198</sup>.

Подводя итог данному параграфу, мы можем констатировать, что, действительно, во многих своих трудах и рассматриваемых вопросах В.С. Соловьев продолжил и по-своему развил идеи, сформулированные славянофилами во главе с А.С. Хомяковым. И прежде всего, это касается вопроса соотношения единого и множественности, соотношения 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. Соловьева 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 соловьевство 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 соловьевства, для славянофильства главное – «вера в органическое единство России, в общину»<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> 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. 281 с. 50-59 сс. С. 58

<sup>199</sup> Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 539.

## 2.2. 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 Флоренского<sup>200</sup> 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 увидели ранее, его концепция «положительного всеединства» как некой антиномии «отрицательного единства», исключающего всякую «множественность», близка соборной феноменологии Хомякова. Однако сам Соловьев несправедливо, на наш взгляд, поставил трагедию разделения церковей 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»<sup>201</sup>, 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 визави Соловьева – Ю.Н. Говоруха-Отрок – именует «главным агентом по окатоличиванию славянского мира»<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> 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.

<sup>201</sup> Соловьев В.С. Епископу Штроссмайеру // В. С. Соловьев. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 434.

<sup>202</sup> Говоруха-Отрок Ю.Н. Владимир Соловьев и папа [Электронный ресурс]. URL: [http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir\\_solovev\\_i\\_papa/](http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir_solovev_i_papa/).html (дата обращения: 19.01.2017)

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 в первом параграфе данной главы. 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 не только под влиянием идей В.С. Соловьева, но и идей славянофильства, в том числе их установок о соборности. Со славянофилами (в лице прежде всего А.С. Хомякова) у мыслителя были созвучные позиции по отношению к инославью, 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»<sup>203</sup>.

Известно, что главному идеологу славянофильства Флоренский посвятил обширную статью «Около Хомякова»<sup>204</sup>. 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»<sup>205</sup>. Однако отношение Флоренского к Хомякову, на наш взгляд, было весьма сложным и не может быть оценено лишь в категориях «за» и «против».

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»<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 213.

<sup>204</sup> См.: Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 278–336.

<sup>205</sup> Там же. С. 279.

<sup>206</sup> Там же. С. 286–287.

С другой стороны, эту хомяковскую «мысль о Церкви» он 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?»<sup>207</sup>. 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»<sup>208</sup>. Более того, Флоренский в своей статье не только отрекся от Хомякова, но и, обвинив последнего в «немецком имманентизме»<sup>209</sup>, 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 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

---

<sup>207</sup> Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 289.

<sup>208</sup> Бердяев Н.А. Хомяков и свящ. Флоренский // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 567.

<sup>209</sup> Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 294–297.

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”»<sup>210</sup>. 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 своего фундаментального труда – «Столпа и утверждения Истины» – несут в себе «значительное *сродство* с теоретическими идеями славянофильства»<sup>211</sup>; 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 последнего 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.

В религиозно-философском наследии Флоренского нет работ, специально посвященных рассмотрению категории соборности как «единства во множестве». Поэтому для подтверждения вышесказанного мы обратимся в 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

---

<sup>210</sup> Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 106.

<sup>211</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 608.



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»<sup>212</sup>.

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»<sup>213</sup>. 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 понимание не является православным. Однако сама идея «божественной премудрости» для него «не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего»<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 823.

<sup>213</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 612.

<sup>214</sup> Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 224.

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»<sup>215</sup>.

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 Субъекта Истины»<sup>216</sup>. Далее мыслитель проводит интересную мысль, 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,

---

<sup>215</sup> Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 314–315.

<sup>216</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 49–50.

чтобы, как ни странно, «внести прядок»<sup>217</sup>. 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»<sup>218</sup>. 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» онтологически присущего Троице «множественного единства и единичной множественности, как троичность»<sup>219</sup>.

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.

---

<sup>217</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 50.

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Там же. 594.

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»<sup>220</sup>. 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 основой 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 *индивидуальному* интересу»<sup>221</sup>. Можно согласиться с философом, что «бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство»<sup>222</sup>: первый – как враг множества, второй – как враг единства, совокупности. Поэтому он пишет о преимуществах

---

<sup>220</sup> Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма* // Флоренский П.А. *Собрание сочинений*: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. С. 145.

<sup>221</sup> Флоренский П. А. *Собрание сочинений*: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 647–648.

<sup>222</sup> Там же. С. 647.

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»<sup>223</sup>.

Рассуждая далее в своих сочинениях об идеальном устройстве общества и государства, Флоренский приходит к объективному выводу, что самым предпочтительным устройством общества является «феоκραтический 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»<sup>224</sup>. И это есть «должная деятельность»<sup>225</sup> 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»<sup>226</sup>.

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

---

<sup>223</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 652–653.

<sup>224</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 197–198.

<sup>225</sup> Там же. С. 196.

<sup>226</sup> Там же. С. 198–199.

принцип вреден, так как «не дает удовлетворения никому *в частности*, вместе с тем расслабляет *целое*»<sup>227</sup>.

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 множеству». 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»<sup>228</sup>. 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*»<sup>229</sup>.

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» которых в отрицательную сторону, в свою очередь, чревато лишь «речами о любви»<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 648–649.

<sup>228</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. С. 204.

<sup>229</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3, ч. 2. С. 23.

<sup>230</sup> Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 87.

В этом вопросе Флоренский полемизирует с Кантом, «хитроумным философом», «до мозга костей протестантом»<sup>231</sup>, главной проблемой которого, как и всего протестантизма в целом, мыслитель считал «отсутствие иерархии в духовной жизни»<sup>232</sup>. 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»<sup>233</sup>. 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 П.А. Флоренского. Безусловно, эти интуиции были основаны в том числе и на учениях 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»<sup>234</sup>.

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

---

<sup>231</sup> Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 123.

<sup>232</sup> Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. С. 198.

<sup>233</sup> Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 123.

<sup>234</sup> Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 827.

соборности», что позволило ему стать в один ряд с именитыми отечественными мыслителями, развивающими русскую философию как науку, и – одновременно – стать сопричастным отечественной духовной традиции, основанной преимущественно на православии.

### **2.3. 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 также внес заметный вклад в развитие отечественного философского наследия<sup>235</sup>, в том числе соборной феноменологии.

Он прежде всего является представителем соловьевской школы всеединства<sup>236</sup>, прошедшим путь «от марксизма к идеализму», а затем – «от философского идеализма к религиозной философии»<sup>237</sup> 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

---

<sup>235</sup> 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.

<sup>236</sup> 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. 617[7] с.: ил. (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1163). С. 485.

<sup>237</sup> 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. 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»<sup>238</sup>. Это системное поражение мировой и отечественной философии С.Н. Булгаков и пытается устранить своими умопостроениями. Неслучайно, как верно замечает авторитет в исследованиях отечественной философии В.В. Зеньковский, в философских построениях С.Н. Булгакова «мы находим гораздо больше «восхождения» от космоса к Абсолюту»<sup>239</sup>, 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», содержа, таким образом, «единственной и универсальной проблемой – Бога и только Бога»<sup>240</sup>. 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 философию<sup>241</sup>, по справедливому замечанию А. Валицкого, часто «изучал православие в свете идей Хомякова и развивал

---

<sup>238</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с. С. 202.

<sup>239</sup> Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 822.

<sup>240</sup> Цит. по.: Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 843.

<sup>241</sup> 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. 303 с. С. 249.

различные мотивы, заимствованные из его сочинений»<sup>242</sup>, однозначно соглашаясь с Ю.Ф. Самариним, что А.С. Хомяков – «Учитель Церкви»<sup>243</sup>. Например, в эkkлезиологическом 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”»<sup>244</sup>.

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, где, 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 эkkлезиологией. 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

---

<sup>242</sup> Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма / Анджей Валицкий. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. 480 с. 120 с.

<sup>243</sup> 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. 243.

<sup>244</sup> Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 560 с. С. 84.

классический идеализм, где над миром стоит Божество-Первообраз, 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.

Согласно 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»<sup>245</sup>. И здесь, как мы видим, ключевым отличием от соловьевской позиции у Булгакова является триадологический мотив, когда Триипостасный Первообраз, по сути, эмануирует<sup>246</sup> 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»<sup>247</sup>. Эта «ипостасность», как мы увидим далее, занимает в философском наследии мыслителя одно из ключевых мест.

Другая сторона Софии, по Булгакову, 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»<sup>248</sup>. Тварная София есть олицетворение на земле соборности как «единства во множестве», стремящейся к подлинной, идеальной соборности, актуализирующейся в Триипостасном бытии не без

---

<sup>245</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 46.

<sup>246</sup> 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.

<sup>247</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 46–47.

<sup>248</sup> Там же. С. 59.

участия Божественной Софии. Поэтому её, тварной Софии, онтологическими характеристиками являются *«различие в единстве, множественность в 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»<sup>249</sup>.

Такое разделение софийности на Божественную и тварную у Булгакова позволяет, на наш взгляд, сохранить соборную конструкцию «единства во множестве», так как, по мнению философа, «отождествление 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»<sup>250</sup>. 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»<sup>251</sup>. 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»<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 61.

<sup>250</sup> Там же. С. 54.

<sup>251</sup> Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова / Н.А. Ваганова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 464 с. С. 338.

<sup>252</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. Москва: Наука, 1993. 21 см. (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. С. 411.

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. Карсавина, описывающих антиномично двунаправленное движение каждой самости от себя к Богу и обратно в виду наличия все того же человеческого фактора, напрямую влияющего на внутреннюю мотивацию индивида в вопросе выбора вектора этого движения.

Далее здесь, на наш взгляд, будет уместным 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»<sup>253</sup>. 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»<sup>254</sup>. Личное прочтение Булгаковым последнего таково, что все «человечество есть не только ипостасная множественность, но и ипостасное многоединство, оно есть целокупный Адам»<sup>255</sup>. Наличие прилагательных «ипостасное» в данном умозаключении есть, на наш взгляд, прямая отсылка к

---

<sup>253</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 109.

<sup>254</sup> Там же. С. 410.

<sup>255</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 121.

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», актуализирующейся в данном контексте в лице Адама, несущего в себе образ всего человечества. Потому что «Адам есть не только определенная человеческая личность, но он же есть и человеческое многоединство, все-личность, 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»<sup>256</sup>. 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»<sup>257</sup>. 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»<sup>258</sup>. Здесь, очевидно, напрашивается параллель с кушитством и иранством Хомякова, о котором мы писали. Таким образом, перед нами – булгаковский двуединый Адам как становящаяся соборность, цельность которого обусловлена синергией ветхого и нового Адамов.

---

<sup>256</sup> Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч III. Париж, 1945. С. 121.

<sup>257</sup> Булгаков С. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет не вечерний. // 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.). С. 301–302.

<sup>258</sup> Там же. С. 302.

Исходя из логики С.Н. Булгакова, мы можем сделать вывод, 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 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 для нашего исследования вывод, – соборность есть на самом деле *единство* и на самом деле *во множестве*»<sup>259</sup>, что хорошо интерпретировано экклезиологической 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 экклезия 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.

---

<sup>259</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 411.

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»<sup>260</sup>. 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 принуждении», но появляется лишь тогда, когда свое собственное Я «отождествляется с другим Я и любит его как самого себя»<sup>261</sup>.

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-всеобщееобязательность» 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»<sup>262</sup>. 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»<sup>263</sup>, 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

---

<sup>260</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 411.

<sup>261</sup> Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 200 с. С. 93.

<sup>262</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. М.: Наука, 1993. Т.1. С. 411–412.

<sup>263</sup> Там же. С. 412.



многоединстве»<sup>264</sup>. 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 «экклетиического компромисса, ищущего середины между католичеством и протестантизмом»<sup>265</sup>, 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 Булгакову<sup>266</sup>, «сущая в истине, причастная истине, живущая истинной жизнью Церковь»<sup>267</sup>.

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,

---

<sup>264</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. М.: Наука, 1993. Т.1. С. 411–412.

<sup>265</sup> Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 85.

<sup>266</sup> 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.

<sup>267</sup> Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 86.

находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу»<sup>268</sup>. 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 эkkлезиологическом аспекте соборность в отношении всякой самости выступает как духовное сверх-сознание, к которому индивид должен стремиться, 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 коллектив<sup>269</sup>. 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»<sup>270</sup>.

Поэтому далее, рассуждая в рамках заявленных качественного и количественного аспектов соборности, Булгаков переходит к оценке католицизма и православия. Дефиницией данной оценки может служить суждение об этом профессора Л.Е. Шапошникова, который делает важное для нашего исследования замечание, 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 совпадают<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 87.

<sup>269</sup> Там же. С. 92-93.

<sup>270</sup> Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. Путь №5. октябрь-ноябрь 1926. С. 9–10.

<sup>271</sup> Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 97.

Таки образом, подводя итог всему 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 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»<sup>272</sup>, иными словами, выстроить соборную конструкцию «единства во множестве».

#### **2.4. Понятие соборности в философии Л.П. Карсавина**

Лев Платонович Карсавин – еще один выдающийся отечественный философ, представитель философии всеединства<sup>273</sup>, чье формирование как

---

<sup>272</sup> Поляков Д.Д. Соборность как системообразующая категория философии образования о. Сергия Булгакова. Вестник русской христианской гуманитарной академии, 2009. Т. 10. Вып. 2. 296 с. 189–195 с. С. 194.

<sup>273</sup> С.С. Хоружий, например, пишет, что «философия Карсавина создавалась последней из систем русской метафизики всеединства». Подробнее см.: Хоружий С.С. Лев Платонович

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»<sup>274</sup>, хотя и всеми её идеологическими преемниками «развиваемой по-разному»<sup>275</sup>. А при подробном изучении философского творчества Льва Платоновича становится очевидным тот факт, что, «кроме влияния Соловьева, у него, несомненно, сказалось влияние старых славянофилов»<sup>276</sup>.

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»<sup>277</sup>. Тем не менее, такое отношение к православной вере как к

---

Карсавин // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 5-13 сс. С. 8.

<sup>274</sup> 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 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. 533 с. 361–376 сс. С. 362.

<sup>275</sup> Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 790.

<sup>276</sup> Там же. С. 793

<sup>277</sup> Карсавин Л.П. Ответ на статью Н.А. Бердяева об «Евразийцах» // Путь. Орган русской религиозной мысли. М., 1992. Кн. 1. С. 240.

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. 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»<sup>278</sup>.

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 экклезиологического 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

---

<sup>278</sup> 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. 728 с. 639–645 сс. С. 639.

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», важнейший из которых тот, что у Л.П. Карсавина «метафизика всеединства воспринимала и ставила во главу угла концепцию личности»<sup>279</sup>. 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, 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»<sup>280</sup>.

Весь этот путь совершенствования, или движения к «высшему всеединному субъекту», у Карсавина разделен на моменты, среди которых он выделяет так называемые «моменты-качествования» (внутри-личностные характеристики) и «моменты-индивидуальности»<sup>281</sup> (характеристики субъект-субъектного

---

<sup>279</sup> Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 5–13 сс. С. 9–10.

<sup>280</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 403–442 сс. С. 414–415.

<sup>281</sup> Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 352 с. С. 70.

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»<sup>282</sup>, которое мы условно можем обозначить как *внутреннее всеединство* личности. А «моменты-индивидуальности» позволяют человеку путем отождествления (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, а 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»<sup>283</sup>. 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.

---

<sup>282</sup> Карсавин Л.П. *Философия истории*. СПб.: АО «Комплект», 1993. 352 с. С. 73.

<sup>283</sup> Там же. С. 67.

Однако, возвращаясь к мыслям 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» 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»<sup>284</sup>. 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 личности<sup>285</sup>: каждая личность проходит стадии «первоединства, разъединения и воссоединения – три способа бытия, в силу которых личность осуществляет самое себя»<sup>286</sup>. Это есть, по Карсавину, триадологический аспект любой личности, согласно которому «личность является образом и подобием Пресв. Троицы»<sup>287</sup>. Любая личность есть «нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое» и в любой момент времени должно

---

<sup>284</sup> Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 352 с. С. 68.

<sup>285</sup> 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. 557 с. 223–454 сс. С. 227.

<sup>286</sup> Густав А. Веттер. Л.П. Карсавин // «Русская религиозно-философская мысль XX века» // Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого. США, Питтсбург, 1975. 251–261 сс. С. 253.

<sup>287</sup> 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. 557 с. 223–454 сс. С. 228.



восприниматься «как единство множества», как имеющее «множество «выражений», «проявлений», «осуществлений»<sup>288</sup> 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 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 то 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 *разъединенных* моментов»<sup>289</sup>, то есть, по сути, соборность как «единство во множестве».

Но мы неслучайно 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 саморазъединение или самораспределение и как непреодолимость её разъединенности и в её воссоединении», в каждый момент времени являясь, таким образом, «несовершенным единством

---

<sup>288</sup> 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. 459–470 сс. С. 459–460.

<sup>289</sup> Там же. С. 460.

несовершенного множества»<sup>290</sup>. И именно этим несовершенством обусловлена, с одной стороны, борьба «качествований», моментов внутри личности, с другой – борьба (непритие) 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»<sup>291</sup>. 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 свою очередь, представляет собой «инобытный личности мир в подлиннике»<sup>292</sup>. Познавая Триипостасное и Логосное бытие как подлинное, личность до *известного* предела, как мы говорили выше, «качествует его качествами», 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»<sup>293</sup>, 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 качествований»<sup>294</sup>, 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

---

<sup>290</sup> 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. 223–454 сс. С. 226.

<sup>291</sup> Там же. С. 230.

<sup>292</sup> Там же. С. 313.

<sup>293</sup> Там же. С. 313-314.

<sup>294</sup> Там же. С. 315.

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»<sup>295</sup>, 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 качественований”»<sup>296</sup>.

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*»<sup>297</sup>, 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*»<sup>298</sup>. 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»<sup>299</sup>.

Резюмируя, следует, прежде всего, заострить внимание на том, что карсавинское подлинное всеединство, или соборность как «единство во множестве», достигается только «симфоническими» личностями, достигшими

---

<sup>295</sup> 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. 223–454 сс. С. 318.

<sup>296</sup> Там же.

<sup>297</sup> Там же.

<sup>298</sup> Там же. С. 318-319.

<sup>299</sup> Там же. С. 320.

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»<sup>300</sup>. 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 Личности – это Логос) единства много-образия в социальной (или «симфонической» – прим. мое, *Л.И.*) личности как высшей»<sup>301</sup>.

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 экклезиологического 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 экклезиологические 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»<sup>302</sup>. «Жизнь» в данном случае можно трактовать как то новозаветное множество, многообразие верующих, составивших церковное

---

<sup>300</sup> 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. 728 с. 639–645 сс. С. 639–640.

<sup>301</sup> Там же. С. 644.

<sup>302</sup> Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. СПб.: АО «Алетейя», 1994. 533 с. 361–376 сс. С. 361.

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 эkkлезиологическому 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 эkkлезии, ее именно соборному устройству. 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»<sup>303</sup>.

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»<sup>304</sup>. Поэтому очевидно, что для Карсавина

---

<sup>303</sup> Лосский Н.О. Лев Платонович Карсавин // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж–Нью-Йорк: II,III, 1979. № 104–105. 254–270 сс. С. 264.

<sup>304</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 459–470 сс. С. 407.

соборность первична, ибо «соборы» – от «соборности», а не наоборот»<sup>305</sup>. 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 *усовершенствованной* природе»<sup>306</sup>.

То есть перед нами вновь классический карсавинский субъект-субъектный индивидуально обусловленный взаимообмен «качествованиями» между индивидуумами в рамках перманентно формирующихся двуединостей, а именно: «Бог-личность», «личность-личность», – которые образуют сначала поместные (национальные) церкви, а далее (по восходящей)<sup>307</sup> многоединую соборную церковь-личность как основанную на любви «сферу общих качествований», или «симфоническую всеединую личность». Ведь неслучайно Карсавин пишет, что «Истина Церкви едина, как любовная согласованность или симфония всех её индивидуальных выражений, как – в идеале и совершенном бытии – их всеединство»<sup>308</sup>.

Тем не менее, Л.П. Карсавин осознает некую амбивалентность выстроенных им конструкций эkkлeзиологического 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»<sup>309</sup>, 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

---

<sup>305</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 459–470 сс. С. 407.

<sup>306</sup> Там же.

<sup>307</sup> Там же. С. 409–410.

<sup>308</sup> Там же. С. 407.

<sup>309</sup> Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2003. 557 с. 529-552 сс. С. 540.

Церкви», движение от церкви потенциально-соборной к актуально-соборной<sup>310</sup> нами «должно пониматься как *становящееся* всеединство», которое, в свою очередь, «должно быть *единством* многих *индивидуализаций*»<sup>311</sup>.

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, как мы уже отмечали, объективно является утверждённый 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»<sup>312</sup>, через которое «соборность как сущность проявляется противоречиво в светской социальности»<sup>313</sup>, 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,

---

<sup>310</sup> Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М. : «Раритет», 1993. 496 с. 359–403 сс. С. 387.

<sup>311</sup> Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2003. 557 с. 529–552 сс. С. 540–541.

<sup>312</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. 496 с. 459–470 сс. С. 442.

<sup>313</sup> Тонковидова А.В. Диалектика соборности и государственности в работах С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина // Вестник ВГУ. №4. 2020. Серия: Философия. 75–83 сс. С. 78.

что «соборная традиция Восточного Православия и формализм онемеченного имперского управления взаимно подрывали друг друга; они не имели общей почвы для сотрудничества» по причине того, что «церковь обладала духом соборности, которому не было места в бюрократической системе государства»<sup>314</sup>.

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 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»<sup>315</sup>. 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 отказавшуюся 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:

---

<sup>314</sup> Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1974. 368 с. С. 55-56.

<sup>315</sup> Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. 557 с. 529–552 сс. С. 538.



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 представленных аспектах – в учении о всеединстве и в смежном с ним учении о «симфонической личности», а также в исследовании эkkлезиологического аспекта вкупе 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 рамках нашей диссертации представляется весьма оправданным с точки зрения раскрытия акцентов историко-философского процесса становления и развития проблематики соборности как «единства во множестве».

## **2.5. Соборность как «единство во множестве»**

### **в идейном наследии С.Л. Франка**

Далее мы рассмотрим раскрытие соборной проблематики в трудах известного отечественного философа Семёна Людвиговича Франка<sup>316</sup>, который в ряду анализируемых нами персоналий также является представителем философии всеединства<sup>317</sup> и, будучи таковым, одновременно является и творческим наследником, носителем и продолжателем славянофильской идеи соборности, потому что, как мы убедились выше, соловьевская идея всеединства

---

<sup>316</sup> См. также: 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.

<sup>317</sup> 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. Под ред. Прав. Богосл. ин-та в Париже. Париж, 1955. 176 с. С. 47.

воспринимает, продолжает и развивает проблематику соборности как «единства во множестве», раскрытую славянофилами во главе с А.С. Хомяковым.

С данным утверждением согласна современная исследовательница 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»<sup>318</sup> философских построений С.Л. Франка.

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»<sup>319</sup>. 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

---

<sup>318</sup> Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л.Франка / П. П. Гайденко. 1999 // Вопросы философии. 05/1999. №5. С. 114–150. С. 118.

<sup>319</sup> 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. 568 с. С. 539.

«вырождению в слепой консерватизм»<sup>320</sup>. Сам же родоначальник славянофильства А.С. Хомяков для Франка – «блестящий оратор и писатель, энциклопедически образованный человек, блестящий диалектик, ортодокс»<sup>321</sup>.

Переходя к рассмотрению соборной проблематики в наследии С.Л. Франка следует подчеркнуть: лейтмотивом всей в целом 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»<sup>322</sup>. Поэтому и разработка темы соборности как «единства во множестве» в философском творчестве Франка носит этот бытийный, онтологический характер и представлена, на наш взгляд, в основном в двух аспектах<sup>323</sup>: 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) – в 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

---

<sup>320</sup> 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. 568 с. С. 540.

<sup>321</sup> Цит. по: Там же. С. 539.

<sup>322</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с. С. 325.

<sup>323</sup> 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. 477 с. С. 358.

Франка, отстаивающего «двойственность общества», наличие в нем «внешнего и внутреннего слоев» – «соборности и внешней общественности»<sup>324</sup>.

Итак, в названном труде Семён Людвигович призывает актуализировать общественную жизнь «во всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы»<sup>325</sup>, 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 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»<sup>326</sup>.

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

---

<sup>324</sup> Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. № 121. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1977. 132–161 с. С. 146.

<sup>325</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с. С. 222.

<sup>326</sup> Там же. С. 221.

отвлеченных идеалов»<sup>327</sup>, 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»<sup>328</sup>. 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 «многоединство», или «качественное всеединство»<sup>329</sup>, как идеальная и реальная (потенциально достижимая) «первоцель», основанная на выстроенном по иерархическому принципу «триединстве начал *служения, солидарности и свободы*»<sup>330</sup>. Данные умозаключения Семёна Людвиговича, смеем предположить, находятся в прямой связке с триадологическим подходом к осмыслению соборности, высказанным 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»<sup>331</sup>, 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

---

<sup>327</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с. С. 221.

<sup>328</sup> Там же. С. 222.

<sup>329</sup> Там же. С. 221.

<sup>330</sup> Там же. С. 222.

<sup>331</sup> Там же. С. 234.

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 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»<sup>332</sup>. Таким образом, верно подметила С.В. Куцепал, «С.Л. Франку удалось приоткрыть тайну любви, состоящую в стремлении служения, служения Святыне» как «проявлении богочеловечности личности»<sup>333</sup>.

По справедливому замечанию профессора Н.В. Мотрошиловой, соборность у Франка «есть онтологическая, внутренняя сущность общения людей, не совпадающая с внешней, эмпирической картиной социальной

---

<sup>332</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с. С. 223.

<sup>333</sup> 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. С. 172.

жизни»<sup>334</sup>, 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 святине, утвержденность человеческого общения в Боге, то отсюда само собой очевидно, что служение Богу, осуществление абсолютной правды есть высшее всеобъемлющее начало, вне которого немислимо само общественное бытие»<sup>335</sup>.

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»<sup>336</sup>, 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».

---

<sup>334</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с. С. 358.

<sup>335</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с. С. 228.

<sup>336</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989 г. 736 с. С. 20.

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»<sup>337</sup>, 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 суверенной инаковости», является, по сути, «единством при разделенности»<sup>338</sup>, то есть «единством во множестве».

Итак, Семен Людвигович, 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»<sup>339</sup>. Эта конструкция есть «конкретное всеединство» как «единство единства и многообразия»<sup>340</sup>, 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»<sup>341</sup>. В этой системе, по мнению Франка, Абсолютное, или Непостижимое, путем субъект-субъектных

---

<sup>337</sup> Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. № 121. Париж – Нью-Йорк – Москва: 1977. 132–161 с. С. 146.

<sup>338</sup> Хамидулин А.М. С.Л. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология. 2017 г. № 39. 252 с. 171-179 с. С. 172.

<sup>339</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М. : АСТ, 2000. 800 с. (Классическая философская мысль). 247–796 с. С. 470.

<sup>340</sup> Там же. С. 471.

<sup>341</sup> Там же. С. 470–471.



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»<sup>342</sup>.

Таким образом, по Франку, образуется то самое «трансрациональное единство разделенности и взаимопроникнутости»<sup>343</sup>, так как без этой частицы трансцендентного, Абсолютного, становящегося одновременно имманентным для каждого «я», «самость» отдельно взятой монады «все же не есть «настоящая», «подлинная», полновесная или полноценная реальность; но только «лишь в связи с другой, более подлинной, глубже фундаментированной реальностью» реальность «я» приобретает «полноту бытия»<sup>344</sup>.

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»<sup>345</sup>. Трансцендирование «вовнутрь» есть «бытие-для-себя», тогда как трансцендирование «вовне» или «в другое “я”» представляет собой процесс преобразования в соотношение «я-ты»<sup>346</sup>. Исследовав системно этот процесс, Семен Людвигович приходит к выводу, что «никакого *готового* «я» вообще не существует до «встречи» с «ты», до отношения к «ты»<sup>347</sup>, где последний может быть либо другой отдельно взятой «я», либо самим Абсолютным. Здесь мы

---

<sup>342</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М. : АСТ, 2000. 800 с. (Классическая философская мысль). 247–796 с. С. 471.

<sup>343</sup> Там же. С. 478.

<sup>344</sup> Там же. С. 479.

<sup>345</sup> Там же. С. 487.

<sup>346</sup> Там же.

<sup>347</sup> Там же. С. 490.

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»<sup>348</sup>, утверждал, что важна не самоизоляция личности, но её «размыкание в универсум, наполнение универсальным содержанием, общение *со всем*»<sup>349</sup>. Действительно, именно с этого, по Франку, если перенести данную модель трансцендирования сугубо на взаимоотношения человеческих индивидов, начинается «всякая любовь и дружба, но и всякая вражда»<sup>350</sup>.

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»<sup>351</sup> 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»<sup>352</sup>, 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 соотношениях «личность-община» и «личность-народ» соответственно.

---

<sup>333</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 213–214.

<sup>349</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 322.

<sup>350</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 800 с. (Классическая философская мысль). 247–796 с. С. 498.

<sup>351</sup> Там же. С. 526–531.

<sup>352</sup> Там же. С. 500.

Далее С.Л. Франк приходит к справедливому, 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»<sup>353</sup>. 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*»<sup>354</sup>. 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 индивидуальных субъектов, раскрывающее суть «единства во множестве», иногда, впрочем, с перевесом в ту или иную сторону (вырождение в безликое «оно»<sup>355</sup>). 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».

Так философ приходит к своему окончательному и важнейшему для нашего исследования выводу: синтез «мы» показал, что в нём

---

<sup>353</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 800 с. (Классическая философская мысль). 247–796 с. С. 500.

<sup>354</sup> Там же. С. 533.

<sup>355</sup> 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. 800 с. (Классическая философская мысль). 247–796 с. С. 540–542.

«трансцендирование «вовне», в направлении «ты» предстаёт перед нами одновременно и «трансцендированием «вовнутрь», в *исконную глубину и почву самого непосредственного самобытия*»<sup>356</sup>, 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 справедливо приходит к выводу, что это «мы-бытие» или «истинное «мы» становится «столь же индивидуальным, как «я» и «ты»<sup>357</sup>, 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 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»<sup>358</sup> и в определенной степени персонифицируется, субъективируется. Данный факт уже нам позволяет говорить о дальнейшем развитии, распространении франковской соборности как «единства во множестве» в виде «наработки» 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 идей С.Л. Франка, составить все новые и новые трихотомии «я-ты-мы». Таким образом, соборное бытие, возвышаясь над внешней общественностью, одновременно

---

<sup>356</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 800 с. (Классическая философская мысль). 247–796 с. С. 544.

<sup>357</sup> Франк, С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с. С. 116.

<sup>358</sup> Там же.

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 исследованиям 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 говорится в нашей диссертации.

Приведенные выше соборные построения Франка, на наш взгляд, полностью укладываются в его «своего рода философскую формулу: реальность = действительность + идеальное бытие»<sup>359</sup>, верно отмеченную 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 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 немислима»*<sup>360</sup>.

Подводя итог параграфу, мы можем сделать однозначный вывод о том, что в приведенных выше философских построениях С.Л. Франка – и в учении о всеединстве, и в построении и развитии дихотомии «я-ты-мы» – системно изложена его соборная феноменология, которая находится в положении

---

<sup>359</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с. С. 326.

<sup>360</sup> Франк, С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA-PRESS, 1930. 314 с. С.117–119.

историко-философской преемственности и генезиса к разработанным ранее построениям соборной феноменологии, например, в славянофильстве и соловьеванстве. Данный факт позволяет нам вписать имя этого отечественного мыслителя в череду выдающихся мыслителей, включенных в проблематику соборности.

В качестве вывода по 2-й главе следует отметить, что софиологическое всеединство В.С. Соловьева во многом наследует концепции соборности славянофилов. Но в данном случае концепция «единства во множестве» переносится в онтологический план и охватывает не только социальную сферу, но и становится универсальным принципом. 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 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 Триединоного 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.

## ГЛАВА 3. НАЦИОНАЛЬНОЕ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОБОРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.В. РОЗАНОВА И Н.А. БЕРДЯЕВА

### 3.1. Соборность как национальный идеал в философских произведениях В.В. Розанова

Категория соборности получила свое развитие не только в философии всеединства. В эпоху Серебряного века она становится и важной категорией в философии русского персонализма и экзистенциализма, в частности в творчестве Н.А. Бердяева. Функционирует данная философская категория и в социальной мысли в самом широком контексте. Так, о соборности как специфически русской самобытной черте национального характера рассуждают и консерваторы, и национально ориентированные философы. Характерным примером в данном случае выступает отечественный мыслитель В.В. Розанов<sup>361</sup>.

Выбор данной персоналии для рассмотрения в нашей диссертации во многом продиктован, во-первых, ее внепартийным и внесистемным местом в истории русской мысли, при общей нацеленности на «творческий консерватизм»; во-вторых, Розанов интересен нам своим антиномичным отношением к Русской православной церкви: он пять раз в течение жизни менял к ней свое отношение с отрицательного на положительное и обратно. В.В. Розанов – известный христианин-бунтарь, жесткий критик некоторых церковных решений. Мы увидим, что несмотря на отсутствие *специальных* работ, посвященных разработке темы соборности как «единства во множестве», данная тема представлена в творчестве Розанова достаточно широко. Интерес мыслителя к соборной

---

<sup>361</sup> Исследования по теме см. также: Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002. 640 с. XXXII с.; Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В. А. Фатеев. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. 1056 с.; Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 152–172; Пишун С.В. Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток, 1993. 156 с.; Лебедев И.А. 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. 445 с. С. 330–339.



феноменологии обусловлен, на наш взгляд, интересом к русской духовности именно как к образу жизни, к «русской вере», «бытовому» православию.

Анализируя наследие В.В. Розанова, мы можем прийти к выводу, что его оригинальные философские взгляды формировались в том числе под влиянием идей славянофильства, среди которых особое место у идеи соборности как «единства во множестве». 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»<sup>362</sup>.

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 стройного учения, повторяемые другими людьми, в другом тоне и с другою целью»<sup>363</sup>.

Изучив данную статью, Розанов в свойственной ему живой манере размышлений, искренне недоумевая, задает необъективному, по его мнению, оппоненту вопрос: «Кто и когда «организовал» славянофильство и что вообще могут значить слова «организованное славянофильство»?»<sup>364</sup>. 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»<sup>365</sup>. К тому же сила славянофильства состоит в том, что, являясь плодом всего лишь нескольких

---

<sup>362</sup> Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В. А. Фатеев. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. 1056 с. С. 185.

<sup>363</sup> Вестник Европы, журнал истории, политики, литературы. СПб., 1891. Т. 3, май-июнь. Кн. 6, июнь. С. 882–897.

<sup>364</sup> 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.

<sup>365</sup> Там же. С. 180.

«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»<sup>366</sup>. 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...»<sup>367</sup>. 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 суждениях даже по многим сакральным для русского человека темам<sup>368</sup>, 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, что 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 эkkлeзиологических воззрений, которые, в частности, были основаны на восточно-христианской

---

<sup>366</sup> 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. 179.

<sup>367</sup> Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 80.

<sup>368</sup> 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).

патристике. И уже потом интерполировал сформулированное воззрение 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»<sup>369</sup>. 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»<sup>370</sup>. Синодальная система, по справедливому замечанию Розанова, является искусственно созданной, она не выражает подлинной соборности как «единства во множестве», так как церкви свойственно «не формально благодатное существование, а существенно благодатное»<sup>371</sup>.

Подобная критика Розанова синодального устройства Русской православной церкви вполне оправдана. 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 экклесиологии. И во многом вопреки текущему положению дел, а может, даже «благодаря» ему, отец-основатель славянофильства начал выстраивать ментальные конструкции идеальной соборной экклесии, о которых

---

<sup>369</sup> Розанов В.В. О «сборном» начале в Церкви и о примирении церковей // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 366.

<sup>370</sup> Там же.

<sup>371</sup> Там же. С. 368.

мы говорили. Розанов же взглянул на проблему с другого ракурса. Он, напротив, априори актуализирует свои размышления о соборности через рассмотрение темы семьи и развитие историософских 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»<sup>372</sup>.

Итак, кроме анализа церковного аспекта соборности через современное для Василия Васильевича состояние церкви, в «необъятном и хаотичном творческом наследии писателя»<sup>373</sup> 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 выдвинутые нами тезисы более подробно.

Для начала мы разделим выделенную нами религиозно-философскую соборную диалектику мыслителя на три основных, на наш взгляд, категории, выявляющих в его сочинениях соотношение «единства 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 которой он отстаивал категорически, дойдя в определенный период своей жизни до понимания христианства «как жизненно-сладостной религии

---

<sup>372</sup> 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. 367.

<sup>373</sup> Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002. С. 5.

Вифлеема» с несмотря ни на что счастливой семьей в центре эпизода, которая «около Голгофы представляется как бы новой религией»<sup>374</sup>. «Апологет семейного очага»<sup>375</sup>, – так справедливо именуется Розанова его современный биограф В. А. Фатеев.

Сам же Розанов, будучи православным человеком, сформулировал цель своих работ по семейной тематике так: «Дать почувствовать семью как ступень поднятия к Богу»<sup>376</sup>. 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)<sup>377</sup>. В нашей работе мы не преследуем цель рассмотреть подробно всю сложность «семейной апологии» философа, но 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»<sup>378</sup>.

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»<sup>379</sup>. Но в семье личности «святятся друг для друга» и это «уходит вглубь к Единому Образу»<sup>380</sup>, переходя «воистину – в дом Божий, где *все вместе*», ведь «сущность чистого брака есть совершенная

---

<sup>374</sup> 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.

<sup>375</sup> Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В. А. Фатеев. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб. : Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. 1056 с. С. 1001.

<sup>376</sup> 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.

<sup>377</sup> Подробнее см.: Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 117–138.

<sup>378</sup> 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.

<sup>379</sup> Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 27.

<sup>380</sup> 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.

любовь»<sup>381</sup>. Данное утверждение мыслителя абсолютно коррелируется с новозаветным «носите 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, священней 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 отличает «социализацию» от «искусственного, дрянного, враждебного и враждующего со всеми социализма», который есть «продукт исчезновения Домостроя»<sup>382</sup>, одна только идея которого, в свою очередь, есть уже «великая и священная», необходимая для вразумления тех, кому «до *прочих* людей дела нет»<sup>383</sup>. 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»<sup>384</sup>. 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

---

<sup>381</sup> 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. 76.

<sup>382</sup> Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 466.

<sup>383</sup> Там же.

<sup>384</sup> Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 372.

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 «есть изображение, понимание и оценка генезиса духа (человеческого. – *Л.И.*) в его творчестве»<sup>385</sup>, 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»<sup>386</sup>. Например, чтобы объяснить Реформацию, нужно в том числе «понять дух немецкого народа»<sup>387</sup>. 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,

---

<sup>385</sup> Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996. С. 602.

<sup>386</sup> Там же. С. 605.

<sup>387</sup> Там же.

*только* опираясь на «народный дух», без которого любая, даже самая великая, личность лишь «пылит в истории»<sup>388</sup> только потому, что «история не есть история дел, чем она всегда была по преимуществу, но история *внутренней* жизни человека»<sup>389</sup>.

Поэтому любой исследователь подобного рода «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»<sup>390</sup>. 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 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»<sup>391</sup>. Интересно, что мы видим: критерием оценки последней 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»<sup>392</sup>, то о нашем народе говорит: «Русские, этот *народ-мир*, не выносит ни жизни, ни движения *в одиночку*, в одиночку он глохнет и гибнет, а

---

<sup>388</sup> Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 80.

<sup>389</sup> Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / ред. и коммент. В. Г. Сукача, вступ. ст. В. В. Бибикина; ИМЛИ РАН. М.: Танаис, 1996. С. 603.

<sup>390</sup> Там же. С. 606.

<sup>391</sup> Там же. С. 593.

<sup>392</sup> 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.



деревней, селом привьется крепко ко всякой земле, во всякую почву пустит корень, и с этого корня не сорвут его политические невзгоды»<sup>393</sup>.

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?..»<sup>394</sup>. 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 христианства, через усвоение трансцендентных себе идеологем, обеспечивается процесс формирования множества индивидуумов в единый народ.

Поэтому для Розанова эти вещи – «святая святых цивилизации», ее «вечный момент»<sup>395</sup>. 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

---

<sup>393</sup> 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. 543.

<sup>394</sup> Там же. С. 541–542.

<sup>395</sup> Там же.

взаимодействия в общине, есть то «единство во множестве», которое существует согласованно, и есть та «святыня», разрушение которой приведет к тому, что «все погибнут»<sup>396</sup>. Разрушение это может случиться тогда, когда личность начинает путать социализацию и социализм. Таким образом, как и в случае с семьей, здесь Розанов тоже видит проблему, 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»<sup>397</sup>.

Как мы видим, немаловажную роль в обеспечении этого 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»<sup>398</sup>. 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 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»<sup>399</sup>. 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

---

<sup>396</sup> Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 466.

<sup>397</sup> Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М.: Правда, 1990. С. 558.

<sup>398</sup> Там же. С. 556.

<sup>399</sup> Там же. С. 567.

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 видеть и тогда, когда мыслитель соглашается со словами Л.Н. Толстого из диалога с ним, что «вся душа русского человека сделана ему его Церковью»<sup>400</sup>. 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 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*»<sup>401</sup>.

Очевидно, что речь ведется 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

---

<sup>400</sup> Розанов В.В. Собрание сочинений. Т.5: Около церковных стен. М., 1995. С. 370.

<sup>401</sup> Там же. С. 351.

чиновников» и «бумаг «за номером», не отвечал «духу и задачам основания Христом Его Церкви»<sup>402</sup>. Тогда как «Церковь – это «все мы»; церковь – «я со всеми». И мы все с Богом»<sup>403</sup>. Именно поэтому, как отмечает мыслитель, существование Церкви в тот конкретно-исторический период было «не приходско́ и, следовательно, не соборно»<sup>404</sup>.

Между тем, философ отмечает, что истинным лицом церкви были соборы как «собрания верующих»<sup>405</sup>, как инструмент исторической верификации Христовой истины, несмотря на то что «говорившие на них не все имели *равную* силу, но одни – больше, другие – меньше»<sup>406</sup>. 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»<sup>407</sup>. 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»<sup>408</sup>. 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»<sup>409</sup>.

---

<sup>402</sup> Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 366.

<sup>403</sup> Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 573.

<sup>404</sup> Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 367.

<sup>405</sup> 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).

<sup>406</sup> Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 363.

<sup>407</sup> Там же. С. 363.

<sup>408</sup> Там же. С. 366.

<sup>409</sup> Там же. С. 367.

Кроме этого, Василий Васильевич пишет об определенном космическом значении Церкви: «Мир – Церковь». В связи с этим философ писал: «Будем *все* любить. Помолимся и будем *все* любить»<sup>410</sup>. В этом «все» заключен для него мир.

Таким образом, проанализировав выше выделенную нами у Василия Васильевича соборную категорию «личность-народ», можно 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»<sup>411</sup>.

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.

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»<sup>412</sup>. 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 розановской историософской категории «народ-народы» мы также видим достаточно отчетливое указание на «единство во множестве», но уже в масштабах мировой истории.

---

<sup>410</sup> Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 83.

<sup>411</sup> Там же. С. 578.

<sup>412</sup> 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.

Подводя итог параграфу, 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 эkkлезиологических построениях, и во всех других выделенных нами в творчестве мыслителя категориях – «личность-семья», «личность-народ», «народ-народы» – философ в той или иной степени проявляет свои соборные интуиции, выраженные, прежде всего, в соотношении «единства во множестве». Последнее было обозначено еще родоначальником славянофильства А.С. Хомяковым, и этот тезис Розанов, как отмечает профессор Шапошников, «в целом принимает», осознавая его, в частности, в русском православии «как часть собственной жизни, протекающей совместно с другими верующими»<sup>413</sup>.

Очень сложно охарактеризовать взгляды Розанова и отнести его к какой-либо философской школе. Но одно не подлежит сомнению: он был консервативным мыслителем, поскольку держался за ускользающее в эпоху 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 он понимал как нравственное единство, реализуемое на разных уровнях: семьи, народа, церкви.

---

<sup>413</sup> Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 162.

### 3.2. 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.

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»<sup>414</sup>. Оно – плод коллективной деятельности ряда мыслителей, именно поэтому в нем проявилась «соборность сознания и соборность творчества»<sup>415</sup>. А самого Хомякова Бердяев называет «не только величайшим богословом славянофильской школы», но и «одним из величайших богословов православного Востока»<sup>416</sup>, чьи «определения и формулы поистине вселенские»<sup>417</sup>.

Вполне очевидно, что приведенные выше характеристики в адрес Хомякова и славянофильства, вышедшие из под пера такого самостоятельного<sup>418</sup> философа, как Н. А. Бердяев, весьма показательны. В частности, логично предположить, что славянофильство и его учение о соборности как о «единстве во множестве»

---

<sup>414</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 37.

<sup>415</sup> Там же. С. 50.

<sup>416</sup> Там же. С. 50.

<sup>417</sup> Там же. С. 93.

<sup>418</sup> 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).

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.

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»<sup>419</sup>.

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

---

<sup>419</sup> Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.



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, государство и даже 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»<sup>420</sup>. В силу этого мыслитель как бы абстрагируется от реальных социальных институтов, соглашаясь «признать себя лишь гражданином царства свободы»<sup>421</sup>. 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»<sup>422</sup>.

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 личности<sup>423</sup>. 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*»<sup>424</sup>. Хотя и здесь Бердяев проявляет своеобразие рассуждений, говоря, что «согласен подчиниться

---

<sup>420</sup> Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 38.

<sup>421</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 321.

<sup>422</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>285</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 213–214.

<sup>424</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 322.

и слиться лишь с той природой и тем обществом, *которые* будут моей собственностью, которые войдут в мой микрокосм или в меня, как в микрокосм»<sup>425</sup>. 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»<sup>426</sup>. В этом своеобразии бердяевского понимания учения Хомякова о соборности. Он, 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»<sup>427</sup>. 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

---

<sup>425</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 322.

<sup>426</sup> Там же. С. 323.

<sup>427</sup> Там же. С. 326.

антиперсоналистическое», это свойственно «буржуа», «потребителю», хотя иногда это есть результат «развития, обогащения личности»<sup>428</sup>, 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 субъекта изменения»<sup>429</sup>. 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, напомнив, 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»<sup>430</sup>, 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»<sup>431</sup>.

---

<sup>428</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 328–329.

<sup>429</sup> Там же. С. 327.

<sup>430</sup> Хомяков А.С. О сельской общине // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 162–163.

<sup>431</sup> Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 39.

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»<sup>432</sup>. Поэтому в рамках темы нашего исследования для нас представляется интересным, как Бердяев соотносил в своем религиозно-философском творчестве восточно-христианские 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»<sup>433</sup>, – так резюмировал Бердяев религиозно-философское рассуждения А. С. Хомякова и Ф.М. Достоевского. С этой бердяевской дефиницией творчества 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»<sup>434</sup>. 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 – несвобода, индивидуализм, потому как «авторитарное понимание Церкви есть обратная сторона индивидуализма».

Напротив, «христианская свобода на почве православия не есть индивидуализм», так как 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

---

<sup>432</sup> Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

<sup>433</sup> 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.

<sup>434</sup> Там же.

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»<sup>435</sup>.

Следующие мысли философа весьма содержательны и отражают основной пафос нашего исследования. Бердяев констатирует, что сама соборность как 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 конструктам 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 возможными 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

---

<sup>435</sup> 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.

народе» та или иная ситуация исправляется, т.е. стремится от реального, эмпирического к идеальному, абсолютному.

Как следствие, отмечает Бердяев, ни какие 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 мыслитель<sup>436</sup>.

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»<sup>437</sup>. То есть мы видим, что Бердяев, по сути, проводит идеи хомяковской эkkлезиологии, которая, в свою очередь, коррелирует с Посланием восточных Патриархов 1848 года, о котором мы говорили ранее<sup>438</sup>.

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»<sup>439</sup>. 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

---

<sup>436</sup> 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.

<sup>437</sup> Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

<sup>438</sup> Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233.

<sup>439</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 141.

необходимости»<sup>440</sup>. 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»<sup>441</sup>: Христос «силой божественной любви возвращает миру и человечеству утраченную во грехе свободу», а Святой Дух, «носитель соборной любви», осуществляет «соборное возвращение творения к Творцу»<sup>442</sup>. 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»<sup>443</sup>.

Действительно, в рамках православной сотериологии Николай Александрович отрицает «индивидуалистическое понимание спасения, спасение в одиночку, эгоизм спасения», который почитают даже «некоторые иерархи»<sup>444</sup>. 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»<sup>445</sup>, 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

---

<sup>440</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 143.

<sup>441</sup> Там же.

<sup>442</sup> Там же. С. 145

<sup>443</sup> Там же. С. 146.

<sup>444</sup> Бердяев Н. А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 39.

<sup>445</sup> Там же.

в итоге «окончательным осуществлением в полноте жизни духа соборности»<sup>446</sup>. 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 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 искус 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.

В итоге, как мы увидели, Бердяев, которого многие обвиняли в предвзятости даже по отношению к православию, увидел разрешение антитезы общего и единичного в устройстве церковной жизни, в жизни, как мы говорили выше, «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

---

<sup>446</sup> 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.



согласимся с профессором Л.Е. Шапошниковым, который пишет, что Бердяев, «не смотря на все сложности и периоды «трагического непонимания», не перешел роковой рубеж, ставящий его вне православия»<sup>447</sup>. Это очень важное, на наш взгляд, замечание 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.

Подводя итог третьей главы, мы можем уверенно сказать, что одной из главных целей, которую преследовали и В.В. Розанов, и Н.А. Бердяев через осмысление ими соборной феноменологии, было конструирование социального идеала, раскрывающего уникальность личности через коллективную солидарность, что в эпоху перемен и потрясений – в эпоху Серебряного века – было весьма востребованным. В процессе поиска мыслителями новой личностной и коллективной идентичности идеологема соборности как «единства во множестве» стала, как мы увидели, отправной точкой и опорой в развитии ими своих философских построений, несомненно, обогативших отечественную философскую систему.

Соборность становится одной из базовых категорий русской мысли, критерием социального идеала не только для традиции славянофилов, но и для философии Всеединства и русского персонализма, а 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 важности соборности как «единства во множестве», преодолевающего индивидуализм и раскрывающего уникальность личности в коллективном единстве.

---

<sup>447</sup> 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, как категория он разрабатывается самим Хомяковым как принцип церковного «единства во множестве».

Комплексный анализ учения о соборности родоначальника славянофильства показал, что в своих оригинальных религиозно-философских и историко-философских построениях относительно данного учения мыслитель руководствовался восточно-христианским Священным преданием, особенно патристикой, и учитывал достижения современной философии, в частности Гегеля и Шеллинга. В условиях длительного Синодального периода убежденность философа в необходимости усиления роли мирян в жизни церковной общины и увеличении роли церковной общины в общецерковной жизни русского православия изначально были восприняты представителями церковной иерархии и так называемого «школьного» богословия как посягательство на догмы экклезиологии. Тем не менее этот принцип потом был рецепирован и православным богословием.

В славянофильской традиции соборность становится церковным аналогом общинности. А соборность и общинность вместе выступают метафизическим социальным идеалом, противопоставляемым европейскому принципу индивидуализма.

Концепцию соборности подхватывает русская софиологическая традиция, или русская философия Всеединства. В этой традиции соборность приобретает уже универсальный онтологический характер. Помимо этого, соборность становится ключом к решению проблемы личности, не сводимой к индивидууму или замкнутой монаде, но обретающей в соборности свой истинный статус образа Божия, преодолевающего любые разделения в единстве Церкви как

богочеловеческого универсума. Однако, несмотря на эту общую тенденцию, в софиологической традиции имеются и некоторые нюансы.

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.

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 «феоκραтическому 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, при этом 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.

Таким образом, можно констатировать, что в рамках русской философии всеединства категория соборности является важнейшей категорией, через которую реализуется принцип «единства во множестве», преодолевающий индивидуальную разобщенность творения по образу триединого бытия Абсолюта. При этом в религиозно-философских системах Соловьева, Карсавина и Франка личностное бытие преодолевается в свехипостаной реальности, а в богословском наследии о. Павла Флоренского и о. Сергия 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 идеальное бытие Вселенной и Человечества.

Но бытие категории соборности не исчерпывается философией всеединства. В эпоху Серебряного века она становится и важной категорией «нового богословия» Духовных академий, играя важную роль в теологических работах священномуч. Илариона (Троицкого), митр. Антония (Храповицкого), архиеп. Михаила (Грибановского), патр. Сергия (Страгородского). Без соборности невозможно понять и русской философии Серебряного века, которая развивалась вне софиологической парадигмы Всеединства. Отечественные персоналисты и консерваторы, национально ориентированные мыслители также восприняли эту важную категорию, которая становится неотъемлемой чертой русского самосознания. В качестве примеров такой рецепции можно привести

философское наследие В.В. Розанова и Н.А. Бердяева – ярких и самобытных мыслителей той эпохи, творивших вне строгих рамок философских школ.

Так, В.В. Розанов актуализирует свои размышления о соборности через рассмотрение темы семьи и развитие историософских воззрений. Как показало наше исследование, в огромном творческом наследии мыслителя его соборная диалектика не вынесена в отдельный труд или даже заголовок, но мы находим её проявления в различного рода темах, которые мы разделили на три основные категории: «личность-семья», «личность-народ» и «народ-народы». Таким образом, мы не можем говорить о конвергенции всех розановских взглядов на почве соборности; скорее, приходится говорить о теме соборности в творчестве Розанова как об одном из лейтмотивов его философствования, как о нравственном национальном идеале русского народа, бывшего главной земной любовью философа.

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.

Дальнейшее развитие категория соборности получит в философском и богословском наследии русского Зарубежья. Активно прибегает к этой категории и современная философия. Характерный пример тому – евразийство, от своих основателей (20-е годы XX века) до наших дней.

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 Н.П. Духа не угашайте! / Н.П. Аксаков. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2000. – 168 с.
3. 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.
4. 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.
5. 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.
6. Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли: Диссертация на соискание научной степени доктора философских наук: 09.00.03. – Екатеринбург, 2011. – 406 с.
7. Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. – 752 с.
8. 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.
9. 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.

10. Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Духа Святаго / протопресвитер Н. Афанасьев. – Киев : Центр православной книги, 2005. – 480 с.
11. Барсов Н.И. Новый метод в богословии / Н.И. Барсов // Христианское чтение. – 1869. – № 2. – С. 177–201.
12. Барсуков Г.В. Феномен соборности: онтологические и гносеологические аспекты: Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук: 09.00.01. – Магнитогорск, 2013. – 158 с.
13. Бенедикт XVI. У истоков Церкви : апостолы и первые ученики Христа / Бенедикт XVI. – М. : Эксмо, 2008. – 224 с.
14. 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.
15. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков / Н.А. Бердяев ; вступит. ст., послесловие, приложение и коммент. Л.Е. Шапошникова. – М. : Высш. шк., 2005. – 239 с.
16. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Париж: Современные записки, 1931. – 320 с.
17. 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.
18. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 448 с.
19. Бердяев Н.А. Спасение и творчество / Н.А. Бердяев // Путь. – 1926. – № 2, янв. – С. 26–46.
20. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Правда 1989. – 608 с.
21. Бердяев Н.А. Хомяков и свящ. Флоренский / Н.А. Бердяев // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. – Т. 3 : Типы религиозной мысли в России. – Париж : Y.M.C.A.-Press, 1989. – 714 с.



22. Богословие личности / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М. : Изд-во ББИ, 2013. – 271 с.
23. Бойко П.Е. Идея России в русской философии истории. – М. : Социально-политическая мысль, 2006. – 160 с.
24. Бойко П.Е. Идея соборности в русской философии. Дисс. канд. филос. наук. – Краснодар: КубГУ, 1999. – 144 с.
25. Бойко П.Е., Тонковидова А.В. Категория соборности в социальной философии С.Н. Булгакова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2019 – №2 (424). – 85–91 сс.
26. Большой толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. – М., 2009. – 1268 с.
27. Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. – Путь №5 – октябрь-ноябрь 1926. – 3–19 сс. – 137 с. – С. 9–10.
28. Булгаков С.Н. Интеллигенция и религия. – СПб. : «Издательство Олега Абышко; издательство «Сатисъ», 2010. – 304 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
29. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. – Ч. III. – Париж, 1945. – С. 46.
30. 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.).
31. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 560 с.
32. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / С. Н. Булгаков. – Москва : Наука, 1993. – 21 см. – (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.

33. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова / Н.А. Ваганова. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. – 464 с.

34. 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.

35. Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма / Анджей Валицкий. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 480 с.

36. 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.

37. 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.

38. 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.

39. 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.

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

41. Владимир (Сабодан), митрополит. Экклесиология в отечественном богословии : рукопись / митрополит Владимир (Сабодан). – Киев, 1997. – 452 с.

42. 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.

43. Гавриил (Воскресенский), архимандрит. История философии / архимандрит Гавриил (Воскресенский). – Ч. VI., – Казань: Университетская типография, 1840. – 159 с.

44. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. – 672 с.

45. Гайденко П.П. «Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка» Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л.Франка / П.П. Гайденко . – 1999 // Вопросы философии. – 05/1999. – №5. – 114–150 сс.

46. 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.

47. Гераклит Эфесский. Фрагменты. – Пер. с греч. Вл. Нилендера. – М. : Книгоиздательство «Мусагетъ», 1910 с. – 90 с.

48. 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–XXIIIс.

49. 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/](http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir_solovev_i_papa/) (дата обращения: 19.01.2017).

50. 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.

51. 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. – 475–543 сс.

52. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVIIвеков: Учеб. пособие. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 228 с.

53. 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. – 414 с. – 251–261 сс.
54. Давыденков О., протоиерей. Догматическое богословие / протоиерей О. Давыденков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. – 624 с.
55. 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.
56. Девельт Д. Церковь в Библии: пер. с англ. / Д. Девельт. – М. : Протестант, 1994. – 512 с.
57. 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. – 121–129 сс.
58. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере : сб. – Сергиев Посад : Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1995. – 272 с.
59. 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.
60. Евреева О.А. Идея соборности: социально-философский анализ. – Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук: 09.00.11. – Москва, 2006. – 162 с.
61. Евсевий Кесарийский. Церковная история / Евсевий Кесарийский ; введ. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2013. – 544 с.
62. Единство церкви в Новом Завете / под ред. У. Луца. – М. : Изд-во ББИ, 2014. – XVI, 215 с.
63. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев : Тип. И.И. Горбунова, 1902. – Т. 1, кн. 1. – 893 с.

64. Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В. З. Завитневич. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. – Т. 1, кн. 2. – 572 с.
65. 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.
66. Засухина В.Н. Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков: Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук: 09.00.05. – Санкт-Петербург, 2000. – 187 с.
67. Зеньковский В. История русской философии / В. Зеньковский. – М. : Академический Проект ; Раритет, 2001. – 880 с.
68. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж : YMCA-PRESS, 1974. – 368 с.
69. 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.
70. История русской философии : учебник. для вузов / редкол.: М.А. Маслин и др. – М. : Республика, 2001. – 639 с.
71. Казанский П.С. Воспоминания об А. В. Горском / П.С. Казанский ; сообщ. В.О. Ключевский // Богословский вестник. – 1900. – Т. 3, № 11. – С. 544–560.
72. 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). – 359–403 сс.
73. Карсавин Л.П. Ответ на статью Н.А. Бердяева об «Евразийцах» // Путь. Орган русской религиозной мысли. М., 1992. Кн. 1. – 124–127 сс.
74. 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). – 459–470 сс.
75. Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин; Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2003. – 557 с.

76. Карсавин Л.П. Сочинения. / Сост., вступ. статья и прим. С.С. Хоружего. – М. : «Раритет», 1993. – 496 с. – (Библиотека духовного возрождения). – 5–13 сс.
77. Карсавин Л.П. Алексей Степанович Хомяков / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб. : Алетейя, 1994. – 534 с.
78. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб. : АО «Комплект», 1993. – 352 с. – С. 70.
79. 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). – 403–442 сс.
80. Карташев А.В. Русская Церковь в 1905 г. / А. В. Карташев. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1906. – 21 с.
81. 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.
82. 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.
83. Климент Александрийский. Строматы. – Т. 2 : Книги 4-5 / Климент Александрийский ; изд. подготовил Е.В. Афонасин. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 336 с.
84. Климент Римский, епископ. Первое послание к Коринфянам. Писания мужей апостольских / епископ Климент Римский ; предисл. Р. Светлова. – СПб. : ТИД Амфора, 2007. – 474 с.
85. 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.
86. Кныш Е.В. Христианские практики соборности в постсекулярной культуре: Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук: 24.00.01. – Екатеринбург, 2018. – 162 с.

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

88. Колемин Ю.А. Римский Духовный Цезаризм пред лицом соборной Православной Церкви / Ю.А. Колемин. – СПб. : Издание И.Л. Тузова, 1913. – 337 с.

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

90. 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. – 728 с. – 513–518 сс.

91. 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.

92. Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии / А. Н. Лазарева. – М. : ИФРАН, 2003. – 153 с.

93. 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-тим. К.Минина, 2016. – 445 с. – С. 330–339.

94. 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.

95. 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.

96. Лебедев А.П. Церковная история в свете Предания: Исследования по истории Древней Церкви / А.П. Лебедев. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.

97. Лебедев И.А. Историко-философское формирование принципа соборности в контексте Нового завета / И.А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. – 2014. – № 3. – С. 30–37.

98. 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.

99. 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.

100. 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.

101. 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.

102. Линицкий П.И. Славянофильство и либерализм (западничество): Опыт систематического обозрения. Изд. 2-е. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 264 с.

103. 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).

104. Лосский Н.О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Советский писатель, 1991. – 482 с.



105. Лосский Н.О. Лев Платонович Карсавин // Вестник русского студенческого христианского движения – Париж–Нью-Йорк: II,III,1979 – № 104–105 – 350 с. – 254–270 сс.
106. Лосский В.Н. По образу и подобию [Электронный ресурс] / В. Н. Лосский. – URL : [http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9](http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9) (дата обращения: 15.08.2016).
107. Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет / В. Н. Лосский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. – 98 с.
108. Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения – № 121. – Париж – Нью-Йорк – Москва : 1977. – 132–161 сс.
109. Лурье В.М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Полное собрание Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. – Т. VIII: Богословские Сочинения. – СПб. : ООО «Издательство “Росток”», 2021. – 414 с. – 177–192 сс.
110. Лурье В.М. Примечания к письмам Пальмеру / В. М. Лурье // Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. – М., 1994. – Т. 2. – 1070 с.
111. Лясковский В.Н. Алексей Степанович Хомяков. Его биография и его учение / В. Н. Лясковский // Русский архив. – 1896. – № 11. – С. 337–511.
112. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г.Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
113. 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.
114. Мейендорф И., протоиерей. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. : пер. с англ. / протоирей И. Мейендорф. – М. : Православ. Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т, 2012. – 520 с.
115. 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. – 568 с. – 639–645 сс.

116. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М. : Республика; Культурная революция, 2007. – 477 с.

117. Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России в XIX-XX вв. Монография. – Н. Новгород : Нижегородский гуманитарный центр, 2002. – 303 с.

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

119. 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.

120. 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.

121. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М. : Мир и образование, 2014. – 736 с.

122. Осипов А.И. Богословские воззрения славянофилов / А.И. Осипов // Журнал Московской патриархии. – 1994. – № 6. – 75–84 сс.

123. Питирим (Нечаев), архиепископ. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства / архиепископ Пирим (Нечаев) // Журнал Московской Патриархии. – 1975. – № 1. – 57–63 сс.

124. Пишун С.В. Социальная философия В. В. Розанова / С.В. Пишун. – Владивосток : Изд-во ДВГУ, 1993. – 156 с.

125. 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.
126. Поляков Д.Д. Соборность как системообразующая категория философии образования о. Сергия Булгакова. Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2009 – Т. 10. – Вып. 2. – 296 с. – 189-195 сс.
127. Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание / Д. В. Поспеловский. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – 660 с.
128. 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. – 281 с. – 50–59 сс.
129. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии [Текст] / Э. Радлов. – Санкт-Петербург : Тип. товарищества "Общественная польза", 1912. – 35 с.
130. Рапов О.М. Русская церковь в IX – в первой трети XII в. Принятие христианства / О. М. Рапов. – М. : Высш. шк., 1988. – 416 с.
131. 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.
132. Религиоведение: энц. словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. – М. : Академический проект, 2006. – 1255 с.
133. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А Малащенко и С. Филатова. – 2-е изд. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. – 341 с. – (Религия в Евразии).
134. 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. Николухина. – М. : Республика, 1995. – С. 366–381.
135. Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. – Т. 2 : Уединенное. – М. : Правда, 1990. – 720 с.

136. 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. Николукина. – М. : Республика, 1995. – С. 7–338.

137. 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. Николукина. – М. : Республика, 1994. – С. 5–336.

138. Розанов В.В. Собрание сочинений. – Т. 5 : Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николукина. – М. : Республика, 1995. – 558 с.

139. 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.

140. 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. Николукина. – М. : Республика, 1996. – С. 159–208.

141. 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. Николукин, П.П. Апрышко, О.В. Быстровой ; под общ. ред. А.Н. Николукина. – М. : Республика ; СПб. : Росток, 2009. – С. 7–620.

142. 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.

143. Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии / В.Ш. Сабиров. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1995. – 151 с.

144. Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? – СПб., 1994. – 217 с.

145. 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.
146. Самороднов О. В. Принцип соборности как необходимое условие духовного возрастания христианина / О. В. Самороднов. – СПб., 2014. – 256 с.
147. 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.
148. Сербиненко В.В. Вл.С. Соловьев. Серия «Эрудит»: «Русская философская мысль». – М. : Изд-во «НИМП», 2000. – 240 с.
149. 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.
150. Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. – Т. 2 : Доникийские отцы Церкви и церковные писатели / А.И. Сидоров. – М. : Сибирская благовонница, 2011. – 528 с.
151. Смирнов Е.И. История христианской Церкви : репринт / Е. И. Смирнов. – М. : Храм святых бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2007. – 739 с.
152. Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России / М.Ю. Смирнов. – СПб. : Издательств Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 365 с.
153. 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.
154. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.2. – СПб., – б.г. – 414 с.
155. 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.

156. 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.
157. Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. – Т.1. – М. : Изд-во «Правда», – 1989 – 867 с. – С. 43-59.
158. 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. – б.г. – 389 с.
159. 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.
160. 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.
161. Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.1. – СПб., б.г. – 409 с.
162. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. – Т.5. – СПб., – б.г. – 409 с. – С. 348.
163. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Собр. соч. в 2-х т. – Т.2. – М. : Изд-во «Правда», 1989 г. – 736 с.
164. Соловьев В.С. Епископу Штроссмайеру // В.С. Соловьев. О христианском единстве. – Брюссель : Изд-во Жизнь с Богом, 1967. – С. 434–440.
165. Соловьева Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. – 2000. – № 3. – С. 334–353.
166. Столович Л.Н. Соловьевское всеединство в ценностном аспекте // Соловьёвские исследования. – Выпуск 1(37), 2013. – 205 с. – С. 6–18.
167. Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / П.В. Тихомиров // Богословский вестник. – 1904. – Т. 1, янв. – С. 75–106.

168. Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / П. В. Тихомиров // Богословский вестник. – 1904. – Т. 1, февр. – С. 217–247.
169. Тонковидова А.В. Диалектика соборности и государственности в работах С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина // Вестник ВГУ. – №4 – 2020 – Серия: Философия. – 75-83 сс.
170. 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.
171. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. – В 2-х тт. – Т.1. – 636 с.
172. Тышкевич Станислав, священник. Единство Церкви и Византия / С. Тышкевич. – Рим : Издание русской католической семинарии, 1951. – 139 с.
173. Фатеев В.А. 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).
174. Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб. : Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. – 1056 с., [32] с. ил.
175. Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. – СПб. : Кострома, 2002. – XXXII, 640 с.
176. Философское наследие С.Л. Франка и современность. Материалы международной конференции. Сборник научных статей. – Саратов : Издательский центр «Наука», 2008. – 228 с.
177. Флоренский Павел, священник. Около Хомякова (критические заметки) / священник Павел Флоренский // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 278–337.
178. Флоренский Павел, священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия / священник Павел Флоренский // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 352–370.

179. Флоренский П.А. Из богословского наследия / П.А. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 143–147.
180. Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству / П.А. Флоренский. – СПб. : МИФРИЛ ; Русская книга, 1993. – 365 с.
181. 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.
182. 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.
183. 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.
184. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 840 с.
185. Флоровский Г.В., протоиерей. Богословские статьи. О Церкви [Электронный ресурс] / протоиерей Г.В. Флоровский. – URL : [http://azbyka.ru/bogoslovskie\\_stati\\_o\\_cerkvi#n13](http://azbyka.ru/bogoslovskie_stati_o_cerkvi#n13) (дата обращения: 22.07.2014).
186. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский; отв. ред. О. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2009. – 848 с.
187. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – Париж : YMCA-PRESS, 1930. – 314 с.
188. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 800 с. – (Классическая философская мысль). – 247–796 сс.



189. 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.
190. Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском / С. И. Фудель // П. А. Флоренский: proetcontra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. – СПб. : РХГИ, 1996. – 752 с.
191. Хамидулин А.М. С.Л. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология. – 2017 г. – № 39. – 252 с. – 171–179 сс.
192. Харин В.Н. Социально-философский анализ категорий "соборность", "служение" и "должное": на материале концепции С.Л. Франка: Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук: 09.00.11. – Пермь, 2004. – 215 с.
193. Ходзинский П., протоиерей. Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие XIX века / протоиерей П. Ходзинский. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – 480 с.
194. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'UnionChretienne» 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. – 450 с. – С. 319–327.
195. Хомяков А.С. Сочинения : в 2 т. – Т. 2 : Работы по богословию / А.С. Хомяков. – М., 1994. – 1070 с.
196. Хомяков А.С. Всемирная задача России / А.С. Хомяков ; сост. и коммент. М.М. Панфилов ; отв. ред. О. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2008. – 784 с.
197. 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. – 408 с. – С. 318–348.

198. 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.
199. 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. – 450 с. – С. 27–92.
200. Хомяков А.С. О сельской общине / А. С. Хомяков // О старом и новом. Статьи и очерки. – М. : Современник, 1988. – 464 с.
201. 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. – 408 с. – С. 287–318.
202. 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. – 495 с. – С. 11–29.
203. 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. – 450 с. – С. 1–26.
204. 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.
205. 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. – 408 с. – С. 263–284.
206. 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). – 5–13 сс

207. Хоружий С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви / С. Хоружий // Богословские труды. Сборник 37. – М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. – 345 с.
208. Христианская соборность и общественная солидарность: материалы науч.-богослов. конф. (Москва, 16-18 августа 2007 г.). – М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2012. – 376 с.
209. 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.
210. Шапошников Л.Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX-XX вв. : Монография. – Н. Новгород, 2015. – 390 с.
211. 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.
212. Шапошников Л.Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель / Л.Е. Шапошников. – Н. Новгород : Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. – 180 с.
213. Шапошников Л.Е. Русская историософия: избранные школы и персоналии / Л. Е. Шапошников, С.Н. Пушкин. – СПб. : Изд-во РХГА, 2014. – 464 с.
214. Шеллинг Ф.В.Й. Штутгартские 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.
215. 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.
216. 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.

217. 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.

218. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.) / В.К. Шохин. – М. : Альфа-М, 2010. – 784 с.