

Анисин А.Л.

МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

АНИСИН АНДРЕЙ ЛЕОНИДОВИЧ

ОСНОВАНИЯ И ПУТИ СТАНОВЛЕНИЯ ИДЕИ  
СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

22.00.06 - Социология духовной жизни

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук  
профессор К.Н.Любутин

ТЮМЕНЬ – 1997

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА 1</b>	
<b>ИСТОКИ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ «СОБОРНОСТЬ» В РУССКОЙ МЫСЛИ<sup>13</sup></b>	
§1 УЧЕНИЕ О КАФОЛИЧНОСТИ ЦЕРКВИ И ИНТУИЦИИ СОБОРНОГО ЕДИНСТВА	13
§2 СУДЬБА ИДЕАЛОВ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ XI-XIX ВЕКОВ	33
<b>ГЛАВА 2</b>	
<b>ХАРАКТЕР РЕЦЕПЦИИ РУССКИМ ФИЛОСОФСКИМ СОЗНАНИЕМ СОБОРНЫХ ПРИНЦИПОВ ОБЩНОСТИ</b>	<b>50</b>
§1 СОБОРНОЕ ЕДИНСТВО: ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОКРАТИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ	50
§2 ПРИЧИНЫ И ХАРАКТЕР ИСКАЖЕНИЯ СОБОРНЫХ ИДЕЙ В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ РОССИИ РУБЕЖА XIX-XX ВЕКОВ	65
<b>ГЛАВА 3</b>	
<b>МЕСТО И ХАРАКТЕР ПРОЯВЛЕНИЯ ИДЕИ СОБОРНОСТИ В ОНТОЛОГИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЯХ РУССКОЙ «ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА»</b>	<b>76</b>
§1 СОФИОЛОГИЯ КАК СПОСОБ РАЗРАБОТКИ СОБОРНЫХ ИДЕЙ	77
§2 РАСКРЫТИЕ ОСНОВ СОБОРНОГО ЕДИНСТВА В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ Л.П.КАРСАВИНА	85
§3 «СОБОРНОСТЬ» КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С.Л.ФРАНКА	94
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	<b>110</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b>	<b>119</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Актуальность той темы, которой мы намерены посвятить свою работу обусловлена прежде всего тем обстоятельством, что на очередном рубеже веков перед Россией в который уже раз встала проблема выбора пути, проблема осмысления своей истории и задача уразумения своего предназначения. Причем эти вопросы имеют не только познавательное значение в смысле удовлетворения научного любопытства, они вообще неизбежно выходят за рамки только лишь научного исследования

Для гуманитария отсутствует возможность простого видения предмета, которое является естественнонаучным идеалом (даже притом, что в современной науке этот идеал существенно корректируется), его судьба всегда - участие в предмете, что влечет и другой тип ответственности ученого. Вместо ответственности (весьма эфемерной и чаще всего перед самим собой) за результаты своего исследования и последствия их применения на практике (в виде атомной бомбы), гуманитарий имеет ответственность перед предметом своего исследования, то есть перед обществом, ибо, хотя философы лишь интерпретировали мир различным образом, но дело в том, что они меняют его.

Гуманитарное исследование всегда является неким поступком внутри собственного предмета рассмотрения, ему в этом смысле никогда не избавиться от отмеченной Сартром «ангажированности». Принципиальная лишенность возможности отстраненного наблюдения, учащая вовлеченность в свой предмет имеют при этом исток в самом характере этой предметности, которой является жизнь человека в собственно человеческих своих проявлениях. Дело в том, что, выстраивая те или иные концепции, гуманитарий тем самым строит и собственную жизнь, намечает и собственную судьбу, и судьбу своих читателей, и народа в целом. Эти судьбы не подконтрольны ему, но он не может быть свободен от ответственности за них, - не может быть свободен ни в случае своих печатных выступлений, ни в случае самоустранения от каких-то вопросов. Ответственность влечется и словами, и молчанием, которые суть поступки, а устраненности от поступка - «алиби в бытии» - не бывает.

Современная ситуация в России ставит гуманитарное мышление перед необходимостью осмыслить путь, пройденный русским народом, осмыслить его предназначение, и противопоставить разношерстной эмпирической данности единый и простой идеал заданности, состоящий в максимальном развитии личности русского народа, - некую «русскую идею». На этом пути существует, разумеется, опасность выдать свои

пожелания «благие, конечно» и фантазии «разумеется, радужные» за искомый русский национальный принцип, причем совершенно устранить эту опасность невозможно, и причины этой невозможности указаны выше. Однако, хотя гарантированных рецептов против указанной опасности искажения предмета нет, в каждом конкретном случае от нее можно так или иначе уберечься.

Определенную надежность в этом смысле может дать лишь освоение традиции и мышление в русле традиции, ибо «все, что не в традиции, - то плагиат» (И.Стравинский). Осмысление пути, о котором говорилось выше, невозможно в отрыве от корней русской мысли и от ее богатств, которые являются таковыми лишь в том случае, если оживают в движении традиции через нашу собственную мысль.

Нас особенно будет интересовать судьба и место понятия «соборность» в русской общественной мысли, а также различные воплощения идеалов единства в русской действительности. Не претендуя на открытие глубинного принципа «русской идеи», мы, тем не менее, надеемся, что разработка этого понятия может помочь приблизиться к выражению единого и простого начала русской национальной личности, присутствие которого интуитивно несомненно, но содержание которого трудно поддается изучению извне, и проговариванию изнутри. Может быть, и с другими национальными характерами дело обстоит не лучшим образом - русским от этого не легче.

В идее соборности, как нам кажется, отражается некое русское понимание основ целостного единства нации и тех первоотношений, которые делают возможным существование общества. Поэтому объясним тот факт, что в дискуссиях последнего времени, касающихся «русской национальной идеи», вопросов патриотизма, национализма, интернационализма, космополитизма и т.д. наряду с другими то и дело активно используется и это понятие. Вышла даже книга, прямо озаглавленная «Что такое русская соборность». Ее автор Е.С.Троицкий, долгое время занимавшийся вопросами развития стран «третьего мира», последние годы (около 10 лет) отдает изучению своеобразия русского народа. Под его руководством функционирует даже «Ассоциация по комплексному изучению русской нации».

В этом изучении у Евг.Троицкого намечается и некоторая переоценка ценностей, причем в пределах четырех лет. В книге 1989 года «Русская нация: социалистическое преобразование и обновление» Великая Октябрьская социалистическая революция и последующее строительство социализма расцениваются как безусловно позитивный этап в творческом самосозидании и самообновлении русской нации (несмотря на отдельные

досадные перегибы, постоянно отмечаемые), а колхозный строй и вообще экономическая, политическая и социальная система социализма объявляются новой более высокой и более адекватной формой реализации «русской идеи». Общий вывод, который делает Е.С.Троицкий в этой книге следующий: «После Великого Октября русская социалистическая нация, выросшая из капиталистической, преобразовала на новых основах свою экономическую, социальную, политическую, культурно-идеологическую жизнь, сохранив вместе с тем и преемственность с прежней национальной общностью, духовность, часть традиций и обычаев»<sup>1</sup>. Противоположные оценки даются в упомянутой книге «Что такое русская соборность». Здесь уже, несмотря на отдельные позитивные моменты Советской истории, в целом она объявляется уклонением от исконно русского пути развития, а коммунизм и иже с ним - издевательством над идеалом соборности и его извращением<sup>2</sup>.

Однако, к большому сожалению, в отличие от поступательного движения в сфере оценок (направление которого, в конечном счете, - личное дело каждого), такого же явного движения в деле прояснения существа дела, т.е. вопроса, вынесенного в заголовок, не наблюдается. Из книги читатель может почерпнуть немало мыслей на злобу дня и понять авторское отношение к политическим фигурам современной России, но «что такое русская соборность» вряд ли для него прояснится.

Точно также трудно, например, понять из книги «Россия и Европа: опыт соборного анализа», почему предлагаемый анализ назван соборным (разве что выпущена книга творческим объединением «Собор»), и что же, все-таки, она такое есть - русская соборность. Вполне возможно, и мы даже склоняемся к тому, что эта книга, действительно, является примером именно соборного действия, соборного анализа, но на каком основании, и что это значит «непосвященный» не поймет. Вступительная статья П.В.Тулаева - единственное, кажется место в книге, где встречается это понятие - лишь упоминает о «подмене мессианской русской идеи о Соборности (...)идеями безбожного интернационального коммунизма и кровавой диктатуры пролетариата»<sup>3</sup>. Тон, как мы видим, мало располагающий к продумыванию существа дела.

В дальнейшем, правда, делается противопоставление: «Запад Европы рождает субъективно-деятельное, активное начало, рассудочное и своевольное; восток Европы утверждает начало родовое, общинное,

---

<sup>1</sup> Троицкий Е. Русская нация: социалистическое преобразование и обновление/ Социально-философские очерки - М., Сов. Россия, 1989 - с.267

<sup>2</sup> Троицкий Е. Что такое русская соборность - М., 1993-с.19

<sup>3</sup> Тулаев П.В. Открытие прикрытого//в кн. Россия и Европа: опыт соборного анализа - М.,Наследие,1992 - с.11

разумное и соборное»<sup>4</sup>, и заявляется необходимость «объединить истинно европейское начало - личность, с истинно русским - соборностью», и тогда, де, «Россия восстанет, как Феникс из пепла»<sup>5</sup>. Опять-таки - любовь к Родине и страстное желание ее возрождения и процветания не избавляют от необходимости продумывания корней и глубинного смысла тех понятий, которые кладутся в основу понимания судьбы своего народа.

Мы привели всего два примера, но они достаточно ясно показывают обычный характер рассуждений о «соборности» в современной печати. Такова судьба почти всех понятий, попадающих на орбиту злободневной публицистики и политических лозунгов: «Вырванные из совокупности дефиниций и правил употребления языка слова теряют связь с соответствующей системой понятий и получают практически неограниченные возможности употребления (...) Утрата точности значения служит предпосылкой их употребления в языке политики»<sup>6</sup>. К этому можно добавить, что, стремясь удержать в своем обороте те или иные понятия, язык политики скрыто, но властно саботирует попытки их продумывания, увязывая используемые термины с теми или иными политическими ценностями, обильно нагружая их коннотивными значениями, делая оружием в своей борьбе или объявляя оружием противника.

Понятие соборности, долгое время похороненное, а ныне вновь извлеченное из-под спуда, сразу вовлеклось в орбиту национально-патриотических дискуссий, не успев ни мало подвергнуться научному и философскому осмыслению. Для людей, его употребляющих на ту или иную «потребу» оно так и осталось выражением чего-то неизменно русского и несказанно светлого, когда все вместе и любят друг друга, и общая цель одухотворяет всех, и «как здорово, что все мы здесь сегодня собрались».

Речь идет не только о журналистах, как «профессиональных дилетантах». Даже в случаях весьма серьезного отношения к этому понятию, как показывают наши примеры, к сожалению, часто имеет место подмена его (понятия) зыбким и непроясненным «представлением». Такая подмена, возможно, происходит невольно, однако она показывает **всегда** разрыв с традицией. Между тем как, надо думать, у этого понятия есть и свои истоки, и своя история, и свой собственный, личный смысл, этой историей сформированный, и вполне определенные взаимоотношения с другими понятиями, не сводимые к прямолинейным полярным

---

<sup>4</sup> Там же с.15

<sup>5</sup> Там же с.19

<sup>6</sup> Бергсдорф В. Господство и язык - цит. по: Крючкова Т.В. Особенности формирования и развития общественно-политической лексики и терминологии - М.,Наука,1989 - с.91

противопоставлениям. До тех пор пока трескучие фразы подменяют собою мысль, Россия, совершенно точно, не восстанет «как Феникс из пепла», и никуда не полетит, как «птица-тройка», обгоняя изумленные народы и государства.

Настоящая работа имеет **целью** исследование *оснований идеи соборности* и анализ *характера ее присутствия* в русской философской мысли в качестве понятия, имеющего как объяснительную, так и эвристическую значимость. Философия в данном случае рассматривается нами как квинтэссенция духовной жизни, как максимально яркая реализация определенного ее склада. Конкретизируя эту цель, можно сказать, что необходимо вычленить и осмыслить *определяющие черты* в образе соборного единства, а также *основополагающие механизмы* его осуществления.

Достижение этой цели предполагает решение следующих **задач**: во-первых, традиция этого понятия уходит корнями в христианское учение о Церкви, и для понимания его смысла совершенно необходимо обращение к церковному значению этого слова и к тем *различным* интерпретациям, которые «соборность» получала в церковном сознании. Только такой анализ может дать действительную основу для исследования темы соборности в русской духовной жизни, может сформировать представление, о чем, собственно говоря, идет речь, когда какой-либо мыслитель апеллирует к некой «соборности», а также позволит оценивать степень адекватности воспроизведения исходного смысла, характер новизны, вносимой в это понятие и т.д.

Выяснению происхождения и сути церковной соборности, как принципа, отражающего одну из основополагающих черт христианской Церкви, будет посвящен первый параграф первой главы. Второй ее параграф является попыткой проследить мотивы соборности в русской общественной и государственной жизни и идеологии от принятия Русью христианства до XIX века. Таким образом, первая глава посвящена в целом воссозданию идейной и жизненной основы философского мышления о соборности и того контекста, в котором оно началось и развивалось.

Для раскрытия церковного учения о соборности нами были использованы исследования прот. Николая Афанасьева, прот. Александра Шмемана, прот. Иоанна Мейендорфа, работы по богословию А.С.Хомякова, а также работы Б.С.Бакулина, Г.Дж.Бергмана, Прот. Сергия Булгакова, Л.П.Воронковой, Б.П.Вышеславцева, прот. Митрофана Зноско-Боровского, В.В.Ильина, Л.П.Карсавина, диакона Андрея Кураева, С.Г.Лозинского, К.Н.Николаева, прот. Михаила Помазанского, архиеп.

Сергия Страгородского, Н.А.Струве, прот. Георгия Флоровского, прот. Фомы Хопко, С.С.Хоружего, И.Б.Ястребова.

В раскрытии взаимовлияния церковных и государственных начал жизни в русской истории были использованы работы отечественных и зарубежных исследователей, а также ряд первоисточников, относящихся к идеологии взаимоотношений Церкви и государства, к русскому пониманию государственной власти, в особенности исследования учения и деятельности славянофилов, представляющих в свете нашей темы большую значимость: Л.Р.Авдеевой, С.С.Аверинцева, Н.А.Бердяева, Т.И.Благовой, В.В.Болотова, Н.С.Борисова, Н.Я.Данилевского, В.А.Дьякова, В.П.Еременко, И.А.Ильина, К.Д.Кавелина, А.В.Карташева, М.М.Копаницы, В.А.Китаева, К.Касьяновой, Н.П.Красникова, Н.Д.Куфаковой, Л.З.Немировской, У.Лакёра, В.П.Лебедева, К.Н.Леонтьева, Н.О.Лосского, П.И.Новгородцева, Н.П.Огарёва, О.А.Платонова, А.В.Предтеченского, В.В.Розанова, М.Б.Семочкиной, архиеп. Серафима Соболева, Р.Г.Скрынникова, В.С.Соловьева, Н.Н.Страхова, Н.Д.Тальберга, Н.И.Цимбаева, П.А.Чаадаева, игум. Иоанна Экономцева.

Вторая глава посвящена своеобразию той рецепции идей соборности русским философским сознанием, которая заложила основы дальнейшего существования этого понятия в рамках русской философии. В этом смысле огромное значение для нас, конечно, имеют богословские работы А.С.Хомякова, которые представляют собою некий мостик от внутрицерковного употребления понятия соборность к общекультурному и философскому его звучанию. Учение Хомякова **впервые**, видимо, пытается философски осмыслить (хотя еще в рамках экклесиологии) принципы соборного единства. Дальнейшая судьба и этих принципов, и самого понятия в русской мысли оказалась весьма непростой, ибо они подверглись определенным абберациям. С этой точки зрения наиболее значимыми являются теократически-утопические построения В.С.Соловьева и проект «общего дела» Н.Ф.Федорова. У обоих этих мыслителей отсутствует не только явное, декларируемая опора на принципы соборности, но, фактически, даже и просто употребление этого слова. Однако исходная интуиция, ведущая их, имеет самое непосредственное отношение к русскому, православному пониманию мира и общества, а кроме того Соловьев и Федоров в определенном смысле предопределяют те направления, в которых шла дальнейшая разработка этой темы.

Третья глава нашей работы посвящена установлению места и роли соборных интуиций в рамках «высокой» философской мысли, конкретно -



той разработке, которую понятие «соборность» получило в русской «философии всеединства» начала XX века, поскольку именно в рамках этого направления мысли понятие соборности получило некоторое прояснение, именно здесь были намечены и пути дальнейшего углубления его смысла. Определенные ориентиры нашему анализу задают как старые, так и новые исследования и публикации, посвященные русской «философии всеединства», в частности работы В.Н.Акулинина, А.Ф.Лосева, Н.С.Семенкина, С.Г.Семеновой, Н.А.Струве, Г.В.Флоровского, С.С.Хоружего, М.Хагемайстера, использованы также и очень емкие и точные характеристики, данные В.В.Зеньковским в его «Истории русской философии».

Методологические основы проводимого исследования фактически уже заявлены выше, вкратце же их можно свести в следующем:

Основной методологической предпосылкой нашего предприятия является признание генетической связи темы соборности в качестве феномена духовной жизни с православной мыслью. Поэтому

1) Более или менее ясное, но единственно законное представление о том, на предмет чего мы в данном случае собираемся анализировать русскую мысль, и, таким образом, единственное допустимое основание для тех или иных явлений и концепций претендовать на связь с темой соборности может быть выяснено лишь в ходе изучения православной экклесиологии, которой всецело принадлежат «авторские права» на эту идею. Такое изучение призвано выявить некое «смысловое ядро» соборности, как совокупность субстанциональных качеств. При этом

2) Рассмотрение православного учения о Церкви на предмет вычленения существа соборных идей должно быть произведено «неразрушающими методами», то есть по возможности в контексте целостности церковного сознания и «на языке объекта» - во избежание аббераций восприятия. Философская концептуализация здесь должна происходить не на этапе освоения исследуемых содержаний, а лишь на стадии выражения освоенного, когда сама специфика и собственная внутренняя логика материала определяют и меру, и характер этой концептуализации. Далее,

3) При рассмотрении влияния идей соборности на формирование русской общественно-политической идеологии методологически важным является, отдавая должное хронологии этого формирования и исторической конкретике, сосредоточить, тем не менее, основное внимание не на перипетиях политической жизни, а на тех идеалах, которыми она правилась, на трансцендентальной ее укорененности. В

этом смысле необходимый нам анализ идеологии должен быть **идеалологией**.

4) Методологической базой анализа концепций русских мыслителей на предмет воспроизводства в них и развитие ими идей соборности является во-первых, отмеченная выше презумпция необходимости сохранения на стадии освоения материала «родного языка объекта». Иначе говоря, аспекты концепции того или иного мыслителя, имеющие, как нам кажется, отношение к теме соборности, на первом этапе излагаются нами по возможности в контексте его взглядов, в рамках его собственного словаря и логики движения мысли. Во-вторых, будучи воспроизведены, «соборные мотивы» в тех или иных русских философских учениях должны быть сопоставлены с совокупностью православно-эксхиастологических идей на эту тему и оценены в качестве их философского оформления. Таким образом,

5) Признавая генетическую зависимость философских построений на тему и по поводу соборности от православной эксхиастологии, следует, тем не менее, сразу предположить возможность достижения в русле таких построений более глубокого раскрытия существа соборного единства и отдельных его моментов, имевших до этого недостаточно выраженное звучание. При этом такое более полное и глубокое раскрытие этой темы способно во многом прояснить собственные основания русской философской мысли, а также наметить направление дальнейшего движения ее традиции.

Суммируя, можно сказать, что как в методологическом, так и в содержательном плане предлагаемая работа имеет определенные сходства и различия с историко-философским исследованием. Во-первых, она пытается **восстановить традицию**, не претендуя, однако, на исчерпывающий анализ тех или иных философских концепций в полноте их собственного смысла и в их собственной внутренней логике. Исследование, произведенное здесь, посвящено судьбе **понятия** в тех или иных учениях и анализирует эти учения на предмет воспроизведения в них и творческой переработки выделенного понятия, на предмет становления в русской мысли **философского** понятия «соборность». Поэтому неизбежна некоторая узость нашего анализа философских концепций. Извиняет нас то обстоятельство, что данная тема, на наш взгляд, не является случайной для русской духовной традиции, не является для нее искусственной конструкцией, а напротив - лежит в самых истоках русской мысли, особенно если понимать «философский процесс в России как встречу философии и православия»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Статья С.С. Хоружего в «Вопросах философии» - 1991, №5

Во-вторых, - наша работа существенно выходит за рамки задач истории философии в узком смысле, ибо пытается найти *внефилософские*, жизненные корни идеи соборности, затрагивая, таким образом, многие аспекты человеческого существования. А кроме того, поскольку автор убежден, что философское наследие обладает реальной ценностью лишь в том случае, если оно живет в движении традиции, осуществляющемся через **нашу** мысль, постольку одной из задач нашей работы является и определение возможных путей этой нашей мысли в деле разработки темы общественной соборности, как одного из существенных моментов нашего русского миропонимания.

Заканчивая эти вводные замечания, попробуем предварительно определить, хотя бы и чисто формально, смысл таких словоупотреблений, как: «идея соборности», «понятие соборности», «принцип соборности», «принципы соборного единства», «идеал соборности».

К **идее** соборности, судьбе которой посвящена наша работа, следует идти, отталкиваясь от классического понимания Платоном и Аристотелем идеи как некоего формообразующего и смыслообразующего начала, на которое указывает собою эмпирическая реальность. В этой категории традиционно фиксируется некий несоставный, нерасчленимый, лишенный различия сторон, срезов и аспектов, различия внешности и внутренности, - но, тем не менее, практически неисчерпаемый в своем потенциальном богатстве, - и *единственный в своем роде первообраз*, стягивающий на себе многообразие и противоречивое богатство своих воплощений и дарующий всему этому многообразию единство, строй и смысл. Поскольку нас будет интересовать идея **соборности**, неудивительно, что уже в том понятии идеи, которое мы только что наметили, чувствуются соборные мотивы.

Соотношение **понятия** и **идеи** соборности определено вообще соотношением понятий и идей. Идея, как таковая, как первичный отклик человека на весть бытия, лежит в основе философии, как таковой, как «любви к Софии (мудрости)», когда же философия пытается сделать своим другом (φίλος) еще и Логос, становясь в некотором роде «филологией», тогда идея, как способ софийного видения мира, начинает отливаться в понятие, как способ логического его постижения. «Принципы соборного единства» - это как раз и есть реализация понятийного оформления идеи соборности. А «идеал соборности» с этой точки зрения - есть продукт преобразования софийного видения соборности во некую форму организации целеполагающей деятельности, которая является способом внелогического и непонятийного освоения этой идеи, освоения практически-деятельностного.

«Принципы соборности» надо отличать от «принципа соборности», несмотря на большую созвучность, - различать, идет ли речь о *первоначалах соборности*, или о *соборности, как первоначале*. «Принцип соборности» означает, что эта идея не только является одной из фундаментальных интуиций мыслителя, но и понята им в своей имманентной логике, то есть приобрела вид логического понятия, далее - что это понятие не просто является одним из базовых в философском тезаурусе автора, но и что именно в его имманентной логике, в логике соборности выстраивается вся внутренне многообразная целостность данной философской концепции.

Конечно, глубина интуирования идеи всегда в принципе остается под вопросом и исчерпывающее постижение ее в понятии невозможно, однако существо философского принципа состоит в *сознательной установке* на следование логике именно этого понятия с опорой на интуиции этой именно идеи. Слова, закрепляющие такую установку, могут встречаться редко или вообще отсутствовать, но на ее восстановление ориентирована всякая речь о философских принципах, в том числе и о «принципе соборности».

Судьбой **идеи** в отечественной философии, то есть - прорисовкой черт ее уникального облика, исследованием логического освоения ее в **понятии** и практического ее освоения через формирование идеала, прояснением **принципов**, фундирующих ее реализации, и выявлением возможной специфики ее в качестве философского **принципа** мы намерены заняться в данной работе.

# ГЛАВА 1

## ИСТОКИ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ «СОБОРНОСТЬ» В РУССКОЙ МЫСЛИ

Будучи всегда, как таковая, бытийным мышлением человека, философия не располагает для своих целей другими словами, кроме тех, которыми размечено и организовано человеческое бытие, в которых мыслимое нами бытие обитает и которыми оно выговаривается. В своих попытках сделать явственным такое выговаривание философия не имеет другого пути, кроме обращения к тому бытийному опыту человека, из которого вырастает тот или иной язык мысли. Как уже было заявлено, тот язык, который интересует нас в нашей работе, тот язык, на котором говорится о соборности, имеет своим истоком и наполнением бытийный опыт русской православной духовной культуры. Этот опыт нарабатывается как в религиозной, так и в общественной и государственной жизни народа. Первичным облечением этого живого опыта в слово и мысль, первичным живым опытом такого слова и мысли необходимо оказаться захваченным для того, чтобы стала возможной философская речь об этом языке и на этом языке: философский дискурс, как саморефлексия этого языка.

### §1 УЧЕНИЕ О КАФОЛИЧНОСТИ ЦЕРКВИ И ИНТУИЦИИ СОБОРНОГО ЕДИНСТВА

«Верую...во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь», читаем мы в Символе веры, который излагает основополагающие догматы христианской веры. Понятие соборности оказывается, таким образом, одним из четырех ключевых слов, какими характеризуется христианская Церковь, как предмет веры. Однако сразу же по поводу этого слова возникают вопросы и неясности, ибо «западный человек, исповедуя свою веру в *Eglise catholique*, *catholic Church*, *katolische Kirche*, думает попросту, что речь идет о католической церкви, имеющей свой центр в Риме, в лучшем случае под этим словом он воображает себе Церковь вселенскую, распространенную по всему миру»<sup>8</sup>. Это дает повод католикам упрекать славянские церкви в неправильном и искажающем переводе греческого *καθολικός*, стоящего в подлиннике Символа.

---

<sup>8</sup> Струве Н.А. О соборной природе Церкви//в кн. Струве Н.А. Православие и культура - М., Христианское изд-во, 1992 - с.181

Этот упрек повторяет и В.С.Соловьев в пору своего увлечения идеей всемирной теократии (о чем мы будем говорить в свое время): «Если в славянском чтении Символа веры Церковь признается соборною, то это, как известно, есть лишь архаический перевод греческого слова и, следовательно, означает церковь, собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никак не церковь, управляемую собором епископов: для выражения этого последнего смысла по-гречески должно было бы стоять не *καθολικη*, а *συνοδικη*»<sup>9</sup>. Однако, следует, прежде всего задаться вопросом, действительно ли православие понимает соборность в смысле приписывания исключительного руководящего авторитета соборам епископов, а кроме того с тем же правом можно сказать, что для выражения **католического** смысла по-гречески должно было бы стоять не *καθολικη*, весьма редко встречававшееся в дохристианской литературе, а очень употребительное и понятное *ᾠκοουμενικη*.

Собственно говоря, то, что Запад оставляет это слово без перевода, просто транскрибируя его, вовсе не обеспечивает сохранение смысла: кроме как на греческом языке, «кафоликос» ни на каком другом не означает ровным счетом ничего. И если по-латыни (и на романогерманских языках) «католичность» несет вполне определенный смысл, то это столько же результат перевода, как и славянское «соборность». Речь, таким образом, может идти об удачности того или другого перевода, о точности воспроизведения исходного смысла.

Впервые в христианской литературе это слово встречается у свт. Игнатия Антиохийского (II век) в его послании к жителям города Смирны: «Где появляется епископ, там да будет и община, подобно тому, как там, где Христос, там и кафолическая церковь». Для католиков, сделавших это слово своим самоназванием, кафоличность равна вселенскости, всеобщности, и слова Игнатия в их понимании проводят аналогию: епископ для местной церкви является тем, чем Христос является для вселенской Церкви в целом.

Однако, сорока годами позже этого послания Игнатия в мученических актах св. Поликарпа Смирнского можно прочесть формулировку, исключаящую перевод «кафоличности» как «вселенскости»: Поликарп именуется как *ἐπισκοπος της εν Σμυρνη καθολικης εκκλησιας* (епископ кафолической церкви города Смирны). Очевидно, что здесь это слово выступает признаком отдельной местной церкви, на вселенскость никак претендующей, а значит - с формальной точки зрения - может быть применена к **любой** местной церкви, что никак уже не вяжется с католическим толкованием. Причем, раз смирняне понимали

<sup>9</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос//Собр.соч. Т.5 - Брюссель, жизнь с Богом, 1966 - с.69

кафоличность «не по-католически», естественно предположить, что и в послании к ним свт. Игнатия Богоносца это слово имеет другой смысл.

Протопресвитер Николай Афанасьев, исследуя этот вопрос, приводит еще вариант толкования, примыкающий к католическому, но являющийся более «мягким», расширительным, а именно, «что термин «кафолическая церковь» означает у Игнатия совокупность местных церквей или их мистическое объединение через единство веры»<sup>10</sup>. Однако, такое толкование без дальнейшего раскрытия его смысла либо сводит исследуемое понятие к просто красивому слову, либо - если мистическая реальность признается существующей - к неопределенному и внешне невыразимому переживанию. Следует спросить, на чем основано и в чем выражается это «мистическое объединение». И прежде чем говорить о православной точке зрения на этот вопрос, рассмотрим несколько более прямолинейные воззрения католичества.

В основании идеала католицизма лежит теория папизма, рассматривающая римского первосвященника как «преемника в примате блаженного Петра», который (первосвященник) «не только имеет первенство чести, но и высшую и полную власть юрисдикции над всей Церковью, как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые касаются дисциплины и управления Церковью, разветвленной по всему миру» («Свод канонического права» папы Бенедикта XV, 1917год). Папа римский является согласно католической терминологии «викарием Христа» (*vicarius Christi* - викарий в Древнем Риме буквально: слуга, управляющий домом в отсутствие хозяина). В силу такого статуса папа римский имеет монархическую власть и в Церкви, и во всем мире, которая выражается в понятии непогрешимости папы в делах веры, а также в учении о том, что и светская власть тоже подпадает под папскую юрисдикцию и только перепоручается папой светским государям.

Догматически непогрешимость папских вердиктов была закреплена в 1870 году I Ватиканским Собором, однако исключительное значение фигуры римского папы было усвоено западным христианством гораздо раньше. Собственно, уже в V веке в произведениях папы Льва Великого теория папизма выражена с максимальной ясностью, и с тех пор она никогда не отходила на второй план, будучи центральным ядром католического учения о Церкви и вере вообще. «Подчинение римскому первосвященнику является для человеческого существа совершенно необходимым условием спасения», - пишет Бонифаций VIII в булле от 18.XI.1302 г.

---

<sup>10</sup> Афанасьев Н. прот. Кафолическая церковь// Православная мысль: Труды Православного богословского ин-та в Париже, вып. 14 - Париж, ИМКА-Пресс, 1971 - с.18

Упомянутое же постановление Ватиканского Собора 1870 года гласит: «Когда римский первосвященник говорит со своей кафедры, то есть, когда, исполняя свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, он, в силу своей высшей апостольской власти, определяет учение о вере и нравственности, которое должна содержать вся Церковь, он, через Божественную помощь, обещанную ему в лице блаженного Петра, обладает тою непогрешимостью, которою Божественный Спаситель благоволил наделить Свою Церковь, для определения учения относительно веры и нравственности, и что поэтому такого рода определения римского первосвященника сами по себе, а не с согласия Церкви, неизменны. Если же бы кто дерзнул противоречить этому нашему определению, от чего да хранит Господь - то да будет анафема».

Таким образом, здесь речь идет, конечно, не о личной безгрешности или достоинствах папы, но имеется в виду исключительная роль этого **места** (римского престола) в католическом сознании: «Папа, не как человек, а как преемник Петра и орган Святого Духа, обладает безусловною, абсолютною истиной во всей ее полноте. Как обладатель истины, он принадлежит к невидимой Церкви и соединяет ее с видимой.(...) Но, когда папа действует не в качестве пастыря и учителя вселенской церкви, не при условиях, указуемых догматом непогрешимости, он, как и всякий человек, может ошибаться. И поэтому, сколько бы ни приводилось в пример папских заблуждений и ошибок, догмат непогрешимости остается непоколебленным»<sup>11</sup>.

Апология католичества часто строится на утверждениях, что папа римский вовсе не занимает в ней столь исключительного положения, какое ему приписала молва, что непогрешимость - а точнее безошибочность - его во многом условна, а роль его сводится к внешнему выражению внутреннего единства Церкви. Особенно такой ход мысли характерен для русских мыслителей, испытывающих симпатии к католицизму. Вот что пишет, например, В.С.Соловьев: «Необходимость объединительного центра (*centrum unitatis*) и первенствующего авторитета в земной Церкви вытекает не из вечной и безусловной сущности Церкви, а обуславливается ее временным состоянием, как Церкви воинствующей. Отсюда ясно, что преимущества центральной духовной власти не могут распространяться на вечные основы Церкви. Первая из этих основ есть священство, т.е. преемственный от апостолов дар рукополагать других в священные должности, и в этом отношении носитель центральной власти, скажем папа, не может иметь никакого преимущества перед другими епископами(...) Что касается до другой основы Церкви - таинств, то в

---

<sup>11</sup> Карсавин Л.П. Католичество - Пг., Огни, 1918 - с.44



совершении их папа не может иметь никакого преимущества и перед простыми священниками. Наконец, что касается до третьей основы Церкви - откровенной истины христианства, то здесь папа не может иметь никакого преимущества даже перед простым мирянином. Иметь в своем исключительном владении и распоряжении истину Христову, так же мало принадлежит папе, как и последнему мирянину.(...) Поэтому, когда папу называют Главою Церкви, то это во всяком случае есть выражение неточное»<sup>12</sup>

В своем апологетическом порыве и для пущей красоты схемы Соловьев допускает небольшую неточность относительно «второй основы», забывая, что у католиков и миропомазание (конфирмацию) не может совершать простой священник, а только епископ, и весьма большую неправду, говоря о «третьей основе», уравнивая папу в правах даже и с «последним мирянином» в вопросе обладания истинами веры, тогда как мирянам и Библию-то читать было нельзя, согласно декрету папу Григория IX (1231). До II Ватиканского Собора, который мирян допустил к чтению Библии в то время, когда Соловьев писал свою статью оставалось еще почти 80 лет. А в церковной иерархии от ступеньки к ступеньке возрастает «charisma veritatis» - благодатный дар истины, находящийся на римском престоле свое полнейшее выражение.

Фактически Соловьев приписывает католикам восточно-православные взгляды на личность папы, отождествляет их отношения к папе с отношением восточных христиан к своим первоиерархам. Восточная Церковь ведь тоже не прочь наградить одного из патриархов (Константинопольского) титулом «Вселенский», не связывая, правда, с этим наименованием никаких юридических преимуществ перед другими патриархами и даже епископами. А если у католиков другое понимание Церкви и места первоиерарха в ней, то этих различий не устранить, просто их игнорируя.

В книге епископа Буго «Церковь»(1922 г.), одобрительно встреченной Ватиканом, папа римский приравнивается к таинству Евхаристии: как в Святых Дарах причастия под видом хлеба и вина реально присутствует Христос, так и в папе Он реально присутствует под покровом человека. Притом, если в первом случае Он «нем», во втором Он «устаи Папы преподает слово Истины, неизменное и непогрешимое»<sup>13</sup>. Произведенная параллель очень многозначительна: Евхаристия является центральным таинством Церкви, ибо «все другие службы церковные суть

<sup>12</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика// Собр.соч. Т.3 - с.83 и сл.

<sup>13</sup> Цит. по: Зноско-Боровский М. прот. Православие, Римо-Католичество, Протестантизм и Сektантство - Б.м., 1992 - с.36

только приготовительные моления, сила которых и конец совершаются в Литургии»,<sup>14</sup>, тогда как «Божественная Литургия представляет эту самую вечерю Господню (Евхаристию - А.А.), - только, для большего назидания нашего, сложенную с некоторыми песнопениями и молитвами»<sup>15</sup>. Евхаристия, по существу, есть **церквеобразующее** таинство, есть актуализация **самой Церкви**: приобщение Телу и Крови Господним, как реальное единение со Христом является и основой, и смыслом существования Церкви как таковой. «Церковь есть дело *Боговоплощения Христова*, она есть *само это Боговоплощение*, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение ( $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$ ), как следствие соединения обоих естеств во Христе»<sup>16</sup>. В этом смысле евхаристический момент пронизывает всю жизнь церкви во всех ее проявлениях, как это великолепно показано А.Шмеманом в книге «Евхаристия. Таинство Царства».

Таким образом, епископ Буго в своей книге утверждает фактически, что в фигуре папы римского концентрируется вся жизнь католической (т.е. всемирной, в его понимании) Церкви. То есть, разумеется, католики составляют самую большую группу среди всех христианских конфессий<sup>17</sup> и имеют своих представителей во всех уголках земного шара, но, подобно Людовику, римский папа мог бы сказать: «Церковь это я». Как и в случае Людовика, фраза не совсем буквально точная, но верная по существу. Ибо, хотя Церковь и для католиков есть, безусловно, собрание верующих и мистическое Тело Христово и существует, в каком-то смысле, отдельно от папы, как живой личности, но именно эта живая личность, находясь на римском престоле и выступая как пастырь и учитель всех христиан, определяет, **что** называется Церковью, **кто** входит в нее, а кто стоит вне. И самое главное - именно папский престол, - а значит и сидящий на нем папа, - как центральный организующий топос римской Церкви является исключительным проводником Духа Святого, которым живёт Церковь, «он принадлежит к невидимой Церкви и соединяет её с видимой»<sup>18</sup>.

В глазах католиков церковная иерархия и, в конечном счёте, персонально папа римский выступает гарантом того, что Церковь, действительно, существует не только как случайное сочетание людей, но и как нечто, имеющее вечный смысл, и гарантом того, что мы к этому

<sup>14</sup> Смысл и значение православно-христианского ежедневного богослужения/ изд. 4 Афонского Русского Пантелеимонова монастыря - Брест, 1994 - с.68

<sup>15</sup> Там же - с.70

<sup>16</sup> Булгаков С. прот. Православие: Очерки учения православной Церкви - Париж, ИМКА-Пресс, 1989 - с.31

<sup>17</sup> Около 705 млн. 28 тыс. по данным о. Александра Меня: см. его книгу Православное богослужение. Таинство. Слово и образ. - М., СП Слово, 1991 - с.170

<sup>18</sup> Карсавин Л.П. Католичество - с.44

высшему смыслу причастны. При этом «христианскость» отождествляется с «католичностью», а последняя находит своё адекватное выражение и подтверждение во власти римского первосвященника, а потому «всякий, получивший крещение, всё равно - в католичестве или вне его, приемлется в лоно католической церкви и, благодаря самому акту крещения становится подвластным главе этой церкви - папе»<sup>19</sup>.

В католичестве сформирован, таким образом, юридический подход к человеку и миру, к вопросам веры и спасения души, «в котором личность и её нравственное достоинство пропадают, и остаются только отдельные правовые единицы и отношения между ними. Бог понимается главным образом первопричиной и Владыкой мира, замкнутым в своей абсолютности, - отношения Его к человеку подобны отношениям царя к подчиненному и совсем не похожи на нравственный союз»<sup>20</sup>.

Этот юридизм накладывается и на жизнь Церкви как формы организации религиозной жизни, вследствие чего «у католика «вера» пробуждается от *волевого решения* :довериться такому-то (католически-церковному) авторитету, подчиниться ему и *заставить себя* принять все, что этот авторитет решит и предпишет, включая и вопрос добра и зла, греха и его допустимости»<sup>21</sup>. Власть и подчинение, предписание и исполнение - вот принципы устройства церковного общества на Западе, который, по общепринятому мнению, развивает как раз начало самостоятельной личности, начало свободного индивидуализма.

Юридический дух питает и католическое понятие о «соборности», которое, кстати, было выше продемонстрировано В.С.Соловьевым. Под соборностью, собственно говоря, католики понимают лишь коллективный принцип управления церковью в противоположность единоличному. Идея коллективности управления породила в средние века так называемое «Соборное движение» (период «Великого раскола» 1378-1417 гг.), а в XIX веке - идеологию «старокатоликов», не принявших непогрешимость папы в качестве догмата.

Именно в этом смысле интерпретируя соборность, пытался примирить Западную и Восточную церкви В.С.Соловьев: «Нет никакого принципиального и справедливого основания для антагонизма между папским единовластием и соборным началом восточной церкви. Для христианства существенна идея первосвященника, необходимо присутствие в церкви архиерея, непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом, единым вечным Первосвященником. Эта идея

---

<sup>19</sup> Там же - с.10

<sup>20</sup> Сергей ( Страгородский ) архиеп. Православное учение о спасении - М.,Просветитель,1991 - с.9

<sup>21</sup> Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России - М., Парог, 1992 - с.301

первосвященника на Западе представлялась преимущественно единолично, сосредотачиваясь в лице верховного первосвященника, папы. На Востоке та же самая идея являлась преимущественно собирательно - в соборе епископов»<sup>22</sup>. Соловьева дополняет и уточняет Л.П.Карсавин, питавший одно время симпатии к католичеству, однако, по его словам, не стремящийся «доказывать истинность католичества» и ставящий задачу «гораздо скромнее - сильное изображение духа католицизма»<sup>23</sup>. Он пишет: «Можно с уверенностью сказать, что и на пути попыток обосновать видимую церковь на принципах соборно-епископальной теории неизбежно придется придти к подобному же догмату, то есть к подобной же формуле погрешимой непогрешимости (речь идет об оговорках, обставляющих догмат - см. об этом выше: с.16 наст. Раб. - А.А.). Только епископализм не дает видимого единства церкви на земле, а соборное начало не в силах обосновать постоянства этого видимого единства. Лишь монархическое строение видимой церкви преодолевает пространство и время в земном ее существовании»<sup>24</sup>.

И он прав, конечно. Если соборность понимать как главенство и условно непогрешимый авторитет соборов епископов, то она, в сравнении с единоличной властью папы выглядит несколько не лучше и проигрывает даже по многим пунктам. Более того, как пишет Соловьев, «в этом смысле соборность всегда признавалась и представителями церковного единовластия - римскими папами. Все те Вселенские Соборы, которые почитаются на Востоке, были признаны и папами (если, конечно, забыть, что в 1460 году папа Пий II буллой запретил всякую апелляцию к Вселенским Соборам, как унижающую достоинство римских пап - А.А.), не исключая и того из этих соборов (второго), на котором вовсе не было представителей западной церкви. Да и после злополучного разделения церковью соборное начало (в западном понимании - А.А.) проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке. Не говоря о великом множестве частных соборов во всех странах Европы, после разделения церковью было до двенадцати общих соборов всей западной церкви (которые именовались-таки Вселенскими, несмотря на разделение - А.А.), из коих на двух (Лионском и Флорентийском) были представители Православного Востока (речь идет о позорных попытках католицизма навязать унию - А.А.). Папское единовластие не утверждается в **исключительном** смысле и постановлениями последнего Ватиканского Собора. Слова *non autem ex consensu ecclesiae*, взятые в связи со своим

<sup>22</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос//Собр. Соч. Т.5 - с.68

<sup>23</sup> Карсавин Л.П. Католичество - с.34

<sup>24</sup> Там же - с.45

контекстом, означают только, что решения, объявленные папой *ex cathedra*, т.е. в качестве учителя всей церкви, могут иметь законную силу и без формального согласия епископского собора и прочих верующих. Этим ограничивается, но не исключается значение соборного начала в церкви»<sup>25</sup>. Интересно, кстати, заметить, что тут у Соловьева *впервые за все время нашего цитирования* помимо папы и соборов мелькнули еще и «прочие верующие», правда, как совсем уж безгласая масса, причем этот факт не случаен, и он не на совести цитирующего.

Вопрос, однако же, не в том, кто должен главенствовать в церковной организации - один человек или коллегия, по крайней мере, вопрос так не стоял для ранних христиан. Употребляя в качестве эпитетов к слову «Церковь» достаточно много слов и терминологического характера, и поэтического, они усвоили, тем не менее, как одну из самых существенных характеристик Церкви слово *καθολικός*, редкое в дохристианской литературе. Для выражения имеющегося у них бытийного опыта церковности не подошли настолько хорошо ни «универсальная», ни «вселенская» (*οἰκουμένη*) в смысле охвата всего мира и всех людей, населяющих землю, ни «совместная» (*συνοδική*) в смысле коллегиального ее управления синодом (сходкой - буквально), собором. Все эти слова не позволяли вместить выражаемый смысл надлежащим образом. Слово *καθολική* позволило это сделать и было закреплено догматически в Символе веры Второго Вселенского Собора. Попытаться реконструировать тот первый смысл необходимо для уразумения того, что следует понимать под соборной природой Церкви.

В анализе раннехристианских принципов церковного устройства мы будем опираться на исследования протопресвитера Николая Афанасьева, в особенности на итоговую его книгу «Церковь Духа Святого». Во-первых, следует отметить, что все христиане без исключения составляют «род избранный, царственное священство» (1 Пет. 2:9), каждый из них является, в принципе, священнослужителем, каждый обязан, а потому имеет право служить Богу.

Храмы, святилища всегда у всех народов воспринимались как жилище Бога (или богов), поэтому и входить туда люди не могли за исключением особо посвященных жрецов. Жертвенники располагались **перед** храмом, и именно перед храмом производились почти все церемонии, молитвы, жертвоприношения. Подобное устройство имел и Иерусалимский Храм (только существовал он, в отличие от языческих капищ, в единственном числе), являющийся прообразом христианских церквей: у него был внутренний двор, непосредственно примыкавший к

---

<sup>25</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос // Собр.соч. Т.5 - с.69

Храму и называемый Двором священников, где совершались жертвоприношения и прочие священнодействия. Низкой оградой, чтобы эти священнодействия можно было видеть, от него был отделен Двор народа, все это окаймлялось еще Двором язычников, где, помимо инородцев, должны были стоять и евреи, не прошедшие ритуального очищения и женщины. А в Святое Святых Храма мог входить только один человек - первосвященник, один раз в год, чтобы принести жертву сначала за свои грехи, а затем за грехи всего народа. Аналогичное устройство храмов усвоило себе и христианство (и не только архитектуру, которая как раз имеет главным образом другие истоки, но и внешнюю форму многих совершаемых там действий и имеющихся там предметов).

Тем поразительнее тот обыденный для современного человека факт, что в храм заходят все христиане (и даже нехристиане) - в то помещение, которое соответствует Святыни Иерусалимского Храма, доступному лишь для священников. А факт этот имеет истоком то, что все христиане, уже в силу совершенного над ними крещения (и тех действий, которые при этом производятся, что показывает Н.Афанасьев), облечены священническим достоинством и призваны к богослужению.

Для понимания сути кафоличности Церкви следует остановиться на содержательной стороне того действия, к которому каждый ее член призван и через которое обеспечивается ее своеобразное существование. Как уже отмечалось выше по другому поводу, основное содержание христианского богослужения заключается в совершении литургии, имеющей свою кульминацию в таинстве Евхаристии, в котором «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». Бескровная жертва Евхаристии является повторением и воспроизведением Тайной вечери Христа с учениками, когда «Иисус взял хлеб и благословив преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; Ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов»(Мф. 26:26-28).

Следствием того, что прообразом центрального таинства христианской Церкви является Тайная вечеря, является необходимость для одного человека из общины выполнять при ее воспроизведении роль Христа, быть центральной фигурой, предстоятелем при совершении таинства, возносящим при сослужении всей общины **благодарение** (буквальный смысл слова «Евхаристия») и совершающим бескровную жертву. При этом «священники Православной Церкви не действуют «за» Христа или «вместо» Христа, как будто Он Сам отсутствует, но, напротив,

их задача - проявлять и свидетельствовать о действенном присутствии Христовом в мире»<sup>26</sup>.

Ранняя церковь усваивает предстоятелям наименование епископов, это есть и исторически, и сущностно первая форма иерархии в Церкви. Существование этой фигуры неизбежно вытекает, как мы отметили, из нужд основополагающего христианского таинства. Даже протестанты и сектанты всех толков, в том случае, если они остаются в рамках христианства, хотя бы весьма расширительно и приблизительно понятого, сохраняют, тем не менее, хотя бы внешнюю форму таинства и хотя бы выборный пост предстоятеля (как бы председателя и наставника молитвенного собрания), без которого собрание, предполагающее Евхаристию, невозможно.

Выше уже было сказано о *церквеобразующем* характере таинства Евхаристии, повторим кратко, как достигается церковная «кафоличность». Поскольку после освящения на литургии хлеба и вина, они делаются еще и Телом и Кровью Христа, постольку на «индивидуальном уровне» («индивидуальном» взято в кавычки, так как и все таинства, а это в особенности является действием **церковным** в глубочайшей своей основе) причастие является принятием внутрь себя Бога, ибо тело Христово неотделимо от Его души, а Его человеческое существо - от Его Божественной сущности. А на уровне церковной общины совместное причащение Святых Христовых Таин делает эту общность людей **органическим единством** буквально, то есть, проникая каждого причастника, Божественность Христа делает совокупность человеческих существ единым организмом - единым и нераздельным Телом Христовым, то есть - Церковью. «Один хлеб и мы многие одно тело; ибо все причащаются от одного хлеба» (1 Кор. 10:17). «Таинство Евхаристии (...) является мистическим при-общением, при-частием людей Богу, друг другу, всему человечеству и всему, что только существует через Христа в Святом Духе», - пишет вслед за апостолом и современный богослов<sup>27</sup>

Именно поэтому Игнатий пишет: «Старайтесь же иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами, сослужителями моими»(Послание к филодельфийцам IV)<sup>28</sup>. Это единство жертвенника и единство епископа, отстаиваемые Игнатием, означают для него единство и кафолическую полноту церковной жизни, достигаемые через единство Евхаристического

<sup>26</sup> Хопко Ф. прот. Основы православия - Минск, Полифакт, 1991 - с.98

<sup>27</sup> Хопко Ф. прот. Цит. соч. с.91

<sup>28</sup> Там же

собрания. Кафоличность эта заключается по прямой этимологии слова (καθ' ὅλου- вообще, в целом; καθ' ὅλα- «по всему», «по целому») в *адекватном отношении к целостности*. Она есть такая полнота, которая не нуждается уже ни в каких дополнениях, это не количественная, а, скорее, качественная характеристика. Всякая община, где хранятся истины веры и совершается Евхаристия, обладает такой полнотой церковной жизни, ибо в ней пребывает, ее возглавляет - Христос.

При этом из совершенной тождественности присутствия Христа в каждой Евхаристической чаше, в каждой местной церкви вытекает тот факт, что «если кафоличность не связана с множественностью местных церквей, то по своей природе она стремится к множественному распространению церквей (...) Задача (...) есть вселенская множественность местных церквей, из которых каждая является кафолической церковью. Кафолическая идея не исключает идею вселенской или универсальной церкви, но ее содержит, как вселенское растущее множество местных церквей, объединенных в любовное согласие»<sup>29</sup>. Этой кафолической идее, как ее понимает православное богословие, **этому** идеалу вселенской Церкви противостоит рассмотренная выше западно-католическая идея и идеал католицизма. На кафолическом идеале вселенскости мы еще остановимся, а пока вернемся к церковной жизни первых веков.

Первоначальные общины разрастались и настал момент, когда физическое единство чаши стало для местных церквей затруднительным и невозможным, в виду многочисленности и рассредоточенности членов церкви. Игнатий Богоносец в этот период пытается, тем не менее, отстаивать принцип единства церкви, делая епископа выражением этого единства: «Пусть никто ничего не делает без епископа, что имеет отношение к церкви. Только та Евхаристия твердая (т.е. действительная), которую совершает епископ или тот, кому он сам позволит, Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там и кафолическая церковь. Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви»(Послание к смирнянам VII, 1-2)<sup>30</sup>. Епископ приобретает значение объединяющего центра и в связи с этим определенную самостоятельность по отношению к Евхаристическому собранию. Для Игнатия это не означало умаления Евхаристии, как реализации Церкви. Однако, дополнительные литургические центры. Церковное сознание искало новых развиваясь, «учение о первосвященстве епископа очень скоро

<sup>29</sup> Афанасьев Н. прот. Кафолическая церковь - с.39

<sup>30</sup> Афанасьев Н. прот. Церковь Духа Святого - Рига, Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994 - с.245



отошло от богословских предпосылок Игнатия. На практике они оказались недостаточными, когда в пределах городской церкви начинают появляться дополнительные литургические центры. Церковное сознание искало новых оснований, более ясных и прочных, более отвечающих действительности жизни»<sup>31</sup>.

Эти новые предпосылки возникли естественным уже (после усвоения церковным сознанием основоположного первосвященства епископа) образом. Ведь уже Игнатий пишет, что «только та Евхаристия действительна, которую совершает епископ *или тот, кому он сам позволит*». Игнатий, правда, имел в виду единое Евхаристическое собрание, но ведь можно, экстраполируя эту мысль, обосновать возможность существования и нескольких «дочерних» собраний, предстояние в которых перепоручено епископом кому-нибудь из достойных людей. Эти предстоятели будут, таким образом, лишь уполномоченными от епископа, который, сохраняя свое первосвященство и предстояние в некоем центральном собрании, будет выражением единства вновь образованных приходов в нераздельной целостности местной церкви.

Собственно говоря, такое «признание возможности назначения пресвитера в качестве предстоятеля было соборным признанием учения, что границы церкви определяются властью епископа (...) Подчиненное епископу Евхаристическое собрание перестало быть выражением жизни Церкви, а потому оно перестало окончательно определять границы церкви»<sup>32</sup>. Этот сдвиг закрепляется и терминологически: «прежний округ ( *παροικία* - община с предстоятелем-епископом во главе - А.А.) именуется «'εκκλησία» (...) основным принципом «'εκκλησία» не является больше Евхаристическое собрание, а епископ, а потому все, что находится под властью епископа, составляет «'εκκλησία»<sup>33</sup>.

Сдвиг в понимании роли епископа в Церкви, окончательно терминологически закрепленный Халкидонским собором (451 г.), не привел еще к упразднению или хотя бы ослаблению представления о «царственном священстве» всего крещеного народа, который продолжает реально в единстве с епископом совершать служение. Такое ослабление начинается в тот момент, когда харизму священства получают «уполномоченные епископа» - пресвитеры. Вклиниваясь между епископом и Евхаристическим собранием, они неизбежно стягивают на себе ту полноту священства, которой был облечен весь народ.

<sup>31</sup> Афанасьев Н. прот. Церковь Духа Святого - с.257

<sup>32</sup> Афанасьев Н. прот. Неудавшийся церковный округ - с.24

<sup>33</sup> Там же - с.27

Переход от евхаристического принципа устройства церкви к епископальному повлек за собой не только затемнение принципа «царственного священства», но и ранжирование среди «архиереев», епископов. «Учение о власти епископа над епископами, вытекающее из учения о власти епископа над Евхаристическим собранием, приводит к учению об единой власти над всей Церковью единого епископа, независимо от того, удастся ли это осуществить в истории или нет (...) Таковы неизбежные результаты уничтожения того ядра, которое лежало в основе устройства в церкви церковных округов - городского епископского округа, неудавшегося в истории»<sup>34</sup>.

Весьма отчетливо говорит об этом В.С.Соловьев в приведенной уже цитате, воспринимая учение о власти епископа над епископами и, в конечном счете, о единой власти единоличного монарха над всей Церковью как нечто должное и прирожденное христианству: «Для христианства существенна идея первосвященника, необходимо бытие в церкви архиерея, непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом, единым вечным Первосвященником»<sup>35</sup>. Если бы Соловьев имел в виду при этом ту или иную местную церковь, то хватило бы и того, что ее возглавляет епископ, действительно связанный непрерывным преемством с одним из апостолов и действительно органически необходимый в церкви, но Соловьев говорит о Вселенской христианской Церкви и о необходимости **в ее рамках** единого первосвященника, обнимающего своей властью все местные церкви, все мировое христианство, *являющегося для мировой Церкви тем, чем является для нее Христос*. Как ни кощунственно это звучит, но это лишь *логическое* следствие из уподобления Игнатием епископа в отношении к церковной общине Христу в отношении церкви католической (то есть вселенской в понимании католиков) при расширении власти епископа на весь мир..

Результаты описанных нами процессов были, в качестве основы, в равной степени унаследованы и Западной, и Восточной церквями, однако при этом существенно различный вид приобрело в этих церквях учение о первосвященстве епископа и его власти по отношению к церковному народу. Неискоренимый юридизм латинства облек и церковную жизнь в строгие правовые рамки. Восток же, усвоив первосвященническую роль епископа в местной церкви и власть одних епископов над другими, сохраняет, тем не менее, свободу церковной жизни. Как пишет современный автор, «митрополиты и патриархи руководят и председательствуют над территориями большими, чем их собственные

<sup>34</sup> Афанасьев Н. прот. Неудавшийся церковный округ - с.28 и сл.

<sup>35</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос - с.68

епархии, - только в чисто человеческих и практических делах, а в своем епископском служении они не важнее и не главнее других. По данной им благодати они совершенно равны друг другу»<sup>36</sup>.

Если говорить о православии, то, **в принципе, ничто внешнее не мешает любой епархии быть автокефальной церковью, ибо она вмещает в себя все, что ей необходимо вмещать.** Связанность епархий в единство поместной церкви, как и связанность поместных церквей в единство так называемой Восточно-православной церкви, обуславливается причинами внутреннего плана, которые, может быть, менее надежны по причине невозможности зафиксировать их извне, но зато опорой на эти именно внутренние факторы достигается свобода церковной жизни, вовсе не отрицающая единства, а как раз обеспечивающая его.

Кратко и в принципе эта внутренняя связующая сила называется любовью. Бесконечно повторяемая ап. Иоанном Богословом своим ученикам заповедь «любите друг друга» является наибольшей заповедью, содержащей все остальные, именно потому, что любовь - это единственно возможное **органическое единство**, в котором обретается положительная «свобода-для» по терминологии Н.А.Бердяева, который сам лично, в силу болезненного нетерпения даже тени принудительности, никогда так и не смог отделаться от рецидивов «свободы-от»: свободы от авторитетов, от Церкви, от Бога...

Апелляция к любви, как внутрицерковной связующей силе, выглядит малоубедительно для «внешних» ей, но, как свидетельствует прот. Н.Афанасьев, «признание в церкви иной власти, чем власть любви, означало бы или умаление, или отрицание благодати, т.к. оно означало бы умаление или отрицание общей для всех в Церкви харизмы Любви, без которой не может быть никакого служения»<sup>37</sup>. Такое умаление или отрицание благодати в Церкви можно поставить в вину и католичеству с его приписываемой папе юрисдикцией как в Церкви, так и за ее пределами, и протестантизму с его сведением «объективной реальности» любви и единства, даваемого ею, к субъективному переживанию теплых чувств по отношению к «братьям по вере», с его отрицанием **всякой** власти вообще.

Подводя некоторый итог нашему анализу понятия кафоличности, следует отметить, что прослеженный нами исторический процесс организационного становления христианской Церкви, является процессом не возникновения, а постепенного оформления идеи кафоличности, постепенного выкристаллизовывания определенного способа реализации

<sup>36</sup> Хопко Ф прот. Цит. соч. - с.100

<sup>37</sup> Афанасьев Н. прот. Власть любви//Православная мысль, вып.14 - с.22 сл.

понятия о «кафолической Церкви», понятия, которое присутствует уже в самом начале этого процесса и определяет собою его.

Причем это присутствие имеет характер не умственной конструкции или некоего утопического идеала, - но и **всегда** дано экзистенциально и вещественно, всегда эта «кафоличность» обнаруживает себя в реальной жизни Церкви, существо которой «есть божественная жизнь, открывающаяся в тварной; совершающееся обожение твари силою *Боговоплощения и Пятидесятницы*»<sup>38</sup>. Однако, разумеется, существует очень большая разница между тем как было реализовано присутствие «кафоличности» в первые века христианства, и тем, во что это вылилось в дальнейшем.

Ранее христианство дает нам более непосредственный, «наивный» образ соборности, который, в силу этих своих качеств и более чист, и более бесплотен, духовен, его реализация носит больше характер экзистенциальный, - действие соборного начала здесь ярче и мощнее, чем в последующие века, но оно имеет минимальное внешнее оформление. Дальнейшее «оплотнение» этого духа соборности имеет характер не только приспособления к условиям «мира дольного», но и значение самораскрытия соборных начал и уяснения Церковью собственных оснований. Можно говорить о том, что внешние формы реализации соборности в исторической Церкви могли быть несколько иными, но важно разглядеть за этими внешними формами, - какими бы они ни были, - **суть**.

Итак, на первом этапе, наиболее совершенно отражающем заповеданный Христом идеал церковной общности, - как раз в силу зачаточного характера развития **земных** черт Церкви, - мы видим полное равенство и единство всех членов общины (доходящее в Иерусалиме до общности имущества). Все христиане облечены здесь «царственным священством», что не мешает разнице служений в Церкви: одни призваны к пророчеству, другие к учительству, есть предстоятель, в сослужении со всем народом совершающий Евхаристию, есть диаконы, поставленные «пецися о столах» и т.д. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12:4-7).

Единство для ранних христиан не было отвлеченным понятием и оно было ценно уже само по себе, ибо Христос умер за всех людей, а воскреснув, послал апостолов ко всем народам: «шедше, научите вся языки», перед Его лицом «несть Еллин, ни Иудей», и мы, храня единство,

---

<sup>38</sup> Булгаков С. прот. Православие - с. 34

подтверждаем действительность Его учения и искупительной Жертвы. Разумеется, единство мыслится здесь не внешней лишь соединенностью в близкое соседство и не связанностью намертво в жесткую структуру - это единство достигается любовью, имеющей основание и поддержку в благодатном действии Святого Духа: «Таинственными действиями Духа Святого проникнута жизнь Церкви (...) Поэтому каждая молитва церковная, общественная и частная, начинается молитвой Святому Духу (...) Как дождь и роса, падая на землю, оживотворяют и питают и возвращают всякое растение, так действуют силы Духа Святого в Церкви»<sup>39</sup>, - пишет по этому поводу современный богослов.

Каждый христианин I-II веков играл существенную роль в регулярных богослужениях, несмотря на выделенность и особую роль предстоятеля, ибо эта выделенность и особая роль принадлежали не к личным, ни от чего не зависящим достоинствам предстоятеля, а были «собственностью» общины, были мыслимы только в ее рамках. Епископ здесь существует для нужд Евхаристического собрания, и Церковь нуждается для совершения Евхаристии не только в нем, но и в каждом своем члене. «Не попы бо нас спасут, или владыки, или митрополиты, но веры наша таинство с хранением заповедей Божиих, тое нас спасти мает, - писал с Афона Иоанн Вишенский»<sup>40</sup>, писал через полторы тысячи лет после рассматриваемых нами обстоятельств и событий времен первых христиан, сохраняя, тем не менее, «первохристианское» чувство своего «царственного священства» и личной соотнесенности с Богом. И попы, и епископы, и митрополиты нужны, но спасти нас они не могут, скорее мы спасаем их, или, еще вернее, мы спасаемся все вместе, спасая друг друга.

Когда же Церкви пришлось существовать в этом мире достаточно долгое время, за которое она значительно увеличилась численно и распространилась на больших территориях, ей пришлось пройти процесс «социализации идеала». Ее внутреннее любовное единство должно было получить некоторое внешнее выражение и закрепление. Ибо *«не будучи только обществом, в него не вмещаясь и им не исчерпываясь, она существует, тем не менее, именно как церковное общество, имеющее свои признаки, свои законы и грани»*<sup>41</sup>.

Власть епископа в церкви явилась таким внешним выражением единства. Возникшая иерархия образовала церковную структуру. Выработка внешних форм церковной жизни не могла не затрагивать в той или иной степени и внутреннего содержания, и **целостного образа**

<sup>39</sup> Помазанский М. прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении - Новосибирск, Благовест, Рига, Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1993 - с.167

<sup>40</sup> Флоровский Г.В. прот. Пути русского богословия - Париж, ИМКА-Пресс, 1937 - с.38

<sup>41</sup> Булгаков С. прот. Православие - с.41 и сл.

церковной соборности. Процесс, в котором дух соборности обретает плоть и кровь, не менее важен для конечного целостного образа, чем исходный дух, и если в этом процессе культивирование плоти возобладает над движением духа, то он чреват оскудением полноты жизни.

Очень важно, усваивается ли понятие о **личном** обладании благодатью священства, или же этому обладанию указывается основание и цель в общественном служении, в церковной жизни всего народа. Различное понимание **апостольского преемства** в Западной и Восточной церквях является одним из определяющих условий, формирующих ту или иную интерпретацию «кафоличности».

На Западе под ним «подразумевалось личное преемство власти, восходящее к апостолам и получаемое епископами при рукоположении через возложение рук (...) В православном понимании это преемство всегда обусловлено единством церковной веры (...) Вне Церкви нет и преемства, а само преемство есть знак единства веры, а не «магическое свойство некоторых личностей-епископов (...) Преемство, таким образом, существует в рамках всей Церкви, как целого, а не на уровне отдельных личностей (...) только в контексте евхаристического собрания верных обнаруживается «дар Истины», которым наделены епископы»<sup>42</sup>.

Таким образом, выводы относительно эклисиологического принципа соборного единства, раскрывающего кафолическую природу Церкви, можно свести в следующие пункты: 1) Соборность есть **неотъемлемая** черта Церкви, как богочеловеческого организма; теряя соборную природу, сообщество верующих перестает быть Церковью. 2) Соборность предполагает триединство свободы, целостности и любви, из сих же трех **любовь** наибольшая. 3) Онтологическим **основанием** соборного единства является действие Св. Духа, открывающееся во взаимной любви христиан, дарующей как свободу, так и целостность, и овеществляющееся - в таинстве Евхаристии, соединяющем собрание верных в единое Тело Христово. 4) Внутренняя **структура** церковной общности, как выражение церковной природы Церкви, вырастает из потребностей литургического действия. Различие прав, обязанностей и функций внутри Церкви, различие благодатных даров в ней определяется различием мест в общем служении и своеобразным характером тех или иных частных служений в рамках общего. 5) Те или иные благодатные **дары**, принимаемые и передаваемые отдельными личностями, не имеют смысла на уровне этих личностей, как обособленных индивидов, они реальны лишь *в контексте целостного единства* церковной общности. 6)

---

<sup>42</sup> Мейендорф И. прот. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций/ пер. с англ. Л.Волохонской - Вильнюс, М., Весть, 1992 - с.40 и сл.

Как следствие из предыдущего пункта, - **действия**, совершаемые «отдельными» людьми *по особо сообщенной им благодати*, есть, в сущности, действия церковные, ибо благодать, действующая в них, есть достояние всей Церкви, как целого. 7) Все **«частные»** дела веры, вплоть до личного «обожения», носят не *единоличный*, а *церковно-личный характер* соборного действия.

Пытаясь дать хоть какое-то определение, можно сказать, что православная соборность есть одна из основополагающих характеристик церковной жизни, выражающая совершенную **полноту и целостность** Церкви как коллективной личности и богочеловеческого организма, каковые полнота и целостность реализуются лишь через *множество составляющих Церковь индивидуальных личностей, посредством соборования возрастающих* в Ней до **полноты и целостности** личного бытия. И коллективная, и индивидуальная личность имеют, таким образом, своей основой постоянное соборование: в первом случае - как «собрание» себя и обретение своей целостности в собственных членах, во втором как свободное единение в любви и едином служении, дающее возможность обрести целесообразную полноту собственной личности.

Философское значение разработки идей католического устройства Церкви выражается прежде всего в том, что она дает пример выстраивания отношений индивида и общности, части и целого на основе их соотнесенности с неким **третьим**, притом это «третье» имеет весьма своеобразный характер. Во-первых, оно выступает как **высшее**, порождающее и правящее начало как индивида, так и общности. Во-вторых, непосредственная **личная** соотнесенность и части, и целого с этим безусловно высшим их началом предполагает то, что помимо «полюсов» отношения (индивид и *всеобщность*), существуют и некие «промежуточные» и тоже **личностные** образования, в меньшей степени соотнесенные с «третьим-высшим».

Между человеческой личностью и человечеством в целом как таковым, при соотнесении их с Творцом, встает Церковь в различных своих проявлениях (Церковь Вселенская, Поместная, епархия, приход). При этом «промежуточные звенья» церковной организации составляют не цепь, а гораздо более высокоорганизованную структуру. Во-первых, **каждое** звено напрямую через себя соединяет **любые** другие (даже если находится «не между ними»), притом так, что без именно этого звена соединение невозможно в принципе. А во-вторых, ни одно звено не стягивает на себе всю полноту смысла так, как если бы другие были излишни или необязательны. Полнота смысла реализуется лишь в единстве всех «звеньев опосредования». Как уже было отмечено, все

сказанное обусловлено фактом реального присутствия в каждом акте соединения помимо двух соединяющихся еще и третьей Личности, притом не рядоположенной им, а высшей для них и начальной как для отношений двух индивидов, так и для способа связи индивида и общности. Все отношения и связи вырастают из непосредственного единства в высшем начале всех относящихся и связанных.

В.В.Зеньковский в свое время указывал на большой философский потенциал двух религиозных идей, мало востребованных философией: идеи творения и идеи первородного греха.<sup>43</sup> В освоении этих идей Зеньковскому видится возможность для философии некоего «второго дыхания» и самое главное - возможность ее выхода на новый уровень, который бы снимал в себе платонизм (каковым, в конечном счете, является вся европейская традиция), как философию принципиально языческую, возможность ее преобразования в философию христианскую. Соглашаясь с этой интуицией Зеньковского, мы осмеливаемся предположить, что, помимо указанных двух идей, идея соборности также представляет собой некое неосвоенное философией богатство и, наряду с первыми двумя, могла бы быть небесполезна в деле чаемого Зеньковским преобразования философии. Если названные им идеи призваны заложить основы онтологии и антропологии (в широком смысле), то идея соборности могла бы положить начало христианской социальной философии.

Такое деление по темам (мир, человек, общество) разумеется несколько условно, ибо философия не делится на обособленные разделы, всегда, чтобы оставаться философией, сохраняя верность некоему первичному вопрошанию: теме бытия, в конечном счете. Потому идея соборности, помимо и, в некотором роде, еще до своего социально-философского звучания, имеет и онтологический смысл, раскрывая принципы единства мира и основание гармонии в нем, так же как онтологический смысл имеет и идея первородного греха, призванная вскрыть в христианской онтологии основания разделения и розни в мире, онтологические корни и смысл зла.<sup>44</sup> При этом, хотя онтологический аспект темы соборности, как сказано, **в некотором роде**, а именно - в рациональной логике системной философской мысли предшествует ее социально-философскому звучанию, однако, свое содержательное

<sup>43</sup> См. напр. Зеньковский В.В. История русской философии в 2 т. Т.2 - Париж, ИМКА - Пресс, 1989 - с. 180 и сл., а также «Очерк моей философской системы - там же с. 251 -253. В другой своей книге Зеньковский уточняет, правда, что хотя «без учения о первородном грехе нельзя, конечно, понять человека в его реальной жизни, в его судьбе, но откровение об образе Божиим в человеке есть главное и основное в христианской антропологии» - Проблема воспитания в свете христианской антропологии - М., Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1993 -с.39 см. также слл.

<sup>44</sup> См. Зеньковский В.В. История русской философии Т.2 - с.253



богатство эта идея черпает именно в «социальном бытии», то есть в «феноменологии Церкви».

Таковы истоки русского философствования на тему соборности. Однако, прежде чем такое философствование началось, должно было произойти освоение идеи соборности в рамках русской общественной жизни и мысли, освоение ее в качестве **идеала**. Анализом путей и характера этого освоения нам следует заняться во втором параграфе, чтобы понять в дальнейшем контекстуальную обусловленность тех или иных образов соборности.

## §2 СУДЬБА ИДЕАЛОВ СОБОРНОСТИ В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ XI-XIX ВЕКОВ

Переходя к заявленной теме, можно сразу отметить, что почва для развития идей соборности в русской общественной мысли, без сомнения, имелась, ибо даже в тех случаях, когда речь идет о внехристианских и дохристианских элементах русской жизни, они оказываются всегда переплетены, сроднены с православием, проникнуты и «заквашены» им настолько, что православие едва ли не стало восприниматься как национальная религия русских (упреки в чем встречаются достаточно часто), настолько, что стало возможным говорить не только о русском «народе-богоносце» и о России, как «уделе Богородицы», но и о **«русском Христе»**, притом говорить, как о реальности.

В средневековой, феодальной Руси, лишенной того феномена, который называется «гражданское общество», во-первых, было весьма существенным влияние церковных идей на общественную жизнь, а во-вторых, все общественно-политические идеологемы находили свое выражение главным образом в сфере взаимоотношений Церкви и государства. Собственно говоря, только эти две формы общественной жизни и имелись в наличии, покрывая собою все многообразие человеческих проявлений: все эти проявления укладывались в два раздела - человек православный и «государев».

Было бы упрощением полагать, что этими двумя ипостасями: «член Церкви» и «член государства» исчерпывалось все существо личности средневекового человека, однако верно, что все проявления этой личности, которое **мы** можем отнести к сферам, независимым от Церкви и государства, - семейные отношения, например, или художественное творчество, для нее самой укладывались в рамки одной из этих установок (или обеих сразу). Вся жизнь организовывалась в соотношении с двумя составляющими мира: небо и земля, «горнее» и «дольнее», «Царство Божие» и «Царство кесаря», вечное и временное. Таким образом, именно в выстраивании отношений этих двух сторон жизни - церкви и государства - реализуется вплоть до XIX века интересующая нас идея соборности.

Приняв христианскую веру от Византии, Россия неизбежно унаследовала в какой-то мере и византийские идеи, касающиеся отношений Церкви и государства. Византизм же питается надеждой на создание всемирной христианской империи, подобно существовавшей когда-то империи языческой. На ностальгическое воспоминание о былом величии Рима накладывается христианская идея единства всех людей, и государство приобретает, таким образом, функцию инструмента для

достижения христианского идеала, но одновременно становится и составной частью этого идеала. «Византийская теория об отношениях Церкви и государства не могла быть выражена на чисто юридическом языке и свое совершеннейшее воплощение нашла в идеальной концепции «симфонии», созданной императором Юстинианом. Официальные и юридические тексты изобилуют ссылками на идеально-универсальную власть императора и соответствующее ей столь же универсальное распространение Церкви»<sup>45</sup>.

Теория этой симфонии изложена в Славянской Кормчей следующим образом: «Великая паче иных, иже в человецех есть дара Божия, от Вышняго дарована человеколюбия Божия, священство же и царство; ово убо Божественным служа сеже человеческими владея и пекийся: от единого же тогожде начала обоя происходят человеческое украшающее житие, якоже ничтоже тако бывает поспешение царству сего ради, якоже Святительская честь: о обоих самех тех присно вси Богови молятся: аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведно и подобно украшати начнут преданные им грады, и сущее под ними будет согласие некое благо, во еже добро человечестей даруя жизни»<sup>46</sup>.

В качестве исходного пункта здесь утверждается **равное** величие священства и царской власти: «паче иных, иже в человецех есть дара Божия», а также упоминавшееся выше различие их по сферам ведения: одно служит Божественным делам, другое владеет и печется о земном и человеческом. И при всех кардинальных различиях своих назначений, они имеют **один исток** - Божественное поставление с сообщением некоторых даров благодати. Взаимоотношения этих двух служений определены в формуле: «ничто так не поддерживает царскую власть, как почет, воздаваемый священству».

«Поддержание православной веры в ее догматах - это самая первая забота императоров»<sup>47</sup>: Первый Вселенский Собор был созван императором Константином по поводу арианской ереси, нарушавшей столь желаемое им духовное единство Империи, и последующие Соборы были также созываемы императорами. «Но (...) теория симфонии требует, чтобы византийские императоры с такою же величайшей заботливостью поддерживали и все другие проявления церковной жизни, что обозначено в тексте теории симфонии словами о «почитании священства», т.е. Церкви»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Мейендорф И. прот. Византия и Московская Русь: Очерки по истории церковных и культурных связей в XIV веке - Париж, ИМКА-Пресс, 1990 - с.17

<sup>46</sup> Серафим (Соболев) архиеп. Русская идеология - СПб., Изд-во им. А.С.Суворина, 1992 - с.69

<sup>47</sup> Там же - с.74

<sup>48</sup> Там же

В теории симфонии ничего не говорится явным образом о том, что должна делать Церковь для осуществления этой симфонии (и чего она **не** должна делать). Это объясняется, во-первых, более высоким ее предназначением - непосредственно служить Богу, симфония же эта принадлежит по большей части к земным делам, которые находятся в ведении государства, а значит и обеспечивать ее должны по большей части императоры. Харизма царства, хоть и не менее высока *по своему*, являясь отражением Божественной мощи и единой власти Бога над всем миром, но имеет иную ориентацию, служа Богу косвенно, через устройство земной жизни. Кроме того, поскольку православная Церковь всегда принципиально была чужда стремлений подчинить себе светскую власть или хотя бы вмешиваться в политические дела, не было нужды для предупреждений об опасности папоцезаризма.

«Однако, это не значит, что Церковь не участвует в симфонии властей и ничего не должна делать для ее осуществления во взаимных отношениях Церкви и государства (...) Это Церковь так воспитывала своих членов и вместе с тем членов государства, что они в моменты военных опасностей объединяются вокруг своего государя, как один человек, представляют из себя грозную силу для врага, не боятся смерти и совершают чудеса своим героическим духом»<sup>49</sup>. Иначе говоря, Церковь, собственно, и создает тот материал, который подлежит государственному обустройству: она делает совокупность разноязычных, разноплеменных подданных империи единым народом, она дает объединяющую идею, создает общность жизни, перерастающую в общность судьбы.

Византийские принципы взаимоотношений Церкви и государства естественным образом были унаследованы окрестившейся Древней Русью, но с некоторыми коррективами, разумеется. Во-первых, идея всемирной христианской империи, так вдохновлявшая Константина и последующих византийских правителей, воспринималась на Руси разве что как мечта, сказочная утопия. У византийцев живо было воспоминание о былом могуществе, и они совершенно определенно стремились к такому же могуществу новой христианской столицы, наследницы Рима - Константинополя. Славяне же, руссы в частности, всеми тогдашними историками и путешественниками описываются как совершенно безразличные к завоеваниям землепашцы, воюющие лишь при крайней необходимости защиты от посягательств и предпочитающие скорее платить дань каким-либо вооруженным формированиям, чем самим собирать ее с других народов.

---

<sup>49</sup> Там же - с.77

Своеобразие этой русской почвы сказалось в том, что после очень короткого периода, когда власть была сосредоточена в руках великого князя Киевского Владимира и его второго сына Ярослава Мудрого (то есть до 1054 г.), наступил период раздробленности, с которым христианская Русь долго мирилась без какого бы то ни было дискомфорта в сознании. Исключение составляет разве что «Слово о полку Игореве», суть которого, как известно, - «призыв русских князей к единению как раз перед нашествием, собственно, монгольских полчищ»<sup>50</sup>. Маркс добавляет, что «вся песнь носит героически-христианский характер, хотя языческие элементы выступают еще весьма заметно»<sup>51</sup>, но большинство советских исследователей склонны вообще выносить за скобки христианство в этой поэме. Насколько это оправдано - вопрос отдельного разговора, но, по крайней мере, очевидно, что аргументы в пользу единения приведены исключительно военно-политические, а христианская аргументация здесь отсутствует полностью, хотя пришлось бы очень кстати.

Одним словом, «византийская имперская традиция так и не стала активной политической идеологией. Если идея главенства Константинопольского императора над всем христианским миром и была неотъемлемой частью русского мировоззрения и провозглашалась в церковных песнопениях и переводных греческих юридических сочинениях, то сама Русь была разделена Ярославом на уделы между его пятью сыновьями»<sup>52</sup>. Однако, эта политическая раздробленность, в отличие от дохристианских племен древлян, полян, кривичей, вятичей и др., проходила большей частью по верхам: на уровне соперничающих, часто убивающих друг друга и иногда даже воюющих князей, а русский народ при этом все больше сознавал себя единым. По крайней мере, начинал сознавать, и политическая раздробленность и даже внутренние войны не мешали росту этого сознания.<sup>53</sup> Это было единство в вере, отсюда и наименование своей земли «Святая Русь» (в смысле задачи, конечно, а не достигнутой святости), и излюбленное обращение крестьян<sup>54</sup> на сходах - «православные» (тоже, конечно, больше как заветное желание). И для этого церковного, христианского единства не было нужды в единстве политическом, в единой власти единоличного правителя - в этом коренное отличие от Византии, для которой это было двумя сторонами одного идеала - Империи. Дальнейшую политическую и

<sup>50</sup> Переписка К.Маркса и Ф.Энгельса//Маркс К.; Энгельс Ф. Соч. 2-е изд-е. Т.29 - с.16

<sup>51</sup> Там же

<sup>52</sup> Мейендорф И. прот. Византия и Московская Русь - с.22 и сл.

<sup>53</sup> В этом уже сказывается исконное русское отношение к «власти», как к чему-то внешнему: есть «мы» и есть «они»

<sup>54</sup> Т.е. «хрестиян». Уже это совершенно уникальное самоназвание свидетельствует о совершенно исключительной роли православия в формировании самых основ русской жизни.

общественную мысль весьма стимулировало монголо-татарское нашествие. В церковной мысли это имело следствием сознание необходимости сильного государства, не по византийским имперским мотивам, а по чисто славянским: с целью надежного обережения своей духовной свободы, своего православия от «поганых», то есть нехристиан-татар (да и от назойливых попыток «латинства» подчинить Восток своей власти).

Татарское иго при всех несомненных потерях сыграло большую роль в объединении русских людей общностью горя и беды, во-первых, а кроме того оно дало возможность русским князьям значительно укрепить свою власть и дисциплинировать подданных. Угроза новых нашествий оправдывала эту дисциплину, а неудобства и отрицательные моменты непривычно жесткой подчиненности относились на счет татар. Как образно и метко формулирует это Данилевский, «московские государи, так сказать, играли роль матери семейства, которая, хотя и настаивает на исполнении воли строгого отца, но и, вместе с тем, избавляет от его гнева, и потому столько же пользуется авторитетом власти над своими детьми, сколько и нежной их любовью»<sup>55</sup>.

Все создало предпосылки для возникновения такого сложного явления, каким было Московское царство. Переход к нему знаменовался все большим затемнением той «симфонии», которая была провозглашена сначала, все большим срастанием Церкви и государства, а точнее - подчинением Церкви государству. Независимой позиции церкви по отношению к князьям весьма способствовала в свое время ее **зависимость** от Константинополя и Вселенского патриарха. Перед авторитетом Вселенской церкви и имперской власти склоняли голову все. Однако, чем больше возрастала сила московских князей, тем менее был значим голос московских митрополитов. Рост политического веса Руси стимулировал процесс обособления церкви от Константинопольского патриархата, и это постепенное движение церкви к независимости, к автокефалии - на первый взгляд весьма для нее отрадное - обернулось постановкой ее на службу государству. «С этой точки зрения окончательный переход митрополии в русские руки в 1448 году, когда собором русских епископов в митрополиты был избран св. Иона, и в Грецию отправлена грамота о фактической независимости Русской церкви от Константинопольского патриархата (...) на деле стал источником уже окончательного подчинения Церкви Государству и его политическо-национальным расчетам»<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа - М., Книга, 1991 - с.258

<sup>56</sup> Шмеман А. прот. Исторический путь православия - М., Паломник, 1993 - с. 351 и сл.

Самодержавная идея в России приходит к своему завершению в царствование Иоанна Грозного. В 1547 году он принял помазание на царство и явился первым «прирожденным», «милостью Божией» царем. От него к нам дошла, по словам В.С.Соловьева, самая верная и полная формула христианской монархической идеи: «Земля правится Божиим милосердием и Пречистая Богородица милостью и всех святых молитвами и родителей наших благословением и последи - нами государями своими, а не судьями и воеводами, и еже ипаты и стратиги»<sup>57</sup>.

Вся харизма начальствования, даруемая свыше, сосредотачивается в одной фигуре царя, и он правит один: все ему холопы, а он - лишь Богу ответчик. При этом Иоанн Васильевич остается по крайней мере в теории верен идеалу самодержавия, а не абсолютизма. Он лично никогда не полагал, что его власть имеет основание и оправдание в самой себе, и никогда бы не додумался до того, что «государство - это я». Скорее, наоборот: *мое «я» - это мое государство*. Если все другие отвечают только за себя, то я в ответе за всех, а беды и нестроения в стране - это мой личный грех, и на Страшном Суде с меня за все это будет взыскано. Этим и определяется своеобразное отношение Грозного к Церкви: с одной стороны, - в ней Дух Божий, его на царство помазавший, в ней Слово и реальное присутствие Божие, и поэтому царь - смиренный сын ее, но, с другой стороны, каждый служитель церкви, - раз уж мы на земле живем, - в конечном счете, есть царский холоп.

Однако, несмотря на все те дикости, которые оказались возможны благодаря такой форме взаимоотношений Грозного с Церковью, эти отношения явственно демонстрируют кардинально отличное от западного (и католического, и протестантского) понимание природы и внутреннего устройства Церкви: она есть реальность вполне осязаемая; но она не связывается ни с личностью первоиерарха, ни с другими «отдельными» личностями и не отождествляется с иерархией вообще как таковой. Зато такие формы отношений закладывают уже основы включения Церкви в государственную систему, и «когда 26 января 1589 года патриарх Константинопольский Иеремия торжественно возвел в патриархи митрополита Иова, а через два года пришла в Москву грамота об учреждении патриаршества в России, Русская Церковь была уже даже не в плену у государства - она составляет с ним один, закованный в сакральный быт, мир»<sup>58</sup>.

Византийская имперская теория в несколько «азиатской» обработке (с татарскими мотивами) выходит к этому времени на политическую арену

<sup>57</sup> Соловьев В.С. Византизм и Россия//Собр. Соч.Т.7 - с.293

<sup>58</sup> Шмеман А. прот. Исторический путь православия - с.362

в своей полной силе. Начало ее теоретической разработки принадлежит старцу Филофею и отчасти преп. Иосифу Волоцкому (точнее - «иосифлянам»). Теория «Третьего Рима», развитая первым, напрямую ставит на место двух павших, падших «Римов», третий - Москву, причем как последний: «Вся христианская царства снидошася в твое едино: яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти; твое христианское царство инем не останется (...) Един ты во всей поднебесной христианом царь». Самодержавная власть царя получает, таким образом, религиозное обоснование, как последняя опора христианства в этом мире. Самодержавная идея в лице Иоанна Грозного имела свое логическое продолжение в торжестве абсолютистской идеи у наследников Петра I. Связующим звеном послужила имперская идея, воплощенная в Петре.

Интересующее нас начало соборности все более отодвигается при этом на задний план и затемняется окончательно на уровне правящей верхушки общества, а в том образе соборности, который сохраняется в сознании народа, происходит существенный сдвиг акцентов - с «собирательности» и коллективности на единство и иерархический порядок. Этот процесс во многом аналогичен развитию церковной идеи в первые века христианства, о котором мы говорили в первой главе. Так же, как епископ сделался выражением единства церкви, в какой-то мере заменив собою непосредственное единство в любви, живущее в Евхаристическом собрании, монарх делается выражением единства нации, опосредуя через себя ее внутреннюю связанность. По той же аналогии с церковной историей здесь появляется опасность совершенного обособления фигуры монарха от какой бы то ни было обусловленности: опасность абсолютизма. По аналогии с понятием о «царственном священстве», русскому народу также удалось сохранить от полного затемнения сознание общей повинности, общей службы всех, начиная с крестьян и бояр, купцов и воинов и заканчивая монахами, казаками-разбойниками и самим царем, наконец. Все включены в одно «Божие тягло» и только в силу обязанностей, несомых в этом «тягле», обладают большими или меньшими правами, объем которых определяется необходимостью выполнять свои обязанности (о чем говорит преп. Иосиф Волоцкий, допуская даже возможность неподчинения царю в случае извращения им Божией правды).

Однако есть существенная разница между церковным процессом первых веков христианства и развитием государственной идеи в России XVII - XVIII веков. В вопросах церковной жизни никогда не было заметного разрыва между пониманием ее устройства снизу (верующим народом) и сверху (иерархией), даже, может быть, иерархия **лучше**



осознавала роль в церкви народа, чем сам народ. В вопросах же политических правящая верхушка, чем дальше, тем больше отходила от сохраняемого народом представления о «всеобщем тягле», и этот разрыв в понимании оставался очень долгое время скрытым.

«Безусловно, Петр обошелся бы без православного христианства, - протестантские концепции были понятнее для него и более подходили для его целей, но они не имели никаких шансов укорениться в огромной стране, альтернативы православию не существовало. Царь мог пародировать православные обряды на всешутейшем соборе, но обойтись без православия не мог. Попытка использовать православное христианство, явившееся духовной закваской русского народа и неразрывно связанное с русской национальной идеей, в интересах противостоящей ей имперской идеи является главным парадоксом петровской эпохи»<sup>59</sup>.

Петровский подход к церковно-государственным отношениям, подход с западноевропейскими мерками и оценками упрощает православие до некой «золотой середины» между католичеством и протестантизмом, поэтому его понимание этих отношений практически целиком списано с англиканства, которое **действительно** и является такой «серединой»<sup>60</sup>: главой англиканской церкви является король, вот и Петр «хотя формально и не провозгласил себя главою православной церкви грекороссийской, но по формуле установленной им присяги для членов Синода и архиереев при возведении их в сан, он существенно сделался ее главою»<sup>61</sup>.

Идея империи, реализовавшаяся в петровскую эпоху, имеет начало своего развития в столь красивой теории «симфонии властей». Коренной порок ее заключается в идее использования государства, как орудия достижения религиозного идеала, следствием чего является также и государственно закрепленная политическая роль религии и Церкви. Но дело в том, что «национально-религиозная идея, которая не от мира сего (...) относится исключительно к сфере духовной и нравственной. Она может и должна влиять на общественные и экономические отношения в государстве, на его внешнюю и внутреннюю политику, но ее брак с государством принципиально невозможен. «Симфония», причем далеко не

---

<sup>59</sup> Экономцев И. игум. Православие, Византия, Россия - М., Христианская литература, 1992 - с.162 и сл.

<sup>60</sup> См. об этом напр. Кавелин К.Д. Наш умственный строй: статьи по философии русской истории и культуры - М., Правда, 1989 - с.351

<sup>61</sup> Общественные движения в России в первую половину XIX века, Т.1: Декабристы: М.А.Фонвизин, кн. Е.П.Оболенский и бар.В.И.Штейгель/ статьи и материалы - СПб., Герольд, 1905 - с.112

совершенная, в Византии и Древней Руси - это не закономерность, а исключение»<sup>62</sup>.

Негативные последствия сращивания Церкви с государством видны прежде всего в церковной жизни. Соловьев прав, поэтому, когда говорит, что русская церковь, «обратившись к государственной помощи для насильственного подавления раскола, утратила свою независимость и стала зараз недолжным образом в служебное отношение к государству и в притеснительное к народу»<sup>63</sup>. Следует, однако, заметить, что и сам раскол явился следствием «слепления» в сознании народа православия с самодержавной властью, прямым следствием из концепции «третьего Рима». «Мечта раскола была о здешнем Граде, о граде земном, - теократическая утопия, теократический хилиазм, - как пишет об этом Г.В.Флоровский, и уточняет далее, - «отступление» Никона не так встревожило «староверов», как отступление Царя. Ибо именно это отступление Царя в их понимании и придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность»<sup>64</sup>.

Утрата самостоятельности Церкви в конце концов выразилась в том, что в Синодальный период, несмотря на внешнее ее благополучие, богословская деятельность носила чаще всего охранительный характер, была консервативной защитой истин православия от западных влияний. При этом нередко попросту использовались католические аргументы против протестантов и, наоборот, протестантские против католицизма. В положительной же форме учение развивалось слабо, в частности развития не получала идея церковной соборности. На этом этапе *теоретизировать начинает государство*, которому необходимо стало обоснование идей империи, причем именно **русской** имперской идеи - через противопоставление неких «истинно русских» начал жизни западным.

В результате такого «теоретизирования» на рубеже XVIII-XIX веков постепенно выкристаллизовывается так называемая «теория официальной народности», которая стала фактически идеологической доктриной Российской империи. «Ее генезис, несомненно связан с сочинениями Н.М.Карамзина (...) В «записке о древней и новой России» Карамзин вполне однозначно высказал свою веру в то, что основой государственного Бытия России может быть только единство монархии, православной веры и национальной самобытности»<sup>65</sup>. Уже в царствование Александра I эти идеи начинают примеряться в качестве государственного

<sup>62</sup> Экономцев И. игум. Православие, Византия, Россия - с.164.

<sup>63</sup> Соловьев В.С. Византизм и Россия - с.324

<sup>64</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия - с.68

<sup>65</sup> Дьяков В.А. Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России - М., Наука, 1993 - с.11

курса: в записке М.Л. Магницкого Александру I (1823 г.) положение дел с воспитанием и образованием признается «не только опасным, но и катастрофическим», и там же предлагается в качестве новой концепции образования некий план, который «должен основываться на двух принципах: на православии и самодержавии»<sup>66</sup>. То, что при этом временно теряется принцип национальной самобытности, является весьма показательным, ибо для Магницкого, как и для последующих разработчиков этой теории, «национальная самобытность», по сути, полностью исчерпывается православием и самодержавием.

Конечная формула была провозглашена графом С.С.Уваровым, который сменил Магницкого на посту министра образования в царствование Николая I, в 1832 году, и согласно ей основы русского государственного строя состоят из трех элементов: Православия, Самодержавия и Народности, и именно эта «триада» была поставлена во главу угла воспитания русского юношества. Сделано это было не без скрытого (но чтоб умный понял) противопоставления девизу революционной Франции: «Свобода, Равенство и Братство» - тоже трехсоставному (видимо ради трехсоставности не была забыта и Народность). Эти охранительные тенденции официальной идеологии вылились, в конечном счете, в то, что «православие» Николая Павловича и гр. Уварова осталось таким же расплывчатым понятием, как и *liberte* французской революции. Оно в действительности осталось лишь на степени отрицательного понятия, так же, как и понятие «народность»<sup>67</sup>. Положительный смысл получило только лишь «самодержавие», потому, во-первых, что это понятие и по своему существу более конкретно, чем другие два, и затем, главным образом, потому, что это был и остался единственный термин, вполне ясно понимаемый теми, кто устанавливал «формулу». «Самодержавие для них есть и теоретически, и практически абсолютизм»<sup>68</sup>.

Однако, параллельно с процессом возведения этих слов в идеологическую формулу шло и осмысление русской самобытности в среде нарождающейся интеллигенции, которая в лице Карамзина и сформулировала в свое время эти принципы, и, конечно, гораздо более чем правительственные чиновники способна была их осмыслить. Заслуга теоретической разработки основ русской самобытности принадлежит

---

<sup>66</sup> Предтеченский А.В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века - М., Л., Изд-во Акад.наук СССР, 1975 - с.415

<sup>67</sup> Об «официальном» понимании «народности» и «православия» см. Дьяков В.А. Указ соч. сс.23, 40 и сл. 53 и сл.

<sup>68</sup> Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность - Монреаль, Изд-е Братства преп. Иова Почаевского, 1982 - с.17

кружку славянофилов. При этом показательно то, что царское правительство не жаловало этих теоретиков. Не обходилось и без прямых политических поклепов: Иван Гагарин, перешедший в католичество и уготавливающий путь туда всей России, впрямую говорит о том, «**что** такое скрывается под пышными словами: **православие**, самодержавие и народность. Это не что иное, как восточная формула революционной идеи XIX века. Какая идея лежит в глубине их забот (т.е. у защитников православия) угадать нетрудно: это революция»<sup>69</sup>.

Но даже при всем этом указанная стойкая нелюбовь выглядит странно на первый взгляд, ведь славянофилы фактически обосновывали именно официальную точку зрения, давали ей осмысляющую разработку. Чаще всего они не прибегали при этом к «официальной» формуле, но связь с ней настолько существенна, что, воюя со славянофилами, Гагарин в вышеприведенной цитате невольно обвиняет в революционности и николаевское правительство. Но, как ни парадоксально, правящим кругам не по душе было именно то, что славянофилы пытались **обосновать** официальную идеологию: «правительство с николаевских времен скорее терпело речи вовсе не согласные со своей официальной программой, чем таковые людей, жизненно-философско-историческим путем дошедших до того самого, что правительство провозгласило «краеуголием»<sup>70</sup>. Причины такого странного, на первый взгляд, отношения вполне объяснимы, тем не менее.

Одно дело, если «православие, самодержавие и народность» - всего лишь ничего не значащие обломки старины, которые можно толковать и применять по своему усмотрению, одно дело, если они запущены на орбиту властным распоряжением правительства, имеющего, таким образом, монополию на них (а именно так представляло себе обстановку правительство), и совсем другое дело, если эти понятия существовали и существуют помимо всех распоряжений, если они выражают собою вполне определенные живые реалии, имеют, благодаря этому, собственную внутреннюю логику, с которой обязан считаться всякий к ним обращающийся, вне зависимости от занимаемой должности.

Официальные идеологи заняли позицию обычную в таких случаях: «Эти слова имеют великий священный смысл, но его знаю только я». С этой точки зрения изыскания славянофилов в области основ русской жизни подрывали монополию правительства на определение «краеуголий» даже а priori, независимо от результатов этих изысканий, а тем более, что результаты эти шли в конечном итоге, вразрез с официальной позицией.

---

<sup>69</sup> Цит. по Хомяков А.С. Соч. в 2 т., Т.2: Работы по богословию - с.145 см. также и сл.

<sup>70</sup> Хомяков Д.А. Указ соч. - с.12

Как сказал в одной из своих речей Уваров, «народность наша состоит в беспредельной преданности и повиновении самодержавию»<sup>71</sup>, точно так же и «православие в уваровской «триаде» (...) мало напоминает церковные представления славянофилов»<sup>72</sup>. Собственно говоря, и идеалом, и исходным принципом, и целью здесь является самодержавие, имеющее православную веру и народный быт в качестве своей опоры. В представлениях славянофилов, напротив, самодержавие играло второстепенную роль, а акцент делался, в зависимости от личности мыслителя и обстоятельств момента, на одном из двух других элементов. Чаще таким коренным понятием выступало православие, порождая идеал единства православного государя и православного народа. С некоторым упрощением можно сказать, что по мнению славянофилов, православие определяет собою формирование русского народного духа, а русский народный дух находит свое высшее выражение в монархической идее. «Народность» в своем содержательном богатстве оказывается тем «средним термином», который связывает воедино всю «триаду»: в ней определенным образом преломляется церковное понимание соборности, и она определенным образом вырабатывает соборные принципы государственности и общественности.

В раскрытии соборных основ русской жизни славянофилы идут от различий в духовном облике между русским и западным человеком, от различий в исходных духовных ориентациях. В первой главе мы показали, что западные исповедания христианства, в сущности, не знают, что такое Церковь (а протестанты ее попросту не имеют). Для Запада церковная жизнь имеет тенденцию устраиваться на светский манер: с государем, с властью юрисдикции, с большим объемом и ролью церковного права, с полицией в виде иезуитов и армией в виде иных монашеских орденов. Это в католицизме, а у протестантов - не менее юридическое понимание той «церкви», которую они имеют: всеобщее избирательное право (с предоставлением и женщинам права избирать и быть избранной на должность предстоятеля), свободное сообщество независимых индивидов с неотчуждаемыми правами. И там, и здесь «церковь» рассматривается как **учреждение**, призванное служить людям и удовлетворять их духовные потребности, речь идет лишь о том или ином понимании идеала **государственности**, который определяет ту или иную организацию церкви.

Напротив, на православном Востоке принципы церковной общественности всегда служили прообразом иных социальных

---

<sup>71</sup> Дьяков В.А. Указ соч. - с.40

<sup>72</sup> Дьяков В.А. Указ соч. - с.23

образований - семьи, артели, общины - и всего государства в целом. «Огосударствление» церковной жизни на Западе и «оцерковление» государства на Востоке имеют начало в двух различных установках по отношению к миру, а точнее - к мирам.

То факт, что человек принадлежит одновременно к двум мирам, к двум пластам реальности, очевиден, как бы ни интерпретировался один, и как бы ни концептуализировался другой. Для того чтобы говорить о человеке, как именно *о человеке*, неизбежно приходится иметь в виду его двуми́рность, несводимую ни только к физическому (и даже социальному) существованию, ни к внутренней жизни его духа. Всегда, однако возможно то или иное истолкование этой двуми́рности. Либо мы истолковываем ее из причинности и последовательности, и тогда, прежде чем трудиться на поприще духа, нужно сначала устроиться в этой жизни, как говорили древние: *primum vivere, deinde philosophare* и все, что отсюда вытекает. Либо мы идем от первостепенности и целеполагания, и тогда деятельность в этом мире всецело подчинена интересам духовной жизни и имеет смысл лишь как необходимое условие, обеспечивающее возможность такой жизни. Для этой второй точки зрения, как раз в противоположность первой, для того, чтобы заниматься делами «мира дольного», нужно иметь **сначала** прочную опору в «мире горнем», ибо только при наличии такой опоры эти дела оправданы. Этим обстоятельством проясняется во многом «загадочная русская душа» с ее невообразимой ленью на первый взгляд и способностью воодушевляться, с «бунтом бессмысленным и беспощадным» и при этом, все-таки, - размеренной истовостью всего бытия.

Было бы, конечно, совершенно несправедливо, более того - абсурдно отказывать всей западной культуре в духовном начале и рисовать одухотворенным каждого русского человека, но только духовность бывает разная, различны ее истоки и идеалы. Если Чаадаев упрекает Россию в том, что «мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, гораздо более нас отсталых», причем для него здесь «дело пока еще не идет ни о нравственных принципах, ни о философских положениях, а просто о благоустроенной жизни, об этих привычках, об этих навыках сознания, которые придают уму и душе непринужденность, размеренное движение»<sup>73</sup>, то так и видно, что письмо написано по-французски: и мысль, и речь выдают западноевропейца.

Чаадаев имеет в виду «истины», как раз касающиеся «благоустройства жизни», без которого для него немислимы «ни нравственные принципы, ни философские положения». Его возмущает

<sup>73</sup> Чаадаев П.А. Полн. собр. соч. и избр. Письма в 2 т., Т.1 - М., Наука, 1991 - с.323

именно то, что «в крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс»<sup>74</sup>, он полагает, что «в этом безразличии к жизненным благам, которое иные из нас вменяют себе в заслугу, есть поистине нечто циничное. Одна из главных причин, замедляющих у нас прогресс, состоит в отсутствии всякого отражения изящного в нашей домашней жизни»<sup>75</sup>.

Эта точка зрения Чаадаева, полагающая «прогресс» ценностью безусловной, а благоустройство жизни - необходимо предшествующим и сопутствующим духовной работе, совершенно чужда русскому народному сознанию, очень мало связывающему понятие о счастье и благе с внешними обстоятельствами своего социального и имущественного положения. Русскому, как и многим другим православным народам, в корне чуждо иудейское представление о **прямой** связи между праведностью и благополучием, нечестием и бедствиями, унаследованное и католицизмом с его пониманием страдания как сатисфакции Богу за грехи, и протестантизмом, усматривающем в успешном бизнесе признак избранничества к спасению в загробной жизни.

Различие отношений к внешним обстоятельствам жизни на Западе и в России очень хорошо видно на примере одного места из Первого Послания ап. Павла коринфянам (1 Кор. 7:20-21): «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» Слова «лучшим воспользуйся» в приведенном русском тексте (синодальный перевод) являются **буквальным** переводом греческого оригинала, который, как мы видим, не дает явного ответа на вопрос, как следует поступить: «сделай так, как лучше».

Мартин Лютер передает это место на немецкий язык следующим образом: «Jeder bleibe in der Berufung, in der er berufen wurde. Bist du als Knecht berufen, so Sorge dich nicht; doch kannst du frei werden, so nutze es um so lieber» (Каждый оставайся в том призвании (многозначительность термина Beruf у Лютера была глубоко осмыслена еще Максом Вебером: для Лютера сливаются здесь Божественный «призыв» и профессия, предназначение человека и его бизнес - А.А.), в котором он был призван. Если ты призван как слуга, то не заботься (о себе), однако если ты можешь стать свободным, то используй это тем охотнее). В немецком «Комментарии к Библии» смысл стиха 21 раскрывается следующим образом: если кто-то попал в рабство, то не нужно ему думать о своем общественном положении, пусть в своем призвании (профессии), на своем месте трудится во славу Божию, «но если он может легитимным путем

---

<sup>74</sup> Там же - с.330

<sup>75</sup> Там же - с.341. Девиз «Дашь изящную жизнь!» не на пустом месте возник.

достичь своей свободы, тогда он должен (именно **должен** - А.А.) радостно использовать эту возможность»<sup>76</sup>

Совершенно противоположным образом толкует слова «лучшим воспользуйся» Славянская Библия: «Раб ли призван был еси; да не нерадиши: но аще и можеши свободен быти, больше поработи себе». Толкование Славянской Библии подтверждается и новейшими исследователями французами-доминиканцами, выпустившими так называемую «Иерусалимскую Библию», где обсуждаемое место передается так (цит. по нем. изд.): «каждый должен оставаться в том положении, в каком его застал призыв Бога. Если ты был призван как раб, это не должно тебя тяготить, также, если ты можешь стать свободным, живи тем охотнее как раб дальше»<sup>77</sup>. В примечании к этому месту сказано, что, в принципе, возможен и другой вариант перевода: не «живи тем охотнее (как раб) дальше», а «живи тем охотнее (в свободе) дальше, «но взаимосвязь текста говорит против этого».

Более подробный анализ мысли ап. Павла выходит за рамки нашей темы. Важным для нас здесь является констатация того факта, что Запад и Россия по-разному понимают «лучшее для человека»: для Запада желанна независимость, «чтобы никто не предписывал, как жить»<sup>78</sup>, для русского человека - свобода духовной жизни, как наибольшая отданность ей, когда слова «да не будете рабами человеков» воспринимаются как предостережение от чрезмерного погружения в суету и от руководства суждениями и оценками людей больше, чем голосом совести.<sup>79</sup>

«Больше поработи себе» имеет, таким образом, не только смысл смирения, весьма, прочем, значимый в русском национальном самосознании, но и значение практического совета по наилучшему устройству в этом мире: ведь раб избавлен от необходимости заботиться о себе, думать о завтрашнем дне, у него заняты и руки, и ноги, и все тело, *но не душа*. Собственно говоря, кроме великих подвижников, только рабам доступно в полной мере исполнение заповеди «не заботьтесь (о завтрашнем дне) и не говорите: «что нам есть?» или «что нам пить?» (...)Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и все это приложится вам» (Мф. 6:31-33; ср. также Лк. 12:29-31).

Не менее важным для нас является здесь то, что именно русское понимание «лучшего для человека», именно **такое** понимание свободы, оказывается ближе к духу изначального христианства, чем западная интерпретация в лице Лютера. Как пишет о «характере русского народа»

<sup>76</sup> Kommentar zur Bibel - R.Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich, 1992 - s.320

<sup>77</sup> Neue Jerusalem Bibel - Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1985 - s.1659

<sup>78</sup> Kommentar zur Bibel - s.320

<sup>79</sup> С этим согласны и католики: см. Neue Jerusalem Bibel - s.1659



Н.О.Лосский, «одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничившая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями. Такой народ предъявляет чрезмерные требования к государству»<sup>80</sup>. То есть не то, чтобы абсолютная монархия была нужна **только** для подавления анархических начал (хотя и этот момент присутствует), но такая - почти деспотическая власть каким-то образом *отвечает запросам* этого своеобразного русского анархизма.

Для того чтобы подвести, наконец, итог этим нашим рассуждениям, приведем слова сына А.С.Хомякова Дмитрия Алексеевича, раскрывающие суть того понимания самодержавия, которое было выработано славянофилами, вернее сказать - было увидено ими в народном сознании: «Все истинное достоинство самодержавия (суть его) состоит в том, что народ, зная его практическое, деловое несовершенство (до Царя далеко; Царь жалуется, да псарь не жалуется и т.п.), все-таки твердо стоит за него. Он за него стоит не по грубости или невежеству, а очень сознательно, ибо чувствует, что практические недостатки этого порядка вещей сторицей искупаются истекающими из него благами высшего разряда, а именно: свободы от прельщения делами века и его мнимым величием; ибо истинные блага заключаются в возможности жить «по-Божию», что несовместимо с погоней за мирскими прелестями (...) Таким косвенным, обходным путем - но только таким - самодержавие обращается в нечто ценное **само по себе**»<sup>81</sup>.

Вкратце наши выводы из второго параграфа можно сформулировать следующим образом:

Непосредственное влияние идеалов соборного единства очевидно в русской жизни, поскольку очевидна «склонность русского народа возвращать те общественные формы, которые покоятся на братстве или зиждутся **жертвой и любовью**: приход, артель, землячество, монастыри, человеколюбивые учреждения, рождающиеся из жертвы, монархический уклад, немыслимый без жертвенной любви к родине и к царю (...) И в ряду этих нравственных образов красуется своей мудростью **древнее** русское соединение и разделение церкви и государства»<sup>82</sup>.

Соборные начала в русской общественной жизни реализуются, **во-первых**, - на раннем этапе - в ориентации на принцип «симфонии властей», который предполагает четкое разграничение областей ведения и полномочий светской и духовной властей при гармоничном и любовном

<sup>80</sup> Лосский Н.О. Характер русского народа, кн. 1 - Франкфурт-на-Майне, Посев, 1957 - с.47 и сл.

<sup>81</sup> Хомяков Д.А. Указ. Соч. - с.144

<sup>82</sup> Ильин И.А. О России - М., Студия ТРИТЭ, 1991 - с.9

взаимодействии между ними. При этом существует немалая опасность приписать государству религиозный смысл и значение а церкви - несвойственных ей и внутренне ее разлагающих государственных функций и задач. Во-вторых, общественная соборность, будучи в какой-то мере перенесением норм церковной жизни на мирские отношения, выражает себя в сословном строении общества, точнее - в *осмыслении* этого сословного строения, в основе которого лежит общественное служение всех при различии мест и ролей каждого в этом служении.

«Все были нужны России - и воины, и плательщики, и хозяева, и чиновники; каждый на своем месте, каждый во всей своей силе, каждый до последнего вздоха. И было время, когда великий русский царь, закрепостив всю страну сверху донизу, - сам весь огонь вдохновения, весь служение, жертва и труд, - не пожалел и сына своего, закрепостив и его, в самой смерти его, грядущему величию родины»<sup>83</sup>. Таким образом, даже Петр Великий, православия не понимавший и русскую старину, мягко говоря, не жаловавший, субъективно ведомый западным идеалом абсолютизма, был не только сам в своей деятельности беспредельно и непреложно русским, но и имел для этой деятельности объективную опору в народном сознании, которым правила идея соборности, идея единства, основанного на любви, служении и жертве.

Таким, образом, русская действительность обнаруживает богатый жизненный материал для плодотворной философской мысли в русле соборных идей. Однако, помимо этого богатства, русская история являет нам и картины постепенного замутнения первоначального существа тех форм, в которых идеалы соборности находили себе реальное воплощение, по крайней мере, о замутнении первоначального существа этих форм для верхних слоев общества.

Во второй главе нам предстоит проанализировать, каким образом было воспринято русским философским сознанием понятие «соборность», какие метаморфозы оно при этом претерпело, и каким образом оно повлияло на духовную жизнь России XIX - XX веков.

---

<sup>83</sup> Там же - с.15

## ГЛАВА 2

### ХАРАКТЕР РЕЦЕПЦИИ РУССКИМ ФИЛОСОФСКИМ СОЗНАНИЕМ СОБОРНЫХ ПРИНЦИПОВ ОБЩНОСТИ

Задачей настоящей работы является прежде всего попытка восстановить традицию мысли на тему соборности, ту традицию, на которую можно было бы опереть и нашу собственную мысль, в рамках которой *оригинальная*, то есть идущая *от начала* мысль была бы возможна. Традиция создает такую возможность благодаря тому, что она сама есть непрерывное преемство, восходящее к *этому началу*, всегда непосредственно с этим началом связанное. Для освоения традиции понятия «соборность» очень важно осмыслить процесс вхождения его в русское сознание. И с этой точки зрения вторая глава фактически продолжает дело, начатое в первой, с той только разницей, что там мы были заняты **истоками и историческими предпосылками** становления идеи соборности, здесь же намерены восстановить тот духовный контекст, в котором непосредственно возникла и развивалась эта идея.

#### §1 СОБОРНОЕ ЕДИНСТВО: ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОКРАТИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Процесс включения понятия «соборность» в контекст русской философской мысли начинается, безусловно, с богословских работ А.С.Хомякова. Именно они представляют собой тот мостик, который связывает эллинистический и философский смыслы этого понятия, его церковное и философское употребление в некую непрерывную традицию, создающий почву и реальное наполнение понятия. Попробуем прояснить основы этой традиции, как они намечаются Хомяковым. Прежде всего соборные начала общности он противопоставляет западным общественным принципам: властной иерархичности католицизма и протестантскому индивидуализму.

Очень важно здесь то, что как западная проблематика разума и веры, власти авторитета и свободы личности, индивида и общества вырастает на совершенно конкретной почве западного менталитета на основании всего образа и опыта жизни западного человека, так и философствование и богословствование Хомякова имеют свое основание в его опыте церковной жизни, в православном мироощущении, о чем пишет, например, Г.В.Флоровский.<sup>84</sup> Фундаментальный жизненный опыт,

---

<sup>84</sup> см. Флоровский Г.В. Указ. соч. - с.274

продуцирующий философскую мысль, в данном случае другой - естественно, что и мысль другая.

Хомяков, как мы увидим при дальнейшем анализе различных философских построений, выражает идею соборности едва ли не лучше и чище, чем любой из его последователей, вольных и невольных, хотя, будучи первым русским мыслителем, пытающимся философски проговорить опыт церковной жизни, он, разумеется, стоит перед сложной задачей выработки языка, на котором возможно эту церковную реальность описать, поэтому зачастую его конструкции и объяснения воспринимаются как вполне произвольные измышления.

Одни полагают, что «суть интерпретации «соборности» как славянофилами, так и современными богословами одна, и сводится она к замалчиванию негативных для религии событий и приписыванию православию позитивной роли в различных сферах общественной жизни»<sup>85</sup>, другие считают, что Хомяков «не без искусства пользуется католическим оружием против протестантизма и протестантским против католичества»<sup>86</sup>. Часто Хомякова упрекают в идеализации православия и не случайно. Когда четким рациональным схемам противопоставляется «свободное единство в любви», то само собою напрашивается именование такого единства «идеалом». А когда при этом разъясняется, что в таком единстве достигается совершенное слияние входящих в него личностей при полном сохранении каждой из них своей индивидуальной неповторимости, и что это единство, живя собственной жизнью, будучи реально целостным субъектом, не подминает, тем не менее, под себя входящих в него людей, а напротив, - является способом их свободной самореализации, способом утверждения ими своего личного бытия, - возникает чувство, что «идеал» этот выстроен путем механической эклектики индивидуально-личного и интегрально-общностного начал.

Однако, речь идет не об эклектическом соединении и не о диалектическом единстве этих начал, и не об органическом синтезе даже различных противоположностей, выделяемых западным рационализмом, а из отмеченной уже разности первичного бытийного опыта, стоящего за словесными формулами. Православие иногда вынуждено говорить, исходя из западных дихотомий, но это является следствием навязанной терминологии, переходя же к более точному выражению своей веры, оно оставляет их в стороне.

---

<sup>85</sup> Православие и современность: философско-социологический анализ/отв. ред. Б.А.Лобовик - Киев, Наукова думка, 1988 - с.67

<sup>86</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение - с.191

Очень хорошо это видно в следующем, например, месте книги Хомякова «Церковь одна»: «Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинств; внутреннее же единство есть единство духа. Многие спаслись (например, некоторые мученики), не приобщившись ни к одному из таинств Церкви (даже и Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее Вере, Надежде и Любви; ибо не дела спасают, а Вера. Вера же не двойка, но едина - истинная и живая»<sup>87</sup>.

В последних словах здесь Хомяков касается темы католическо-протестантского спора об «оправдании делами» или «solo fide» (только верой). Ответ, который он дает, кажется похожим на протестантский: «не дела спасают, а только вера», но в действительности это упразднение самого вопроса: «Посему Вера одна, - продолжает он, - и когда спрашиваем: «может ли истинная вера спасти кроме дел?» (а именно так - радикально - ставят вопрос протестанты - А.А.), то делаем вопрос неразумный, или, лучше сказать, ничего не спрашиваем; ибо Вера истинная есть живая, творящая дела: она есть Вера в Христе и Христос в Вере»<sup>88</sup>.

То же самое можно сказать и по поводу дихотомии видимой и невидимой Церкви. Условно можно, конечно, выделять «видимую» и «невидимую» стороны в том, что происходит внутри Церкви, которая ведь по существу своему «есть божественная жизнь, открывающаяся в тварной»<sup>89</sup>, и даже необходимо поэтому в отдельных случаях выделять эти стороны для целей богословского или философского осмысления, но, как уточняет Булгаков, «невидимое» существует в видимом, заключено в него, с ним сращено в конкрет или символ (συμβολον). Противопоставление «невидимой Церкви» и видимого человеческого сообщества, которое, хотя и возникает по поводу внутренней Церкви и ради нее, но чуждо Церкви, разрушает этот символ, а вместе и упраздняет самую Церковь, как единство тварной и божественной жизни, трансцендируя Церковь в ноуменальную область, и тем опустошая феноменальную»<sup>90</sup>. О том же пишет и Н.Афанасьев: «Учение о видимой и невидимой Церкви является роковым соблазном богословской мысли»<sup>91</sup>, поскольку «рассечение тела Церкви есть разделение Христа»<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> Хомяков А.С. Церковь одна - М., Изд-е Братства св. равноап. кн. Владимира, 1991 - с.25

<sup>88</sup> Там же - с.26

<sup>89</sup> Булгаков С. прот. Православие - с.34

<sup>90</sup> Там же - с.41

<sup>91</sup> Афанасьев Н. прот. Церковь Духа Святого - с.286

<sup>92</sup> Там же - с.287

Очень часто и по вопросам вероучения, и по интересующим нас вопросам организации церковной жизни православие выглядит некой средней точкой зрения, не имеющей собственной оригинальной глубины, а просто «сглаживающей крайности» католичества и протестантизма. «В трехвековой полемике между католиками и протестантами весь запас аргументов против того и другого исповедания был исчерпан борющимися сторонами, и Хомяков, при всей изобретательности своего ума, ничего к содержанию этих аргументов прибавить не мог и должен был довольствоваться своеобразными приемами изложения», а именно «он не без искусства пользуется католическим оружием против протестантизма и протестантским против католичества», - пишет, к примеру, В.С.Соловьев<sup>93</sup>. В самом деле, как мы уже отмечали в первой главе, очень долгое время русское богословие обходилось этим нехитрым приемом, поскольку его вполне хватало для обеспечения охраны чистоты вероучения.

Однако, после реформ Петра весь XVIII век прожив в ориентации на Запад, в начале XIX века Россия и русская мысль вплотную задалась вопросом философской разработки своей национальной самобытности и встала перед необходимостью сформулировать собственную самостоятельную точку зрения на современные философские и богословские вопросы, дать по ним некое положительное учение в системе координат современной европейской мысли.

А.С.Хомяков является пионером на этом пути. Слова и выражения, которые использует Хомяков, может быть, и кажутся порою похожими на католические или протестантские формулировки, но смысл, стоящий за ними другой, и сами слова, по существу, говорят о другом: не о том, о чем спрашивают друг друга католики и протестанты. Когда Хомяков пишет, например: «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»<sup>94</sup>, то эту фразу можно было бы считать крайней формой протестантизма, скатывающегося уже к «либеральной теологии», которая, выхолащивая собственно религиозный смысл религии, как связи с Божеством, сводит все к личному переживанию. И действительно, - это место было отмечено цензором в числе других высказываний весьма смелых, нетрадиционных и сомнительных для тогдашнего клерикального официоза. А когда он в другом месте утверждает, что «мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не

---

<sup>93</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение - с.190 и сл.

<sup>94</sup> Хомяков А.С. Работы по богословию - с.43 и сл.

уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась у тебя мудрость»<sup>95</sup>, то это кажется на первый взгляд опровержением его же собственных вышеприведенных слов.

И тем не менее, никакого противоречия здесь нет, ибо если «Церковь не авторитет», то именно потому, что она - «есть откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви христиан, той любви, которая возводит их к Отцу через Его воплощенное Слово, Господа нашего Иисуса Христа»<sup>96</sup>. При раскрытии понятия церковной соборности Хомяков «исходит из внутреннего *опыта Церкви* (...) Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно *описывает*. В этом и сила его. *Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней*»<sup>97</sup>. Именно этим обстоятельством, - описанием явной для него реальности, - можно объяснить и своеобразие хомяковского богословия, оно исходит не из умственной комбинации понятий, а из неразложимой целостности события жизни в Церкви. Это относится к вопросам об оправдании делами или верой, о необходимости иерархии или о необходимости личной веры, о существовании первородного греха и т.д. Относится это в полной мере и к принципам организации церковной жизни.

Молитва каждого члена Церкви не то чтобы нужна всему целостному церковному организму, но она просто есть жизнь этого целостного организма, Тела Христова, которое в земном своем плане только и может существовать благодаря тому, что люди делают себя его органами, - каждый в своем уникальном служении, в несении своего Креста несет Крест Господень и совершает вселенское церковное служение. Однако при этом молитвы и служения отдельных людей, как членов Церкви, могут быть полезны и спасительны для них, могут подавать благодать Духа Святого, лишь будучи соборными, **церковными** действиями, то есть проявлением жизни Церкви, как единого организма. Даже частная молитва или какое либо личное благодеяние, - и даже если они совершаются в тайне, - могут и должны иметь характер церковного действия, совершаемого во внутреннем соборовании со всей полнотой церковного единства. «Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела, и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней; а если ты отказываешься от общения, ты сам

<sup>95</sup> Хомяков А.С. Церковь одна - с.11

<sup>96</sup> Хомяков А.С. Работы по богословию - с.172

<sup>97</sup> Флоровский Г. прот. Пути русского богословия - с.274

погибашь и не будешь уже членом Церкви», - фиксирует это обстоятельство Хомяков.<sup>98</sup>

С этих позиций понимается и епископское преемство, и особое служение священников и епископов в совершении таинств. В католичестве месса может быть отслужена священником в полном одиночестве и без целей причащения, в православии же это немыслимо. Смысл литургии - в причащении верующего народа, и служится она соборно - всем этим народом. Все действия, совершаемые в Церкви, богослужения, освящения, хиротонии, таинства, крестные ходы и т.д. - совершаются всецерковно и имеют источник своей действенности в целостной, соборной жизни Церкви. Или, как более афористично формулирует Хомяков, «семь таинств совершаются действительно не одним каким-нибудь лицом, достойным милости Божией, но всей Церковью в одном лице, хотя и недостойном»<sup>99</sup>. Фигура предстоятеля является центральной, но способность совершать литургию не принадлежит ей в виде личного ее магического свойства, дарованного в посвящении.

Заслуга Хомякова состоит в том, что он выдвинул на первый план в споре с западными вероисповеданиями понятие Церкви, и, более того, - сформулировал ту мысль, что «все запанные христианские общества суть ереси **против Церкви**, в противоположность неправославным обществам восточным, которые, неправильно толкуя и понимая разные другие догматы, выраженные в Символе, и тем, конечно, удаляясь от истинной Церкви, о сущности самой Церкви сохраняют, однако же, понятие правильное. Но важность правильного понятия о Церкви такова, что, между тем как ложный догмат, касающийся даже самых основных истин христианства, может ограничивать свое вредоносное влияние одним кругом понятий, к нему относящихся, оставляя всё прочее неповрежденно истинным, - ложное понятие о Церкви неминуемо ведет, хотя иногда и медленным, но неизбежным логическим процессом к ниспровержению всего христианского учения, лишая его всякого основания и всякой опоры»<sup>100</sup>.

Все это и объясняет встречающиеся у Хомякова резкие выпады, в адрес западных церквей. При этом следует, видимо не согласиться со словами Бердяева: «Хомяков (...) всегда говорил об идеальном православии и противопоставлял его реальному католичеству»<sup>101</sup>. Совершенно противоположное бердяевскому, хотя на наш взгляд тоже несколько неточное мнение об оценках Хомяковым католичества и

<sup>98</sup> Хомяков А.С. Церковь одна - с.31

<sup>99</sup> Там же - с.20

<sup>100</sup> Цит. по Данилевский Н.Я. Россия и Европа - с.200

<sup>101</sup> Бердяев Н.А. Русская идея// «Вопр.филос.», 1990, №1 - с.102



протестантизма высказывает С.С.Хоружий: «Эти суждения, нередко несправедливые и резкие до предела, разумней не относить вообще к реальности западного христианства (sic), оставив за ними лишь методологическую роль: они рисуют условную позицию заблуждения, по контрасту с которой ясней выступает истина Православия»<sup>102</sup>. Необходимая поправка состоит в следующем: Хомяков имеет в виду, действительно, *идеальное* православие, но противопоставляет его - *идеальному же* католичеству и протестантизму, западной **Идее**, как таковой, которая, хоть и не воплощена **до конца** в реальности западного христианства, но существенно эту реальность определяет.

Возвращаясь к историческим судьбам понятия «соборность» в русской философской мысли, нужно сразу сказать, что рецепция этого понятия оказалась достаточно сложным процессом и весьма показательным явлением здесь оказывается В.С.Соловьев. В отличие от тех русских, которые, перейдя в католичество, - как в омут головой, - непременно делались иезуитами, «да еще из самых подземных»<sup>103</sup>, Соловьев сумел, приняв католичество, остаться православным и, может быть, воссоединил в своей душе так мучивший его раскол церквей.

Однако, даже если он и восстановил гармонию исповеданий в своей душе, то в тех проектах воссоединения церквей, которые он развивал в 80-е годы XIX века, очевидно, было больше католичества, чем православия. Хотя бы потому, что он фактически понимает **воссоединение как присоединение** Восточной церкви к Вселенскому телу католицизма. В интересах нашей темы нас как раз и интересует тот **образ единства**, который рисуется Соловьеву в его мечтах, и соотношение этого образа с принципами православной соборности.

Во-первых, следует сказать, что церковное воссоединение является для него одним из внешних выражений и высшим пунктом соединения всех людей в единый организм Богочеловечества. Обосновывая же необходимость и возможность церковного воссоединения, Соловьев особенно настаивает на том, что «более или менее противоречивые католической истине (какой знаменательный оборот! - А.А.) мнения наших восточных богословов обыкновенно не объявляются ими самими и не принимаются верными, как *обязательные и непогрешимые догматы*»<sup>104</sup>. Разворачиванию этой мысли посвящена, собственно, вся статья «Православна ли Восточная церковь?», которую мы только что

<sup>102</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии - СПб., Алетейя, 1994 - с.24 и сл.

<sup>103</sup> Как о том пишет Ф.М.Достоевский в романе Идиот: Собр. соч. в 12 т., Т.7 - М., Правда, 1982 - сс.238 и сл. Кстати сказать, статью одного такого «русского иезуита» Ивана Гагарина мы уже цитировали, и называлась она вполне в духе отмечаемой Достоевским «страстности»: «Будет ли Россия католической?»

<sup>104</sup> Соловьев В.С. Православна ли Восточная церковь?, Краткий ответ// Собр. соч. Т.11 - с.382

процитировали, так же как и «Краткий ответ» на возражения, ею вызванные.<sup>105</sup>

Доказав, что Восточная церковь имеет право называться православной, то есть, что она ни в чем не противоречит римокатоличеству, как вселенской истине, Соловьев переходит<sup>106</sup> (мы имеем в виду логику мысли, а не ее выработку) к тому, что «для всеобщей или католической церкви должно существовать общее, или интернациональное священство, централизованное и объединенное в лице общего Отца всех народов, Верховного Первосвященника»<sup>107</sup>. Мало того, что для русского читателя (да и вообще в XX веке) упоминание «Отца всех народов» имеет несколько жутковатую коннотацию, окрашивающую всю соловьевскую утопия в совершенно определенный цвет, но, даже отвлекаясь от этих исторических перспектив, - когда с большой буквы пишут «Отец всех народов», то это должно понимать в смысле «Отче наш» и никак иначе, а «Верховный Первосвященник» - тоже с больших букв - для человека, знакомого с Новым Заветом, с Посланием к евреям в частности, должно было бы означать только Христа (см. Евр. 2:17; 4:14-15; 5:1-10; 7:1-28; 8:1-6; 9:11-12)

Однако, как можно догадаться, Соловьев имеет в виду римского первосвященника, как фигуру необходимую для собирания христиан во всемирное единство, поскольку - вспомним - «лишь монархическое строение видимой церкви преодолевает пространство и время в земном ее существовании»<sup>108</sup>. Монархическая власть папы римского в церкви рассматривается, конечно же, как временное, но совершенно необходимое явление, вызванное тем, что, «будучи Телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения)»<sup>109</sup>.

Проследивая далее логику Соловьева, отметим, что Вселенской Церкви, для внешнего выражения Богочеловечества ему недостаточно, с его точки зрения, необходима еще и вселенски единая множественность национальных государств. Единая в своем подчинении Вселенской Церкви и лично Верховному Первосвященнику, поскольку, «прежде чем объединиться в свободе, нужно объединиться в послушании. Чтобы возвыситься до вселенского братства, нации, государства и властители

---

<sup>105</sup> см. там же сс.383; 388

<sup>106</sup> Забыв, однако, задаться вопросом, «католична ли Западная церковь?»...

<sup>107</sup> Соловьев В.С. Русская идея// Там же - с.112

<sup>108</sup> Карсавин Л.П. Католичество - с.45

<sup>109</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни// Собр. соч. Т.3 - с.381. Эти слова содержат, фактически хулу на Духа Святого, которым живет Церковь, которым она освящается

должны подчиниться сначала вселенскому сыновству, призвав моральный авторитет общего Отца»<sup>110</sup>, но, все-таки, необходима множественность, как выражение национальных «самобытностей».

По поводу цитируемой работы «Русская идея» в славных своими правыми взглядами «Московских ведомостях» 30 сентября 1888 года появилась анонимная статья, в которой говорилось: «Идея» г. Соловьева удивительно проста, ясна и изящна. Вот ее кощунственная сущность: Россия должна осуществить на земле царство Св. Троицы: роль *Отца* должен принять на себя папа Римский, как представитель прошлого, роль *Сына* - русский царь или вообще государственная власть, как представительница настоящего, и, наконец, роль *Духа Святого* выпадает на долю «Пророков», то есть на долю г. Соловьева и ему подобных, как представителей будущего»<sup>111</sup>. За исключением некоторых третьестепенных подробностей, теократическая мечта Соловьева передана достаточно верно.

По поводу церковных различий и перспектив сближения было достаточно уже сказано в свое время, рассмотрим теперь, как рисуется Соловьеву всемирная история, в качестве объединительного процесса, и как он видит будущее объединение народов во всемирную теократию. В этом вопросе он прояснил свои взгляды в полемике с книгой Н.Я.Данилевского «Россия и Европа» и с выступившим на ее защиту Н.Н.Страховым. Вступая в спор, Соловьев пишет: «Если в самом деле культурно-исторические типы суть живые и деятельные (а следовательно, в некоторой степени и сознательные) органы человечества, как единого духовно-физического организма (о чем Данилевский пишет в книге<sup>112</sup> - А.А.), то понятия «общечеловеческого» и «всечеловеческого» получают, по отношению к частным группам, такое же положительное и существенное значение, которое прямо противоречит основному воззрению Данилевского на коренную самостоятельность и необходимое обособление культурно-исторических типов»<sup>113</sup>

Различия позиций Соловьева и Данилевского в том, что касается единства человечества достаточно существенны, хотя кроются подчас всего лишь в терминологических тонкостях. Так, например, основываясь на положении Данилевского о культурных типах, как о живых, деятельных и сознательных органах человечества, наличие какового положения мы без труда смогли обнаружить у самого Данилевского, Соловьев делает выводы, противоречащие некоему «основному воззрению Данилевского

<sup>110</sup> Соловьев В.С. Русская идея - с.113

<sup>111</sup> Цит. по Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854-1891 - СПб., Пушкинский фонд, 1993 - с.405

<sup>112</sup> см. напр. Данилевский Н.Я. Указ. соч. - с.125

<sup>113</sup> Соловьев В.С. Россия и Европа// Собр. соч. Т.5 - с.131

на коренную самостоятельность и необходимое обособление культурно-исторических типов.

Большое значение имеют здесь понятия «общечеловеческого» и «всечеловеческого». Соловьев употребляет их «через запятую», как синонимы, тогда как Данилевский не только различает их, но и в каком-то смысле противопоставляет<sup>114</sup>: он отклоняет первое и решительно настаивает на втором, на «всечеловеческом», как единственно плодотворном. Что показательно, несколько раньше приведя указанное только что место книги Данилевского, Соловьев остается совершенно глух к нему, он лишь зацепляется глазом за слова «род», «вид», фантазирует себе некий примитивный родо-видовой подход, инкриминирует свою фантазию Данилевскому, и говорит, что такой взгляд совершенно недопустим, что «человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а как *целое к частям*, как реальный живой организм к своим органам и членам»<sup>115</sup>.

Суть этих тонких различий обнаруживается, когда Соловьев пишет: «Если всякая частная группа, национальная или племенная, есть лишь орган (орудие) человечества (Разница между этими синонимично употребляемыми Соловьевым понятиями не нуждаются в пояснении. Такое употребление проливает свет на соловьевское понимание «органа», тем более что он сам ниже делает однозначный выбор, исключая вероятность случайной обмолвки - А.А.), то наши обязанности к народу или племени, т.е. к **орудию** (авторское выделение - А.А.), существенно обусловлены высшими обязанностями по отношению к тому, для чего это орудие должно служить»<sup>116</sup>.

В этом и состоит, собственно, позиция Соловьева: всё должно служить единству, и только в этом служении единству, в своей *орудийности* более того, тот или иной момент этого единства обретает свою действительность. Напротив, возражающий Соловьеву Н.Н.Страхов настаивает, что «какую бы тесную связь между органами мы ни предполагали, но прежде всего сами органы должны быть налицо; какое бы соподчинение жизненных явлений мы ни воображали, но прежде всего должно быть дано разнообразие, которое подчиняется единству»<sup>117</sup>, иначе говоря, для того, чтобы единство было живым, нужна по большому счету - любовь, предполагающая, что она объединяет **личности**, то есть то, что обладает «лица необщим выраженьем», а не безличные моменты, конституирующие свое существование лишь в единстве.

<sup>114</sup> см. Данилевский Н.Я. Указ соч. - с.122 и сл.

<sup>115</sup> Соловьев В.С. Россия и Европа - с.127-131

<sup>116</sup> Там же - с.131

<sup>117</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство// в кн. Данилевский Н.Я. Указ. соч. - с.517

Соловьев, видимо, имеет в виду, что как раз **любовь** первична, первично именно единство (в Богочеловечестве, в конечном счете), и сама эта мысль замечательна по своей глубине, плохо только, что у Соловьева она обнаруживает тенденцию к *обезличиванию* субъектов единства. Тенденцию настолько сильную, что С.С.Хоружий считает возможным видеть здесь именно крайние формы: «В метафизике Соловьева человека, допустимо сказать, нет вообще, ему не находится места в спекулятивной онтологии, так и не преодолевшей «отвлеченных начал»<sup>118</sup>. Указанная тенденция присутствует во всем творчестве Владимира Сергеевича, выражаясь в сентенциях вроде: «Субъектом исторического развития является человечество, как действительный, хотя и собирательный организм»<sup>119</sup>. «Собирательность» ведь, как раз и характеризует то положение дел, когда искомое качество, не будучи присуще индивидам и частям порознь, является их «совместной собственностью», относясь лишь ко всей полноте их совокупности. Этим *собирательность* и отличается от **соборности**.

«Соловьев, мечтая об общечеловеческом единстве, принимает единство понятия за единство предмета, а однородность стихии за ее внутреннюю связь»<sup>120</sup>, - писал Страхов и в главном был прав. Хотя Соловьев мог написать порою, что «как истинное единство языков есть не *одноязычие*, а *всеязычие*, то есть общность и понятность, взаимопроникновение всех языков с сохранением особенностей каждого, так и истинное единство народов есть не однородность, а всенародность, то есть взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого»<sup>121</sup>, или что «действительный субъект (...) есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным или обществом*»<sup>122</sup>, все-таки для него очень часто идеал всемирного человечества начинал закрывать все иные возможные личности, все-таки курсивом - «человек *собирательный*».

У Соловьева, хоть он и признал существование культурно-исторических типов по Данилевскому, указав, правда, что его лично больше заботит дилемма Востока и Запада (христианских), а также тема преемственности истории в противовес дифференцирующему, дискретному подходу,<sup>123</sup> хоть он и чувствовал реальное существование

<sup>118</sup> Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия// «Вопр.филос.», 1991, №5 - с.45

<sup>119</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Собр. соч. Т.3 - с.232 и сл.

<sup>120</sup> Цит. по Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап.А.Григорьев, Н.Я.Данилевский, Н.Н.Страхов/ Философская культурология второй половины XIX века - М., Изд-во МГУ, 1992 - с.135

<sup>121</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра// Собр.соч. Т.8 - с.465

<sup>122</sup> Там же - с.448

<sup>123</sup> Соловьев В.С. Ответ Данилевскому// Собр.соч. Т.4 - с.195

феномена личности у наций и племен, все-таки, в **конечном счете**, для него между маленьким «я» человека и большим «Я» всечеловеческого организма промежуточных «я» **нет**. Все, что остается Соловьеву, это преодолеть односторонний индивидуализм и односторонний коллективизм попыткой синтеза, говоря о «совместности и нераздельности» единичного человека и собирательного человечества. При этом, несмотря на «совместность и нераздельность», а, может быть, именно благодаря им, всечеловеческая личность имеет обыкновение подчинять себе и поглощать личность единичную.

*«Целое первее своих частей и предполагается ими*, - пишет Соловьев в работе «Идея человечества у Августа Конта» за два года до смерти, - эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка - единичное лицо, линия - семейство, площадь - народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело - раса, но вполне действительное, физическое тело - только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, - отдельно взятые они лишь абстракции»<sup>124</sup>. При этом единичный человек, все-таки, как-никак, обладает душой и физическим телом, обладает живой личностью, и отрицать это было бы слишком смело, хотя *социологически* он представляет собою точку, то есть, по определению Евклида, - нечто имеющее место, но не имеющее протяженности. Именно поэтому «по связи с целым один человек - эта социологическая точка - может иметь гораздо больше значения, чем многие семьи, народы и даже расы, - как подобное бывает и с точкою геометрическою: центр шара - единичная точка - гораздо важнее не только всех других точек в этом шаре, но и всех линий»<sup>125</sup>. Семья же, народ, церковь и т.д., взятые и как «мистические сущности», и в качестве человеческих, зримых сообществ, представляют собою «чистые абстракции», реальные лишь в рамках целого. Существует лишь *единичная* человеческая личность (как допущение) и (как несомненная данность) личность «Великого Существа», придуманного О.Контом. Приведенные только что слова раскрывают метафизическую и историософскую **базу** той теократической мечты, которая была высказана за 10 лет до того в «Русской идее» и других работах того периода.

Однако при всем сходстве и даже генетической связи позиции Соловьева в период его теократических мечтаний с учением католицизма о главенстве папы в Церкви, коренная его интуиция и интенция берет свое начало, все-таки, в другом. И это другое начало, как это ни покажется

---

<sup>124</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта// Собр.соч. Т.9 - с.180

<sup>125</sup> Там же и сл.

странным, - русская старина, православная русская церковность и общественность. Странным это может показаться в виду многочисленных резких высказываний Соловьева в адрес славянофилов и по поводу их идей «русского своеобразия», а также работ, специально посвященных «Славянофильству и его вырождению» и «Славянскому вопросу». Однако, несмотря на негативную оценку Соловьевым «русской самобытности», которая зачастую рисуется им - в полемическом задоре - как дикость и варварство и неотесанное самодурство, в его учении о теократии отчетливо прослеживаются черты той «симфонии властей», которая долгое время вдохновляла и византийскую, и русскую общественную мысль. «Великая паче иных, иже в человецех есть дара Божия (...) священство же и царство», причем «ничтоже тако бывает поспешение царству (...) якоже Святительская честь», как мы уже разбирали выше. Особенность выражения Соловьевым этих мыслей состоит в том, что в современной ему России Церковь оказалась не просто подчинена государству, но прямо **включена** в него на правах департамента.

Исходной темой и интенцией Соловьева в данном случае является восстановление Церкви, как духовной основы жизни общества, во всей полноте ее смысла и значения, восстановление нормального, неизвращенного строя общества. Не обмирщение Церкви путем возведения ее в ранг высшей власти - законодательной, исполнительной и судебной - является для него заветным идеалом (как у католиков), а оцерковление общества и государства, основывание их не на позитивистских «отвлеченных началах», не на утилитарных соображениях удобства и целесообразности, а на целесообразности иного, высшего порядка, предполагающей осмысление всех общественно-политических, правовых и моральных установлений в перспективе эсхатологической, провиденциальной и космологической даже, а в конечном счете - *sub specie* домостроительства человеческого спасения.

Н.А.Бердяев в одной из своих работ приводит цитату из И.Киреевского и отмечает по ее поводу, что «славянофилы искали в истории, в обществе и культуре ту же духовную целостность, которую находили в душе. Они хотели открыть оригинальный тип культуры и общественного строя на духовной почве православия»<sup>126</sup> Можно, видимо, с полным правом отнести эти слова и к В.С.Соловьеву - при всех его католических и западнических симпатиях, ибо не изолированная самодостаточность различных сфер человеческой жизни (религиозной, хозяйственной политической, художественной и т.д.) и не политическая руководящая роль Церкви чаемы им, а духовная целостность всего -

<sup>126</sup> Бердяев Н.А. Русская идея - с.99

частного и общественного - существования человека, чтобы каждый акт этого существования восходил к конечному смыслу бытия и реальной соотнесенности человеческой жизни с Божественной вечностью. А реальность такой соотнесенности как раз и обеспечивается Церковью, которая именно в силу этого играет ведущую роль в соловьевской утопии.

Следует сказать, что фактически **вдохновляет** Соловьева именно идея соборности, чувствуемая им как идеал единства в любви к общим абсолютным ценностям, присутствующая в его построениях как их трансцендентальная предпосылка, но в своей реальности им отрицаемая. В этом смысле фигура Соловьева сравнима с фигурой Петра I: оба пытаются свои душевные стремления облечь в чужеродную для этих стремлений форму, борясь с тем, чему обязаны своей силой.

Для нас весьма важен тот факт, что освоение русской философией идеи соборности, идущей вразрез с «отвлеченными началами» западной метафизики и социальной философии, происходит на западном же философском языке, в западной логике мысли, изнутри ими подрываясь. С не меньшим, правда, основанием можно сказать, что, наоборот, интуиция соборности, ведущая Соловьева, изнутри подтачивает и дискредитирует западный язык мысли, провоцируя его на неуместность. Огромное значение философии Соловьева для развития русской философии обусловлено именно этим своеобразием его мышления - конфликтом разнородных первоначал в рамках живой целостности мировоззрения.

Эта внутренняя конфликтность выразилась и в признании за Церковью социальных задач, социально преобразующей, направляющей и едва ли не политической роли. При этом внешние формы церковной жизни экстраполируются на общественную и государственную жизнь, что, собственно, и означает **теократию**. Начиная с Соловьева в русской религиозной мысли отчетливо прослеживается тенденция перенесения религиозного идеала в историческую перспективу, в пространство земного бытия происходит, идея «Царства Небесного» в определенном смысле подменяется идеей «царства Божиего на земле». Первоначальный импульс в этом процессе задан теми русскими демократами, для которых «смысл Христова учения открыт философским движением прошлого (т.е. XVIII - А.А.) века»<sup>127</sup>, а дальнейшую разработку эта тенденция получает в религиозно-философской мысли конца XIX века. И если для В.С.Соловьева логическое ударение делается, все-таки, на слове «Божие», то в дальнейшем оно переносится в конец фразы: «**на земле**».

---

<sup>127</sup> Из письма Белинского Гоголю, цит. по Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество - М., Русская книга, 1992 - с.154. Дальнейшие ссылки на этот источник просто: Героизм и подвижничество



В результате соловьевская утопия, а тем более - наследующие ей поиски «царства Божиего *на земле*», подменяют благодатную церковную **соборность** общественно-органическим *холизмом*, в перспективе переходящем в тоталитарность. Перенесение внешних форм церковной жизни в мирскую систему координат, при котором совершенно выхолащивается сакральное их значение, собственно говоря, и называется *профанацией* - в исходном смысле этого слова. А в данном случае этот процесс оказывается осложнен тем еще обстоятельством, что о принципах и истоках церковной соборной общественной жизни Соловьев имел явно худшее представление, чем, скажем А.С.Хомяков.

Мировоззрение Соловьева и его философский тезаурус, его манера видеть вещи и излагать мысли были в большой степени сформированы в тот период его жизни, когда он, по собственному выражению, «резал пиявок», чем имели под собою личный глубокий опыт церковной жизни. Мировоззренческие ориентиры со временем поменялись: от естественнонаучного нигилизма к мистическому идеалу Богочеловечества, но **язык мысли** в основе своей остался прежним, накладывая всегда отпечаток *органицизма* на чувствование Соловьевым духовных вещей, что, кстати сказать, заставляет А.Ф.Лосева, крупнейшего исследователя его творчества, восклицать порой: «Это уже не классика философии, но философия вполне натуралистическая»<sup>128</sup>. Поэтому-то Соловьеву даже и в 1898 году были гораздо ближе «прозрения» О.Конта о «Великом Существо», чем хомяковская «феноменология Церкви».

---

<sup>128</sup> Лосев А. Владимир Соловьев и его время - И., Прогресс, 1990 - с.392

## §2 ПРИЧИНЫ И ХАРАКТЕР ИСКАЖЕНИЯ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ РОССИИ РУБЕЖА XIX-XX ВЕКОВ

Еще одним, не менее ярким и своеобразным чем В.С.Соловьев, мыслителем, вольно или невольно заложившим основания подмены церковной идеи соборности идеями соборности натуральной, является Н.Ф.Федоров. Труды этого мыслителя ставят исследователя в нелегкое положение: они настойчиво требуют - по самой своей идее - четко определенного отношения к себе, почти исключая возможность беспристрастного подхода и индифферентного отношения, и в то же время - опять-таки, в силу своеобразия этой основной идеи - не позволяют отнестись к себе однозначно. Вообще, остается проблемой даже идентификация федоровских писаний: философия ли это, или богословие, или «богодействие», как выражаются некоторые исследователи его творчества, научная ли это фантастика, или ненаучная утопия, пророчество или агитация. Последнее, может быть, наиболее точно передает, как **сам** Федоров оценивал то, чем занимался, но собственное мнение автора не может служить последней точкой в размышлениях о том, чем его деятельность является в действительности, - скорее, это может служить *исходной* точкой таких размышлений. А помимо совершенной неординарности этих писаний и их автора, еще одно обстоятельство делает насущным их осмысление: широкое и глубокое влияние, которое Федоров оказал на современников и своею личностью, и своими трудами.

Идеи Федорова претендуют быть призывом и непосредственным руководством к действию и вне этой претензии адекватно поняты быть не могут: рассмотренные как умозрительные построения, они теряют собственный смысл, который заключается в том, чтобы **целиком** захватывать человека, делаться руководящим принципом его жизни, не ограничиваясь только интеллектуальной сферой. В этом случае, как нигде, напрашивается личности автора и его учения, именно в этом случае особенно недопустимое.

Как раз в случае Федорова, вследствие заложенной в учении необходимости объединения в едином великом деле всех людей, невзирая на различия их религиозных убеждений и метафизических позиций, недопустимо непосредственно переносить какие бы то ни было личные черты автора на его проект. Перед лицом федоровского призыва никакие «подробности», не затрагивающие его сути, не имеют значения, и сам Федоров показывает в этом пример. По его писаниям трудно заключить, верил ли он во что-нибудь, кроме сыновнего долга: личные убеждения Федорова доносят нам не они, а воспоминания современников. В учении

же все поверяется проектом «общего дела», взгляды всех философов, всех религий, данные всех наук, достижения искусства, народные обычаи и т.д. приветствуются, если работают на него, и отвергаются, если противоречат или мешают - *самостоятельного* значения и смысла ничто из этого не имеет. Все относительно, кроме «общего дела», все может быть существенно лишь в отношении к нему, поэтому сотворен ли мир Богом, или он был вечно, от Адама произошел человек или от обезьяны, *все равно* он должен управлять природой и воскресить предков. Все это ставит Федорова вне и религии, и науки, и вообще вне любых общественно закрепленных форм мысли и действия.

Пытаясь же понять **корни** федоровского учения, нельзя не видеть, что оно «до мозга костей» русское, что питается оно, прежде всего, теми идеями, которые вошли в русскую жизнь через православие. Вместе с тем, на наш взгляд, также невозможно понять смысл этой фигуры и в отрыве от духовной эволюции Запада в Новое Время, которая не сводится у философскому развитию, но закрепляется именно в нем. Уникальность Федоровского учения состоит в том, что оно сращивает воедино русскую патриархальность, родовую общинность и западный субъективизм, доводя до крайности то и другое, создавая некий мегаобщинный супрагуманизм, научно-религиозную этику общинного сверхчеловечества.

Западный принцип человекобожия, два века до этого процветавший в новоевропейской философии, пройдя путь от cogito Декарта до Ъ bermensch'a Ницше, буквализируется у Федорова до невероятности: человек, в зачатке уже имеющий «образ и подобие Божие», должен прямо стать Богом: бессмертным, всеведущим, всемогущим, всеблагим и даже вездесущим в некотором приближении. Причем речь идет не об «обожении» на путях «внутреннего делания», «умной молитвы» и т.п., а о самообоожествлении через внешнюю деятельность освоения и преобразования мира - не богочеловеческий процесс, а именно человекобожеский. Но на этом параллель с Ницше пока кончается, ибо также до невероятия, до вселенскости разрастается у Федорова и патриархальная община, охватывая собою всю вселенную (вернее, - *делая* мертвое мировое пространство *вселенной - населенной - ойкуменой*), объединяя в себе все народы и все поколения, когда либо жившие, становясь, таким образом, космическим организмом.

Федоров, - и вопреки, и благодаря своей совершенной исключительности, - совершенным образом воплотил в себе целую эпоху русского духа. Эта эпоха уже усвоила и переварила Запад, избавившись от враждебности к «латинству» и «немецине», и от слепого подражания ему, - не уйдя, правда, от внутренней к нему оппозиции. Холодное западное

эгоистическое человекобожество сменяется здесь неким общинным по своей сути пафосом «общего дела» самообожествления: с тою же претензией на всемирно-преобразующий характер своей деятельности, что и на Западе, но только помноженный на чисто русское беззаветно-жертвенное самоотречение - восхитительное и страшное, как и многое русское. Речь здесь идет не просто о влиянии Запада или даже о синтезе русского и западного начал, настолько органично вписывается в развитие русской мысли все, что происходило на рубеже веков.

Учение Федорова представляет собою саму суть этой эпохи, высказанную на нейтральном по отношению к сферам «чистой» мысли, на «неученом» русском языке, и в силу этого, - наиболее выпукло. В свете этого проясняется подоплека неоднозначности как общего отношения к Федорову со стороны современников, так и индивидуальных оценок его учения (Достоевским, Толстым, Соловьевым, Флоровским и т.д.). Подоплека здесь та, что, в качестве выразителя духа времени, Федоров неоспоримо велик, его идеи задевают центральный нерв времени, но и наступающие времена могут не только очаровывать, но и настораживать мыслящих людей. А поскольку, как выясняется, эпоха, о которой идет речь, вбирает в себя и наше время, проясняется также и подлинная причина сегодняшней неспособности сформировать четко определенное отношение к идеям Федорова. Мы именно поэтому не можем отделаться от некой странной завроженности его идеями при инстинктивном отшатывании от них, - они совершенным образом выражают наши слишком существенные чаяния. В учении Федорова с неумолимой ясностью проговариваются прямые следствия из основополагающего принципа нашей эпохи, по которому человек есть мера всего и господин сущего.

Эти следствия таковы, что, во-первых, **нам необходимо спастись**, причем кардинальным образом, то есть устранить смерть и достичь бессмертия не иллюзорного, а бессмертия: в физическом теле и с сохранением собственного «я»; и наше бессмертие не просто нужно нам и не только нам нужно, но и весь порядок мироздания обязан быть устроен так, чтобы наше спасение было возможно. Только присутствие в мире Вселенского человека, который, синтезируя в себе библейско-каббалистического Адама Кадмона и индийского Пурушу, является неким self-made-God, гарантирует миру стабильность существования.

И во-вторых, **Бог нас не спасет**, спасение людей достижимо лишь действиями самих людей. Можно считать, что, делая себя полновластными хозяевами мира, мы исполняем волю Бога и усваиваем

божественную благодать (как интерпретирует Федорова С.Семенова<sup>129</sup>), но можно и не прибегать к такой терминологии и истолковывать деятельность человека вполне натуралистично. Вся структура деятельности целиком уместается в рамки этого материального мира и его законов, в принципе не нуждаясь в дополнительной поддержке или легитимации со стороны высших сил, чье существование вообще - предмет личного вкуса.

Первый свой постулат Федоров пытается втолковать атеистам и материалистам, с предельной ясностью обнажая бессмысленность мира и тщеты всякой деятельности на фоне неустранимой смерти, - мысль, выливающаяся у Камю, например, в понятие «абсурдности существования», у Унамуно - в «трагическое чувство жизни» и т.д., мысль, проходящая через весь XX век. Второй свой постулат Федоров настойчиво втолковывает верующим людям, упирая на недопустимость пассивного ожидания, на необходимость «совершеннолетия в вере», которое предполагает решение своих проблем своими силами. Но для него самого эти два постулата неразрывны и означают, собственно говоря, нечто третье, что и было исходным пунктом для самого Федорова, - люди должны стать единой семьей (вернее - понять, что они единая семья) из всех живущих и когда либо живших: только братство всех живущих может быть основой достижения бессмертия - через регуляцию природы соединенным человечеством, и только при условии воскрешения всех умерших отцов бессмертию есть оправдание.

В лице Федорова парадоксальным образом смешались не только крайности Востока и Запада, но и начала и концы истории. Безусловно, в главных своих моментах вдохновленное христианством (идеал любви и единства всех людей безо всякого исключения, центральная идея **телесного** восстановления к новой жизни, незнакомая другим религиям<sup>130</sup>), которое, как ни посмотри, все-таки высшая форма религиозного сознания, учение Федорова, тем не менее, возрождает в себе понимание религии как культа предков, то есть одну из низших и примитивнейших форм религиозности. Идеал соборности, имеющий свой исток в церковной жизни, в христианском идеале любви, находит у Федорова свое оформление в родовом чувстве - в низкой и доисторической форме связи общности.

---

<sup>129</sup> см. Семенова С. Вера, пришедшая в «разум истины»// Путь: Международный философский журнал, 1992, №2

<sup>130</sup> В исламе эта идея присутствует, но, будучи перенята у христианства, не связана там с целостностью всего учения. Была эта идея в Египте и Месопотамии, но именно в качестве приготовления и преобразования христианства.

Противоречивость личности Федорова и его исходных посылок неизбежно ведут и к противоречивости той картины обобществившегося человечества, которую он рисует. Ибо он, ненавидя половую любовь и акт деторождения, базирует, тем не менее, единство человечества именно на кровнородственных связях, на отношении отец - сын. Вместо церковного идеала соборности, который предполагает целостность, неущербность всякой общности людей, независимо от ее размеров, лишь бы она была внутренне связана общностью Веры (в широком, может быть, смысле) и структурировалась изнутри властью неэкзальтированной любви, которая, собственно, и есть единство, - вместо этого Федоров знает только одну общность, только одну целостность - всечеловеческого муравейника, связанного восходящими и нисходящими родственными связями в одну семью, при этом всякий момент обособления есть предательство цельности и ее смерть. На тех же позициях стоит и Соловьев с его разобранной выше концепцией Великого Существа и всемирной теократии.

В отличие от понятия соборности, раскрытого Хомяковым, и предполагающего единство в свободе, более того - саму свободу, понимание которой труднодоступно, правда, для внешнего взгляда, каким является западный, федоровские построения **принципиально** исключают свободу. Свободы не существует для нас сейчас, ибо мы обязаны воскресить предков, взяв в свои руки бразды правления природой, и мы **неизбежно** сделаем это, потому что иначе должен был бы быть Страшный Суд с концом света. А это недопустимо, следовательно невозможно. Законы разума даны, и спастись нам необходимо, а возможности наши растут в бесконечную перспективу, и **нет** у человека иного выхода, кроме как реализовывать проект Федорова.

А когда свобода отсутствует в начале, то ее не может быть и в конце. Нет ее и в идеале космического человечества Н.Ф.Федорова, поскольку содержанием этого «царства разума» является родовая жизнь, которая растворяет в себе без остатка личность человека, понимая ее не как тайну, а как узел в сетке родственных связей. «И в воскрешенном мире его интересует не столько полнота *лиц*, сколько именно полнота *поколений*, - осуществленная или восстановленная *целость рода*. Учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито. Индивид остается и должен быть только *органом рода*»<sup>131</sup>. Учение Федорова знает лишь некую сверхличную свободу общинно-родового человечества. В нем сказывается в весьма явственной форме то замутнение идеи соборности, которое

---

<sup>131</sup> Флоровский Г. прот. Пути русского богословия - с.325

постепенно нарастает в русской мысли и жизни, проходя ряд последовательных форм, которые мы стараемся проследить.

Один из этапов этого процесса часто фиксируется примерно таким образом: «марксистской россижкой подхвачена «русская идея», состоящая в мессианстве и универсализме, но монистически и догматически сведена до уродливых форм. Революция, о которой всегда мечтала русская интеллигенция (мечтали-то о том, чтобы не было **бедных** и о духовной свободе - А.А.), оказалась для нее концом, и российским интеллект, превратив марксизм в свод лозунгов, сыграл в это не последнюю роль»<sup>132</sup>.

Заговаривая на тему социалистических интерпретаций соборности, следует сказать несколько слов о феномене русской общины. Как бы ни было затемнено в ней соборное начало, но определяющие черты его видны в ней достаточно хорошо. Как пишет Огарев, в основе общинного землевладения «лежат две системы обработки: система сосредоточенной собственности, потому что община есть большой землевладелец, и системы дробной собственности, потому что каждый крестьянин есть дробный собственник, и обе системы сливаются в одну свободную общину»<sup>133</sup>. Здесь в ясной форме выражается своеобразие именно **соборной общности**, которая, являясь сама коллективной личностью, не уничтожает и не умаляет при этом индивидуальных личностей, ее составляющих, которая, обладая собственной внутренней логикой и структурой, не ущемляет, тем не менее, личной свободы каждого своего члена, а является основанием этой свободы.

Кроме того, «есть одна характерная черта у русской «земледельческой общины», которая служит источником ее слабости и неблагоприятна для нее во всех отношениях, - по мнению К.Маркса. - Это - ее изолированность, отсутствие связи между жизнью одной общины и жизнью других, этот **локализованный микрокосм** (...), который повсюду, где он встречается, воздвиг над общинами более или менее централизованный деспотизм»<sup>134</sup>. Маркс, безусловно, прав, но прав внешним образом, ибо отмеченная изолированность общин в их собственных глазах есть просто следствие того факта, что община является не абстрактным, а действительным субъектом, что она «кафолична» и обладает внутренней полнотой, не нуждающейся во внешнем дополнении, что она есть личность, а «централизованный деспотизм» - это не есть еще свидетельство ее слабости или неблагоприятный фактор.

<sup>132</sup> Семочкина М.Б. Восхождение к Смысло-Образу России: историософия Н.Бердяева и марксизм// Марксизм и Россия: сб. ст. - М., 1990 - с.204

<sup>133</sup> Огарев Н.П. Избр. Социально-политические и философские произведения, Т.1 - М., 1952 - с.169

<sup>134</sup> Маркс К. Наброски ответа на письмо В.И.Засулич//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.19 - с.405

Маркс способен иногда признать, что «**дуализм**, свойственный строю земледельческой общины, может служить для нее источником большой жизненной силы», а в другом месте заметить по этому поводу: «Общинная собственность, парцеллярная обработка земли - это сочетание, полезное в эпохи более отдаленные, становится опасным в наше время»<sup>135</sup>, но и в том, и другом случае русская общинность для него остается лишь историческим атавизмом и политэкономическим казусом, который может быть полезен, а может осложнить все дело - дело, которое спроектировано, исходя из **других** реалий в рамках западного мироотношения. Как бы там ни было, - с точки зрения Маркса, «чтобы спасти русскую общину, нужна русская революция»<sup>136</sup>.

Таким образом, даже у основоположников марксизма русская община *так, как она есть* не встречала понимания. Речь идет о принципиальном понимании ее основы и смысла существования: начать хотя бы с того, что движение истории в теории Маркса анализируется с точки зрения развития производительных сил, и критерием этого развития является форма собственности на средства производства, тогда как русское сознание не связывает прогресс, *если он возможен, и если о нем вообще говорится*, с развитием внешних форм жизни, а роль активного воздействия общественного сознания на базисный производственный процесс достаточно пояснена в последних работах Ф.Энгельса. Поэтому, как отмечает тот же Энгельс, «русская община просуществовала сотни лет, и внутри нее ни разу не возникло стимула выработать из самой себя высшей формы общественной собственности»<sup>137</sup>.

Притом следует еще раз отметить, что, если Маркс отнюдь не преподносил свой «исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе» как «историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются»<sup>138</sup>, то его последователи в России не отличались подобной широтой взглядов. Проявив и неоднократно гибкость **политическую**, русские революционеры по отношению к цели и средствам самой социальной революции остались неколебимы. Если бы большевиков интересовала Россия, то естественно было бы предположить, что в ней именно крестьянство должно служить опорой и ориентиром всех преобразований, - хотя бы в силу количественного преобладания, или - более глубоко - как

---

<sup>135</sup> Там же - сс.418, 414

<sup>136</sup> Там же - с.410

<sup>137</sup> Энгельс Ф. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России»// Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т.22 - с.443

<sup>138</sup> Маркс К. Письмо в редакцию «Отечественных записок»// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.19 - с.120



та часть населения, которая наиболее полно выражает русскую национальную самобытность и *поэтому* имеет право определять ход русской истории. Да и относительно конечных целей намечаемых преобразований, относительно образа будущего «царства свободы и справедливости» нелишне было бы побольше справляться с собственным - русским - пониманием смысла и целей жизни.

Беря фигуру В.И.Ленина, как наиболее характерную и центральную, можно видеть, что какого бы то ни было радикального своеобразия исторических и духовных условий жизни России для него просто не существует. Существует определенный вариант развития производительных сил и производственных отношений, понятых через призму «Капитала». Есть основания утверждать, что Россия, как таковая, - с ее неповторимым индивидуальным обликом, вековыми традициями, с ее загадочным по характеру и судьбе народом, Ленина, собственно говоря, и не интересуется. Он живет проектом «общего дела», не федоровского, конечно, а пролетарского: дела уничтожения капиталистической системы, как последнего эксплуататорского строя и построение на его месте коммунистического «царства Божия», только без Бога и на земле. Этим определяется спектр его интересов.

История России для него начинается прямо с «развития капитализма» в ней, чему и посвящена соответствующая работа, которая представляет собою, скорее, не рассмотрение собственной истории страны в ее внутренней логике, а изложение того, как марксистская схема реализуется на примере развития промышленности *на территории* России - с выделением досадных отсталостей и местных особенностей, которые, эту схему слегка искажают. Средние века и Московское царство упомянуты здесь на половине страницы<sup>139</sup>, и это **единственное** место во всех 55-ти томах, где говорится об этом периоде русской истории, крепостничество - в пяти разрозненных фразах<sup>140</sup> и в начале главы о разложении барщинной системы<sup>141</sup>.

Во всех 55-ти томах Екатерина Великая (Великой названная за свою роль в Российской истории) упомянута **дважды**, причем один раз в пересказе чужой речи<sup>142</sup>, а еще раз в конспекте чужой книги<sup>143</sup>. Другому Великому - Петру - повезло больше: кроме упоминания в конспекте другой книги<sup>144</sup>, еще раз в черновиках, упоминая чужую статью<sup>145</sup>, и в

<sup>139</sup> Ленин В.И. Развитие капитализма в России// Полн. собр. соч. Т.3 - М., Политиздат, 1979 - с.153

<sup>140</sup> Там же - сс.167, 199, 314, 378, 485

<sup>141</sup> Там же - с.183-185

<sup>142</sup> Ленин В.И. Классы и партии в их отношении к религии и церкви// Полн. собр. соч. Т.17 - с.431

<sup>143</sup> Ленин В.И. Тетради по империализму// Полн. собр. соч. Т.28 - с.588

<sup>144</sup> Там же - с.704

<sup>145</sup> Ленин В.И. Марксизм о государстве// Полн. собр. соч. Т.33 - с.173

связи с неким кузнецом, основавшем при Петре свое дело<sup>146</sup>, он еще отмечен в том отношении, что «европеизация (России - А.А.) вообще идет с Александра II, если не с Петра Великого, идет и во время подъема (1905), и во время реакции (1908-1911)»<sup>147</sup>, а также поставлен в пример применения диктаторских методов, которыми он «ускорял перенимание западничества варварской Русью»<sup>148</sup>, и в которых мы, революционеры, в деле того же насаждения «западничества» должны его превзойти. После этого, очевидно, что «более русские» персонажи русской истории, как, например, Владимир Красно Солнышко, Ярослав Мудрый, Владимир Мономах, Александр Невский, Дмитрий Донской, Иван Калита, Иван Грозный, не говоря о более многочисленных, но менее великих, не упомянуты в 55-ти томах **ни разу**, ни к слову, ни в конспекте чьих-то книг.

При том отношении, которое существовало у Ленина и других русских революционеров к религии вообще и к русской церкви с особенностями, конечно, не могло идти речи о прямом восприятии и понимании ими тех идей соборности, которые во многом определили характер русских принципов общественности. Однако некоторое исподволь влияние на русскую революционную теорию они оказали, а то, как эта теория воспринималась массами народа, это влияние было, видимо, определяющим. Фактически большевизм опирается на укорененные в народе понятия о соборном, общинном устройении жизни, на неприятие русским крестьянством юридических понятий собственности (особенно на землю, которая - «Божия»), однако взамен сочетания «сосредоточенной» и «дробной» систем собственности, как основы общинного хозяйства, провозглашается крайнее обобществление, взамен «исключительной Божией собственности» на землю - исключительная государственная.

Попытки синтеза социализма и христианства, а тем самым - идеала коммунистической общности и идеала соборности заслуживают отдельного анализа, поскольку они, с определенным смыслом, подводят итог обрисованному процессу смены ориентиров: вместо «царства Божиего», которое, во-первых, «внутри вас есть», во-вторых, дано в богочеловеческом Телe Церкви, и, наконец, обещано в совершенной полноте как Царство «грядущего со славою» Христа, вместо этого - «царство» обобществленного человечества в пределах «века нынешнего» (т.е. в историческом времени и, как правило, в обозримой перспективе), построенное силами самого этого обобществленного человечества.

---

<sup>146</sup> Ленин В.И. Развитие капитализма в России - с.424

<sup>147</sup> Ленин В.И. Возрастающее несоответствие: заметки публициста// Полн. собр. соч. Т.22 - с.371

<sup>148</sup> Ленин В.И. О «левом» ребячестве и мелкобуржуазности// Полн. собр. соч. Т.36 - с.301

Такой сдвиг акцентов наблюдается и у религиозных философов начала века в виде признания за Церковь социально-преобразующей роли: «Общественный и политический индифферентизм, возведенный в принцип (...) является и антихристианским, ибо, по учению христианства, история есть Богочеловеческий процесс, в котором собирается и организуется единое человечество, «Тело Христово» (...) Политика есть средство внешнего устройства человечества, и в этом смысле средство, хотя и преходящего значения, но неоспоримой важности»<sup>149</sup>. С Булгаковым здесь нельзя не согласиться, но надо уточнить, что «собрание и организация единого человечества» хотя и происходит в рамках земной истории, но само это «единое человечество» вряд ли возможно в ее рамках. Как пишет тот же Булгаков (но уже в 1917 году), «В социализме можно усмотреть при благожелательном взгляде некое пророчество, но оно, вместе с тем, есть, несомненно, и лжепророчество, которое уводит от Христа и веры Христовой (...) Социализм есть проповедь царства от мира сего, пророчество о построении башни, последняя и самая решительная попытка человечества устроиться без Бога (...) Христианство же есть царство не от мира сего, хотя путь к нему проходит и через этот мир, оно подготавливается в человеческой истории»<sup>150</sup>.

Если у последователей Соловьева логическое ударение все-таки делается на Божественной основе и цели грядущего царства, то по отношению к федоровскому проекту как утверждение, так и отрицание этой основы и цели равно проблематично и неоднозначно. В социалистических же учениях религиозный мотив элиминируется полностью и соответственно этому наблюдается и постепенный отход от церковных начал соборности и подмена их групповой - главным образом классовой идеологией. Если же в ряде случаев и имеет место использование религиозной терминологии и делаются попытки обосновать социалистический идеал христианскими заповедями, то это нельзя рассматривать иначе как недоразумение и недопонимание теми или иными деятелями существа обсуждаемых проблем и подходов.

Отмеченная связность социально-революционных идей с религиозной терминологией и своеобразно понятым христианством имеет два очень существенных - как порознь, так и в своей тесной взаимосвязи - аспекта. Во-первых, здесь фиксируется религиозная подоплека теории и практики революционного движения, по крайней мере, русского, а по сути всякого. Во-вторых, это означает, что все те порочные черты

---

<sup>149</sup> Булгаков С.Н. Христианский социализм - М. - Новосибирск, Наука, 1991 - с.31

<sup>150</sup> Там же - с.232 и сл. См. также: Героизм и подвижничество - с.236

социалистической формы общности, которые выявляются в ходе истории, как теоретико-художественно (в серии антиутопий XX века), так и практически (в реальности «соцлагеря»), - все эти черты генетически восходят к вдохновенным теократическим утопиям различного рода.

Когда Бердяев пишет: «Теократическая утопия есть источник всех социальных утопий»<sup>151</sup>, то здесь присутствуют оба эти смысла: и то, что «отрицательная правда социализма принадлежит христианству», как пишет тот же Бердяев в том же 1925 году, но в другой работе<sup>152</sup>, и то, что «русская революция есть историческое *reductio ad absurdum*, экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устройства жизни, руководившего человечеством за все последние века, - как пишет С.Л.Франк. - В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков»<sup>153</sup>. Начало строительства Франк относит к Ренессансу и Реформации, однако очевидно, что «фундамент» начал закладываться гораздо раньше - папистской идеей католичества с одной стороны, и имперской византийской идеей с другой. И то, и другое включает в себе тенденцию *сакрализации государства*. Вместо принципа «кесарево - кесарю, Богово - Богу», который предполагает *лояльность* по отношению к государству и неустанное искание того «Царствия Божиего», что «не от мира сего», «католическая социальная доктрина признает государство как не только «хорошую» реальность, но и необходимую для полного развития человека»<sup>154</sup>, а восточно-христианское сознание часто склонно видеть в идее «христианской империи» осуществление своих религиозных, нравственных и общественных чаяний.

За христианством признаются при этом задачи внешнего и земного плана в виде некоего призвания к ведущей роли в социальном устройстве и переустройстве, тогда как его истинное призвание реализуется на совсем иных путях, а если оно что-то и сделало ценного на поприще общественной жизни, то не через политическую активность, а через духовное окормление, образование и перерождение народов. Результаты же прямой политической активности Церкви, как правило, печальны - для самой Церкви в первую очередь.

---

<sup>151</sup> Бердяев Н.А. Царство Божие и царство кесаря// Путь: Орган русской религиозной мысли - с.41

<sup>152</sup> цит. по Социальные идеи христианства в XX веке - с.88

<sup>153</sup> Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции// в кн. Русская идея - М., Республика, 1992 - с.339

<sup>154</sup> Социальные проблемы в религиозной жизни Запада (по материалам журнала «Чивилита каттолика» 1986-1989): Научно-аналитический обзор - М., 1990 - с.44

В третьей главе нашей работы будет рассмотрен процесс перевода понятия «соборность» в философский контекст, процесс раскрытия русской философией оснований соборного единства общности.

### ГЛАВА 3

## ПРОЯВЛЕНИЯ И РОЛЬ ИДЕИ СОБОРНОСТИ В ОНТОЛОГИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЯХ РУССКОЙ «ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА»

Приступая к рассмотрению характера присутствия идеи соборности в том взлете русской мысли, который пришелся на начало XX века, необходимо сразу отметить, что характер этот в определяющих своих чертах был задан той своеобразной рецепцией этой идеи в учениях Соловьева и Федорова, о которой шла речь в предыдущем параграфе.

Соответственно двум определяющим фигурам на уровне восприятия соборных принципов общности, имеется и два направления в русской мысли - «философию всеединства» и «русский космизм», которые во многом определяют духовную жизнь России на рубеже веков. Вне этих двух рубрик теоретической мысли стоит большое количество философов и даже школ, и все-таки, можно с достаточной точностью сказать, что именно эти два направления образуют **лицо** русской философии начала XX века, именно они составляют ее уникальность и ценность. И думается не случайно оба эти направления - в отличие от других, не менее, может быть, плодотворных и впечатляющих, но не настолько характерно русских, - оба они разрабатывают интуицию соборности. Именно благодаря этой интуиции, хотя и искаженной, но явственной, «всеединство» и «космизм», имея богатые западные корни, обретают характер своеобразно русской мысли, - в первом случае в религиозно-философском аспекте, во втором - в более научно-натуралистическом.

Из двух выделенных направлений мысли больший интерес представляет, для нас особенно, «философия всеединства», поскольку она, в определенном смысле, дает метафизическое обоснование и идеям космизма, придавая этим идеям закономерную связность. В рамках же самого «русского космизма» весьма сильны и практически все подчиняют себе биологизаторские и даже - гилозоистические мотивы. Именно в различных концепциях **всеединства** первой половины XX века наиболее прямо и полно на наш взгляд раскрывается интересующее нас преломление идей соборного единства в философской мысли России.

### §1 СОФИОЛОГИЯ КАК СПОСОБ РАЗРАБОТКИ ИДЕЙ СОБОРНОСТИ

На первый взгляд, корнем и сутью всех систем всеединства является идея Единого (Платон, Плотин), которая приходит в русскую философию через посредничество Николая Кузанского и Шеллинга, очень духовно близких для русских мыслителей начиная со славянофилов и Соловьева. Однако, в учениях русских «всеединцев» присутствует и еще одно вдохновение, имеющее уже не рационально-понятийный, а чувственно-образный характер, - речь идет о **Софии**. Русская философия всеединства чаще всего оказывается софиологией. Поэтому, как пишет Зеньковский, «чтобы понять внутреннюю диалектику этой идеи «всеединства», надо принять во внимание ее *софиологический аспект* - здесь лежит на наш взгляд ключ к этой диалектике»<sup>155</sup>, однако, он сразу отмечает и внутреннюю сложность и неоднозначность учений о Софии, в которых сходятся и звучат то одновременно, то попеременно несколько разных тем.

Во-первых, Зеньковский отмечает три основных аспекта софиологической проблематики: 1) мир как «живое целое» и София как «душа мира», 2) связь человека с Абсолютом и София как «Богочеловечество», 3) присутствие Абсолюта в мире и София как «среднее» между Абсолютом и миром<sup>156</sup>. Кроме того, образ Софии - именно как образ, восходящий к мистическому опыту и стихам Соловьева, - стягивает в себе темы Вечной Женственности (*Magna mater deorum*), Девы Марии, ветхозаветной Премудрости, гностической Софии Ахамот, а в качестве персонификации Богочеловечества еще и темы Божественного Логоса, воплощенного во Христе Иисусе, и Церкви, как мистического Тела Христова. Каждая из этих тем, даже взятая в отдельности, включает в себе практически неисчерпаемый источник умозрений и размышлений, а в образе Софии, как уже сказано, они присутствуют все разом и притом каждая весьма ошутимо.

Таким образом, предпринимаемый нами анализ неизбежно будет недостаточным для полного раскрытия существа софиологии и питаемой ею «философии всеединства», тем более, что мы сознательно выделяем для особенного рассмотрения последнюю из названных только что тем: тему Церкви. Как правило, именно раскрытие образа Софии через понятие Церкви обуславливает определенную значимость софиологии в деле разработки соборных идей. А в том образе Софии, который предносился Булгакову, Флоренскому, Карсавину, Франку этот аспект занимал последнее место, также как последнее место занимали вообще экклесиологические разработки в учениях русских «всеединцев, несмотря

---

<sup>155</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.379

<sup>156</sup> см. там же и сл.

на явные мотивы *западной* мистики в этом философском течении, то есть мистики *нецерковной*.

Вот что пишет, например, С.Н.Булгаков о Церкви: она познается в «соборности по образу Божественного триединства», «очам любви открывается это церковное единство не как внешнее соединение или собрание, какое мы имеем во всяком мирском обществе, но как таинственная первооснова жизни человека». В ней воцерковлено «не только человечество в лице живущих», но и отошедшие уже поколения («Бог не есть бог мертвых, но Бог живых» Мф. 22:32) и поколения будущие, и «не только человеческий род, но и ангельский собор в сочеловечности своей», а следовательно, - и «всё творение, природа мира», и, «поскольку Церковь есть божественная жизнь, дарованная творению, в отношении к этой божественной ее силе можно ли, уместно ли даже говорить об ее возникновении во времени, об ее *творении*? В Боге, у которого «несть пременение, или преложения стень» (Иак. 1:17), в предвечном плане, в премудрости Божией, которая есть «начало творения»(Пр.Сол. 8:22), нет места возникновением. Можно сказать, что Церковь есть предвечная цель и основание творения, ради Церкви Бог создал мир, и в этом смысле «она сотворена прежде всего, и для нее сотворен мир»<sup>157</sup>.

Последние слова (с необозначенным, правда, пропуском) Булгаков цитирует из «Пастыря» Ерма, на который, наряду с Посланием Климента Римского, ссылается и Флоренский, впрямую возводя к ним разработку темы Софии<sup>158</sup>. Идея предсуществования Церкви и целом идея мистической Церкви как личности, причем понятая в русле восточной святоотеческой традиции, на которую он богато опирается, является для Флоренского тем фундаментом, на котором он основывает свою софиологию.

Уже в бытность свою студентом 3-го курса МДА Флоренский демонстрирует определяющее значение темы Церкви для богословия и, выделяя три экклесиологических символа: Здание, Тело и Невеста, пишет, что для раскрытия святости «необходимо перейти к третьему образу Церкви - к третьему ее аспекту - аспекту Невесты или Жены. Отличительной особенностью одухотворенного существа в сравнении его с живым телом служит его самосознание, как духовной субстанции (...) Святость - в свободном акте воли, и потому образ Невесты - Жены, как существа по преимуществу воспринимающего, наиболее пригоден для

<sup>157</sup> Булгаков С.Н. прот. Православие - с.36-39

<sup>158</sup> см. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины// Соч. в 2 т., Т.1, часть 1 - М., Журн. «Вопр.филос.», 1992 - с.334-338. Знаменательно здесь как то, что оба эти источника некоторое время входили в новозаветный канон, так и то, что были впоследствии из него исключены.



символизации женственной природы Церкви, воспринимающей в себя силы Святого Духа.»<sup>159</sup>

Таким образом, зачатком софиологических концепций Флоренского и Булгакова - то есть их философствования и богословствования по поводу всеединства - является гипостазирование Церкви, точнее сказать - *ипостасирование* ее, придание ей свойств и черт ипостаси, Лица. Отсюда и София мыслится как «четвертый ипостасный элемент (...) входящий в полноту бытия Троичных недр (...) по благоволению Бога»<sup>160</sup>. Даже в том случае, когда отсутствует авторская увязка софиологии с экклесиологией, как, например, в «Свете Невечернем» С.Н.Булгакова, внутреннее родство этих тем проявляется сразу с первых слов.

Отдел второй, «Мир» (первый о «Божественном Ничто»), часть вторая, «Софийность твари» (первая - «Тварность мира»), глава первая - *Σοφία* начинается: «Бог, как Абсолютное, совершенно трансцендентен миру, есть НЕ-что. Но, как Творец, Он открывается твари, давая в Себе место относительному; неизреченным актом любви-смирения Он полагает его рядом с Собой и вне Себя, ограничивая Себя Своим же творением (...) Божество в Его внутри божественной жизни остается трансцендентным для твари, однако действия Божества, Его откровения, божественная сила, изливающаяся в творении, есть то же Божество, единое, неделимое, присносущее (...) Божественные энергии, струящиеся в мир, откровения Божества в твари, вносят тем самым различимость в само Божество, которое постольку уже перестает быть чистым НЕ для мира, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, делает ведомым то, что неведомо»<sup>161</sup>.

По сути дела, в этих словах Булгаков рисует **творение в контурах и красках Боговоплощения**, - «Слово плоть бысть», - утверждает «единосущность» Бога и мира, их необходимую (для самораскрытия Божества) сопринадлежность. Это утверждение присутствует неявно, но, во всяком случае, как тенденция.<sup>162</sup> Параллелизм творения и Боговоплощения (который мы еще не раз встретим у «всеединцев»), выражающийся в «метафизической однородности» Бога и мира, как раз и запускает в действие экклесиологические реминисценции и коннотации в концепциях Булгакова и Флоренского: София, как «душа мира», приобретает черты мистического церковного организма, в котором (как во Христе) «неслитно, непреложно, нераздельно, неразлучно» соединены божественность и тварность, временность и вечность, абсолютность и

<sup>159</sup> Флоренский П.А. Соч. в 4 т., Т.1 - М., Мысль, 1994 - с.449

<sup>160</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины - с.323

<sup>161</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения - М., Республика, 1994 - с.185

<sup>162</sup> см. Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.446 и сл.

относительность<sup>163</sup>, который ипостасируется как «Ангел твари», как некая «грань *между* Богом и миром, Творцом и тварью (...) сама ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое»<sup>164</sup>.

Церковные принципы соборности накладывают явный отпечаток на истолкование Софии Флоренским в его «Столпе и утверждении истины». В духе христианского платонизма Флоренский задается целью осветить «восприятие (...) вечных корней всей твари - которыми держится она в Боге», то есть «видение вещи в ее внутренней необходимости, - видение вещи в ее смысле, в разуме ее существования»<sup>165</sup>, и он раскрывает это в двойственном аспекте: во-первых, «разум вещи есть, с точки зрения твари, любовь к Богу и происходящее отсюда видение Бога, частная идея о Нем», а во-вторых, - «разум твари есть (...) идея Бога о частной вещи (... и) самоуничижительная любовь Божия к твари»<sup>166</sup>.

Отметим особо утверждение **любви** как основы единства мира в себе и единства его для Бога, с Богом и в Боге. Любовь вообще занимает, наряду с Софией, первенствующее место в «Столпе...», а по сути любовь и София есть **одно**. Уместно тут вспомнить ту значимость, которую всегда имела для православного Востока «власть любви» в качестве фундамента церковной жизни.

Флоренский именуется интересующий его смысл-замысел вещи монадой, извиняясь за «метафизическую терминологию» и поясняя далее способ существования и принципы единства монад друг с другом следующим образом: «Я сказал *монада*, т.е. некоторая реальная единица. Логически и метафизически она противопоставлялась бы прочим монадам, исключала бы их из сферы своего Я, или же, потеряв свою особость, была бы захвачена прочими монадами и слилась бы с ними в неразличимое стихийное единство. Но в тех духовных состояниях, о которых идет речь, ничто не теряет своей индивидуальности; все воспринимается как внутренне, органически связанное друг с другом, как спаянное свободным подвигом самоотвержения, как внутренне-единое, внутренне-цельное, - одним словом, как **многоединое** существо. Всё единственно и всё - разноипостасно»<sup>167</sup>.

Гордынной самоисключительности и «неразличимому стихийному единству» Флоренский противопоставляет «свободный подвиг самоотвержения», как прежде, мы помним, Хомяков противопоставлял

<sup>163</sup> См. Булгаков С.Н. Свет Невечерний - с.188 и сл.

<sup>164</sup> Там же - с.186

<sup>165</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины - с.323

<sup>166</sup> Там же

<sup>167</sup> Там же - с.324 и сл.

западной дилемме индивидуализма и холизма «свободное единство в любви». В свете этого очевидно, что исходная интуиция Софии имеет у Флоренского именно православно-эклесиологические корни, что вся разработка им образа Софии в качестве *понятия* имеет под собой как основу чувство церковной соборности, - в отличие, например, от Соловьева, чья софиология питалась, скорее, детскими и юношескими мистическими вдохновениями, а разработка ее опиралась, скорее, на метафизические, умозрительные идеи Сущего, Абсолюта, Души мира, Вечной Женственности и т.д.

Соловьев начинает поэтому с того, что «Бог, как сущее, осуществившее свое содержание, как сущее, заключающее в себе всю множественность (т.е. в качестве Абсолюта) есть живой организм», что «во всяком организме мы имеем необходимо два единства (...) Мы имеем единство производящее и произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении», что первое, единящее начало «есть Слово или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии (sic!) носит название Софии», которая поэтому «есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»<sup>168</sup>, а затем уже говорит о том, что «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе»<sup>169</sup>. Еще через 50 страниц он приходит к слову Церковь, до *понятия* же Церкви так и не доходя. Определяющим мотивом для него так и остается *Богоматерия*, к которой сводится и его Богочеловечество, и мир в целом.

Весьма знаменательно и немаловажно, что Флоренский в приведенной выше фразе, раскрывая образ и вид внутреннего единства и внутренней различенной связности Софии, также рассматривает ее как образ Божий - проводя параллель с догматом триединства: «всё - едино-сущно и всё - разно-ипостасно». Однако, в отличие от Соловьева, который, помянув, что «мысль о Софии всегда была в христианстве, более того - она была еще до христианства»<sup>170</sup>, в дальнейшем основывает свои размышления по преимуществу именно на этих дохристианских и внехристианских источниках (будучи «связан не одними Спинозой и Шеллингом, но и Каббалой и другими мистическими учениями»<sup>171</sup>, то Флоренский, как мы уже отмечали, подходит к теме Софии обильно цитируя святоотеческое учение о Церкви (Ерм, Климент Римский, в особенности Афанасий Великий), и говорит не о «Богоматерии», как

<sup>168</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве - с.113-115

<sup>169</sup> Там же - с.121

<sup>170</sup> Там же - с.115

<sup>171</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.38

модусе Абсолюта-Всеединства, а о соборном единстве твари в любви, как образе божественного единосутия в ипостасной троичности. Как сформулировал в 1926 году В.В.Ильин, «соборность есть икона божественного единосутия на земле. И поэтому с иконографической точки зрения дозволительно сказать: Бог есть Собор Отца, Сына и Святого Духа»<sup>172</sup>.

Весьма важно в этой связи то, что, как подчеркивает Флоренский ранее<sup>173</sup>, сущность и ипостась - в принципе синонимы, они означают **одно**, попытки развести их значения ведут к еретическим искажениям Символа, а значит *Один* и *Три* в отношении Бога имеют равную силу: Он настолько же Один, насколько Три, настолько же Три, насколько Один. София, как корень единства мира, как его Лик, в интерпретации Флоренского сохраняет это качество - быть *много*-единым существом: *один* и *много* равно применимы к Софии: она настолько же едина, насколько множественна, и множественна лишь в той мере и в том же смысле, как и едина, ибо «ничто не теряет своей индивидуальности», она есть **соборное** единство.

В софиологии Булгакова тема соборности звучит не так явственно, как у Флоренского, логика разработки образа Софии здесь во многом напоминает концепцию Соловьева. Поэтому София как Церковь является для Булгакова лишь одним из многих преломлений (и не самым главным, может быть) Вечной Женственности, как «восприемлющего существа» и «начала мира». Для раскрытия существа булгаковской концепции полезно привести ее критику Е.Н.Трубецким, а также и его собственное понимание, что такое София.

Для него, «прежде всего, глубоко неудовлетворительно то учение, которое определяет божественную идею как субстанцию всего становящегося, а мир во времени - как *явление* этой субстанции. Такое понимание идеи встречается у Соловьева, у которого оно, впрочем, не выдержано, не доведено до конца, и в еще более резкой форме - у С.Н.Булгакова: по мнению последнего весь мир божественных идей или, иначе говоря, сама **св. София** относится к миру во времени как *natura naturans* к *natura naturata*<sup>174</sup>. Трубецкой отмечает при этом всю значимость и роковой характер проблемы зла для метафизики Булгакова, - впоследствии Зеньковский констатировал: «Проблема зла, конечно, есть Ахиллесова пята всякой метафизики всеединства»<sup>175</sup>, отметив, правда, что

<sup>172</sup> Ильин В.В. О небесной и земной соборности// Путь: Орган русской религиозной мысли - с.718

<sup>173</sup> В «Письме» №3 «Столпа...» - сс.51-53

<sup>174</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни - М., Республика, 1994 - с.99

<sup>175</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т. - с.405

Булгакову, сравнительно с другими софиологами и «всеединцами», удается глубже чувствовать и ярче рисовать всю глубину зла<sup>176</sup>.

Если София понимается как субстанция мира, то зло в этом мире - результат ее порчи и внутреннего распада, который, если не отделять Софии от Божества, «есть как бы внутренний распад самого Божества, ее грехопадение есть катастрофа внутри самой божественной жизни»<sup>177</sup>. Во избежание таких богохульных выводов Булгаков и рассматривает Софию как некий самостоятельный эон ( $\alpha\omega\nu \leftrightarrow \alpha\epsilon\iota \omega\nu$  – вечно сущий), который есть душа мира и «Ангел твари», стоящий **между** Богом и миром. Причем, будучи сам «ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое», этот эон *в определенном смысле* отпал от полноты причастия божественной жизни *и в то же время* эту полноту причастия ей сохранил. Булгаков пытается провести софийный монизм, отказываясь различать по сущности Софию божественную от тварной, говоря, что вторая есть лишь образ бытия первой, «творческие вариации» на ее тему, говоря о «двух центрах» в Софии и т.д., одним словом, как пишет об этом Трубецкой, «во всем, что С.Н.Булгаков учит (вслед за Соловьевым) о ее отпадении, распаде или внутренней катастрофе, чувствуются следы непобежденного гностицизма платоновского или даже шеллинговского типа»<sup>178</sup>.

Собственное понимание образа Софии у Е.Н.Трубецкого достаточно просто и корректно: «В действительности, вопреки С.Н.Булгакову, София вовсе не посредница между Богом и тварью, ибо Христос сочетается с человечеством **непосредственно**. Она - неотделимая от Христа Божия мудрость и сила»<sup>179</sup>, т.е. собственно «Премудрость Божия», которую Трубецкой отказывается излишне гипостазировать и мифологизировать, - собственно *замысел Божий* о мире. В этом, - но только в этом, - смысле София, действительно, присутствует в мире, «живет в мировом движении, как неосознанная цель всеобщего стремления, как сила, всё приводящая в движение. Ибо мир стремится к всеединству, а всеединство действенное, осуществленное, есть София»<sup>180</sup>. Экклесиологические мотивы или иное влияние соборности в образе Софии у Трубецкого сводится к отвлеченной идее всеединства, высказанной в этой фразе.

Гораздо большее значение для нашей темы имеет развитие братьями Трубецкими, Сергеем Николаевичем в первую очередь, и по времени, и по значимости, идеи не просто «мирового сознания» (Чаадаев, Пирогов), или

<sup>176</sup> Там же - с.448

<sup>177</sup> Трубецкой Е.Н. Указ. соч. - с.100

<sup>178</sup> Там же - с.100 и сл.

<sup>179</sup> Там же - с.101

<sup>180</sup> Там же - с.110

«абсолютного разума», но **соборной природы всякого** - отдельного или общественного, или, если угодно, и мирового сознания и разума. Каждое «отдельное» (именно в кавычках) сознание возможно по С.Н.Трубецкому лишь в силу его укорененности в сознании вселенском, вне связи со вселенским сознанием никакое сознание невозможно в принципе, невозможен ни один акт духовной жизни.

С.Н.Трубецкой во многом повторяет здесь Соловьева, для которого «целое прежде частей», а «Великое Существо» Богочеловечества есть единственно реальный субъект человеческой деятельности, однако весьма значимо здесь уже хотя бы само употребление выражения «**соборная**» природа сознания, в котором чувствуется совершенно определенная интуиция и еще не до конца уясненная потребность переосмысления основ соловьевской метафизики и социальной философии. Отсюда проистекают те несколько неожиданные в контексте его учения высказывания, на которых останавливается Зеньковский: «человеческая личность есть цель в себе», постановка задачи подъема индивидуального сознания «до того идеала соборности, который живет в нем и движет его деятельностью», и наконец, - «так же мало обосновано у него неожиданное утверждение, что идеал соборности может быть осуществлен лишь в «церковном богочеловеческом организме»<sup>181</sup>.

Имея у Трубецкого характер некоторой неожиданности, будучи лишены обоснования, такие его высказывания, тем не менее, вовсе не случайны: за ними стоит вполне определенная традиция понимания и раскрытия принципов человеческой общности и мирового целого, традиция, отражающаяся в использовании понятия «соборность» и состоящая в утверждении, все-таки, наряду с существованием некоего «вселенского сознания» и с зависимостью от него всякой индивидуальности, **также** и самобытной цельности и ценности личности как тайны, в понимании единства не только как предпосылки существования индивида, но и как задачи его существования.

Таким образом, можно сказать, что, несмотря на глубокие западные корни самой идеи всеединства и столь же глубокие нецерковные (гностические) корни образа и понятия Софии, в **русской** «философии всеединства» происходит определенное переоформление этих идей в рамках опыта церковной жизни и под воздействием экклесиологии. Все принципы единства в русской софиологии, отличаясь у разных мыслителей, обнаруживают, тем не менее, опору на **личностный** характер субъектов единства, на **свободный** характер их соединения, на сохранении

---

<sup>181</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.337

***раз-личности*** (т.е. несмещения лиц) в рамках достигнутого единства, т.е. имеют тенденцию к выражению идеи соборности.

## §2 РАСКРЫТИЕ ОСНОВ СОБОРНОГО ЕДИНСТВА В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ Л.П.КАРСАВИНА

Мысль о соборном единстве, как задаче существования не только индивида, но и всего мира высказывает и Л.П. Карсавин в работе «Церковь, личность и государство», давая некий свой вариант «софиологического всеединства», вводя при этом по-своему и понятие Церкви: «Мир - не Церковь Христова, но материя Церкви, материал, из коего должно быть создано и создается Тело Христово. Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие - только в том, что он должен свободно возрасти и свободно возрастает в Тело Христово или Церковь (...) Итак, Церковь есть не просто полнота твари (мира и человечества), но Божья тварь, во Христе ставшая полною и совершенною; если же ставшая, то и становящаяся»<sup>182</sup>. При этом «мир всегда развивается, Церковь же всегда полна и превышает развитие его, в полноте своей всецело и совершенно это развитие соержа»<sup>183</sup>.

При всей близости этих высказываний к софиологии Булгакова и Флоренского, Карсавин далек от того, чтобы ипостасировать Церковь в некую премирную и рядоположенную с Божественным триединством Личность мира: во-первых, он проводит резкую грань между миром и Церковью (т.е. Софией тварной и Софией божественной, выражаясь в духе Флоренского и Булгакова), это мы видим в словах, приведенных выше, а во-вторых, он, если говорить принципиально, наотрез отказывается в самостоятельной личности, в ипостасности **всему, кроме Бога**. Только в меру связи с Божеством что-либо (вещь, человек, мир, Церковь) может быть в качестве индивидуальности и возвысится до личности, но и здесь личность не есть *субстанциональное* качество, а только отблеск триединой Личности Бога.

Своеобразная разработка понятия о личности составляет основной вклад Карсавина в процесс освоения русской философией идеей соборности. Но прежде чем говорить об этой стороне его учения, следует рассмотреть его онтологические воззрения. Уже в первой своей книге «Noctes Petropolitanae» Карсавин высказывает мысли во многом тождественные концепции Соловьева: «Мир не вполне, как и мы, причастен любви; в нем нет совершенного единства (...) И все же мир начал быть, и единство в нем первее множества, а множество разрешится в единстве»<sup>184</sup>. В русле соловьевской традиции он понимает это единство не

<sup>182</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство/ в кн. Карсавин Л.П. Малые сочинения - СПб., Алетейя, 1994 - с. 414

<sup>183</sup> Там же - с.415

<sup>184</sup> Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae// Там же - с.152



просто как единство мира - в качестве истока его многообразия и в качестве исхода его разобщенности, - но и как всеединство, включающее в себя и мир, и надмирную основу сущего, т.е. как Абсолют, Единое, которое содержит в себе всё как свой момент. «Существо, совершеннее коего нет ничего и помыслить нельзя, всё в себе заключает. Оно - Всеединство. Рядом с Ним я - ничто: я - нечто лишь в Нем и Им, - иначе Оно не всесовершенно, не Всеединство»<sup>185</sup>.

Карсавин пытается уйти от откровенного пантеизма и идей эманации мира из Божественных недр, говоря о «творении из ничего», настаивая, что мир имеет «материей»своей ничтожность, возведенную к бытию творческим актом Божества, однако, как указывает Зеньковский, мир в системе Карсавина «есть всё же лишь «иное» Бога, почему жизнь мира и есть становящееся Абсолютное», и все-таки «пантеизм, как «горе-злосчастье» в русской сказке, так прилепляется к «всеединству», что совсем сбросить его становится невозможным»<sup>186</sup>. Это, конечно, совсем не тот пантеизм, который мы находим у стоиков и Спинозы. Даже с Кузанцем сходство по большей части внешнее.

Мир, по Карсавину, представляет собою процесс, и этот мировой процесс в метафизическом, смысловом своем плане разворачивается в пространстве и времени мифа, являя собою фатальную логику классической трагедии с ее заданностью ролей, конфликтов и завязок с развязками: всё задано уже в экспозиции, в расстановке фигур и обстоятельств. Сама история в этом случае неисторична, она не вершится, не наслаивается в некую со-слойность (Ge-schichte), она - открывается нашим временным очам, будучи всегда уже свершенной в некое совершенство. Эта ее вечная премирная свершенность, тождественная со Всеединством, запечатлевается в каждом временном моменте, полностью раскрываясь лишь в единстве всей полноты времен.

Абсолютное здесь имманентно мировому процессу. Оно саморазвертывается в мировой процесс, актуализируя свою внутреннюю динамику. От Абсолютной Идеи Гегеля Оно отличается своим Личным характером и, как следствие, не безличным, а в корне личностным характером всей мировой драмы. Первым пунктом (актом) этой драмы является внутрибожественная жизнь, как совершенная Любовь Божественных Лиц. Во втором акте эта Любовь (т.е. Абсолют) изливается *во вне себя* (т.е. в чистое ничто): «Актом творения Бог применяет к Себе «не», отрицает Себя (...) Своим творческим «fiat» Бог как бы говорит: пусть **не** буду Я единственным субъектом своего содержания, пусть этим

---

<sup>185</sup> Там же - с.157

<sup>186</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.386

содержанием, т.е. Мною, ибо Я и есть мое содержание, владеет другой (...) Конечно, Божие «не» есть сам Бог, но не просто самоотрицание Бога, а самоотрицание Его ради другого, жертвенное самоотрицание»<sup>187</sup>, или, как пишет Карсавин в другом месте, «на основе благодатного самоумаления Божества в твари от полноты сверхвременности к временности и небытию тварь подымается из небытия чрез время во всевременность, стяженно человеком уже опознаваемую»<sup>188</sup>. Иначе говоря, уже творение есть **кенозис** Бога, его жертвенное самоуничижение, и в то же время «творение Богом мира из ничего есть и свободное самовозникновение мира»<sup>189</sup>. Описание творения в терминах и контурах Боговоплощения мы уже встречали у Булгакова, Здесь оно приобретает, кажется, черты уже даже Крестной Жертвы.

Продуктом этого жертвенного самоуничижения и самоистощения Бога (акт третий) является бытие твари, как процесс усвоения жертвующей благодати. Однако, это усвоение (безусловно совершающееся, ибо тварь, как таковая, может **быть**, только каким-то образом усваивая творящую мощь Божества, без которой она **ничто**) не может быть **частным**: Бог есть абсолютное всеединство и следовательно «принять Бога, значит принять Его всего, принять Его жертву и стать Им. А это значит принять и Его «не», обращенное на другое, т.е. обоженная тварь должна свободно пожертвовать собой ради Бога и свободным своим самопожертвованием Его возродить, и так возродить, чтобы это было свободным самовоскресением Бога: иначе тварь не обожилась и не возродила свободного Бога»<sup>190</sup>.

Процесс самоотдачи твари составляет четвертый акт «божественно-мировой драмы», в котором она призвана через свободное жертвенное самоотрицание исчезнуть, как тварь, и совершенно уподобиться Богу, сделав Его жертву и своей тоже. В этом смысле «конкретная всеединая тварь (и каждый ее момент, разумеется) не что иное, как «сотворенный бог», который силой творческого акта истинного Бога возникает из ничего, вбирает в себя всего истинного Бога, становится Им и, становясь, Его возрождает или, что то же самое, в Нем исчезает»<sup>191</sup>. Этот акт самопожертвования твари описывается Карсавиным как акт свободный, но свобода здесь не есть, конечно, свобода *выбора*, свобода спонтанного *самохотения*, ибо, по сути, выбора у нее, конечно, нет: в ней действует

<sup>187</sup> Карсавин Л.П.: Переписка А.Веттера с Л.Карсавиным// Символ №31, июль 1994 - Париж - с.153

<sup>188</sup> Карсавин Л.П. О началах// Там же - с.220. Кстати говоря понятие «стяженного» у Карсавина является передачей понятия *contractio* у Николая Кузанского.

<sup>189</sup> Там же - с.245

<sup>190</sup> Карсавин Л.П.: Переписка... - с.154

<sup>191</sup> Там же - с.135

неодолимым образом усваиваемая Божественность, только благодаря этому действию тварь может вообще быть, как таковая, (а она **есть**, и значит усваивает Бога), и силою этого действия ее бытие организуется как всё возрастающее усвоение полноты всеединства.

Конечным пятым актом является воскресение Бога из тварного инобытия, которое (воскресение) есть одновременно свободное самовосстановление Бога и свободное самоуничтожение твари. Словом: «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении - погибает: она есть в Его небытии»<sup>192</sup>. Выбора у твари нет, она **должна** погибнуть, весь вопрос **как**: либо **приняв** Бога, и значит приняв Его жертву, и, воспроизводя ее в своем бытии, воскресив Бога и исчезнув в Нем, либо **отвергнув** эту жертву, настаивая на своем *частном* бытии, и значит, отвергнув Бога и обратившись в ничто без Его творящей благодати.

Такова онтологическая база карсавинского учения о личности - весьма своеобразного варианта философствования о всеединстве: «Для Бога (и для уповаемого меня в Боге) - 1) меня еще нет, 2) меня уже нет и 3) я есмь как иной второй субстрат Божественности. В этом смысле отличие твари (меня) от Бога «вечно», неустранимо, хотя Бог, воплощаясь, стал еще и Своей тварью, так и тварь, обожаясь, станет еще и Богом»<sup>193</sup>.

Отметим еще раз исключительно важную подробность, которую мы уже отмечали по отношению к софиологии Булгакова: параллель между творением и Боговоплощением. Однако, если у о. Сергия эта параллель имела характер, все-таки, всего лишь уподобления, и то явно не утверждаемого, остающегося на уровне «аспекта видения», то Карсавин, как мы видим, впрямую отождествляет эти два акта. Трудно понять в приведенной выше цитате, говорит ли он о Шестодневе или о воплощении Христа, - скорее всего имеется в виду *и то, и другое*: Боговоплощение есть конец творения, а творение - начало Боговоплощения.

Этот момент учения Карсавина фактически означает фактически параллель между сотворенным миром в его идеально-смысловой целостности, т.е. Софией, и телесностью Христа, т.е. Церковью. Для Карсавина соборная природа Софии и соборная природа Церкви вообще не различаются и имеют своим первообразом внутрибожественную Соборность. Отмеченная выше резкая грань между миром и Церковью означает **софиологический дуализм** Карсавина: София земная (мир) - всегда развивается, София небесная (Церковь) - всегда полна и превышает развитие мира, в полноте своей всецело и совершенно это развитие

---

<sup>192</sup> Карсавин Л.П. О личности// Религиозно-философские соч. Т.1 - М., Ренессанс, 1992 - с.185

<sup>193</sup> Карсавин Л.П.: Переписка... - с.118 и сл.

содержа (ср. цит. места из карсавинской статьи «Церковь, личность и государство» - с.85 наст. раб.).

Онтологической базой личности, как и шире - всякой вещи, всякой тварной индивидуальности является Личность Христа, раскрывающая нам бездну триипостасного единства. Именно из этих оснований вырастает карсавинский аналог идеи Софии - идея всеединой твари как **«симфонической личности»**. Эта личность может быть названа и называется Карсавиным по-разному: «Адам Кадмон», «Всеединая София», «телесность всего мира», «мать-земля» даже, но в конечном счете, все-таки, - «симфоническая личность», как наиболее точное понятийное выражение. Зеньковский видит в этом некий «христианский натурализм», «учение о том, что в глубине тварного бытия уже реализован Бог»<sup>194</sup>, то есть - основа мира есть Всеединство, как тождество мира и Бога. А кроме того, - «всякий момент всеединства есть само всеединство. Поэтому он в себе самом как момент «повторяет» строение Всеединства, т.е. является всеединством своих моментов»<sup>195</sup>.

«В итоге, - как пишет С.С.Хоружий, - мир представляется в виде сложной иерархической структуры. Он есть симфоническая личность и одновременно - иерархия симфонических личностей»<sup>196</sup>. В основе этой иерархии лежит внутренняя динамика личности, восходящая к совершенному троичному единству внутрибожественной жизни и к динамике Творения - Боговоплощения - Жертвы, о которой мы говорили выше. В качестве индивидуальной личности - от вещи до человеческого духа, в качестве социальной личности - от социальных «эффемерностей» до личностей «периодических» и «постоянных», «самодовлеющих» и «функциональных» и т.д.<sup>197</sup>, в качестве «симфонической личности мира», наконец, - на всех своих уровнях «личность предстает нам как *самоединство, саморазъединение и самовоссоединение*»<sup>198</sup>.

Мотив жертвы приобретает у Карсавина выдающееся значение: чтобы по-настоящему быть, личность должна разрушить себя до ничтожества, через самоуничтожение (ибо только через него это возможно) достигая нового, цельного, просветленного бытия и **таким образом** входя в высшее единство. Неполнота жертвы, цепляние за свою особость ведет к гордыне и небытию. Утверждение необходимости жертвования своей уникальностью и неповторимостью, своим самобытием, которое, впрочем, по сути дела, есть иллюзия, необходимости умереть в качестве индивида

<sup>194</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.388

<sup>195</sup> Карсавин Л.П. О началах - с.189

<sup>196</sup> Хоружий С.С. Философский процесс в России... - с.44

<sup>197</sup> см. Карсавин Л.П. О личности - с.176 и сл.

<sup>198</sup> Там же - с.43

для того, чтобы возродиться в качестве момента Всеединства, стать иносустратным носителем божественной жизни, которая струится уже через нас, но пока скрытым от нас самих образом и в ущербном, «урезанном» нашим «недостаточным хотением» виде, - всё это неизбежно выливается в тоталитарность мышления. Метафизика всеединства вообще склонна забывать об индивидуальной личности, об уникальной вещи, возводя всякое уникальное и индивидуальное бытие к его всеединой основе, к безличному (или «все-личному») Абсолюту, который в каждой вещи есть эта вещь, и в котором каждая вещь оказывается всеединством.

С.С.Хоружий поэтому вполне справедливо отмечает: «Если в метафизике Соловьева человека, допустимо сказать, нет вообще, ему не находится места в спекулятивной онтологии, так и не преодолевшей «отвлеченных начал», то в метафизике Карсавина человек низведен до вторичного и лишен индивидуальной неповторимости. Он - только отвлеченный «момент» в иерархии симфонических личностей и, как таковой, не обладает никакими сущностными отличиями от всех остальных моментов»<sup>199</sup>. Для Соловьева, как мы помним, единственной реальностью и конкретностью обладает совокупное человечество как Великое Существо, все же дробные формы общностей - абстрактны, и тем больше, чем дальше отстоят они от всечеловеческого единства. Человек при этом, в качестве самой большой абстракции, имеет иногда, но именно как абстракция (подобно геометрической точке), весьма большое значение, однако значение общественно-политическое или историческое, *но не метафизическое*, отнюдь не в качестве субъекта онтологии, гносеологии, этики или эстетики.

В карсавинской метафизике, в отличие от соловьевской, человек присутствует и даже является именно *метафизическим* субъектом, но странным, рационально непостижимым способом. Вот как сам Карсавин пытается поймать за хвост собственное «я»: «Не из разума, ограниченного законом противоречия, не из противоречий его исхожу я, а из их совпадения и единства, из сверхразумного ума. В сверхразумности же Совершенное Всеединство не ограничено тем, что Оно созидает меня и я от него отличен; в ней я не умаляю Его моим бытием. Я- ничто: всякое нечто уже Всеединство; я нечто: поскольку Всеединство во мне и я. Только разумом немощным я не в силах постичь, как же я - ничто емь и нечто; и желая постичь, я делаю Божие моим, признавая моим бытие и красу. Вот отъединен я от Бога и кажусь себе чем-то. Однако это что-то вовсе не существует как мое: оно Божие и Бог, я же лишь пытаюсь

---

<sup>199</sup> Хоружий С.С. Философский процесс в России... - с.45

похитить его»<sup>200</sup>. Человеческая личность **есть**, но если она пытается самоутвердиться, то это есть **плагиат** (букв. - plagiatus - похищенное)

В разработке принципов единства (единства мира, общества, личности, Церкви и т.д.) у Карсавина, несомненно, чувствуется мощное влияние западной мыслительной традиции, причем даже не XIX века, а, скорее, средневековья и Возрождения (Карсавин ведь шел к философии через медиевистику), чувствуется дыхание католичества, пристрастие к которому в качестве исповедания было изжито в личной религиозной жизни, но которое всегда продолжало пользоваться уважением и даже симпатией как мыслительная школа, фундаментальные установки которой воспроизводились Карсавиным и осознанно, и бессознательно. А на универсалистские традиции католичества накладывались спекулятивные идеи «панэнтеизма», вследствие чего, «непосредственно апеллируя к идеалу симфонической личности, Карсавин, вместе с руководимым им евразийством, резко отвергал принципы демократического общества в пользу «корпоративных» социальных форм, основанных на жестком иерархическом подчинении индивида высшим социальным образованиям - нации, партии; к этим предпочтительным формам он относит в том числе и «некоторые формы диктатуры как коммунизм и фашизм»...»<sup>201</sup>.

Настроения, кажется, не новые в русской интеллигентской среде: вспоминается К.Н.Леонтьев, ведь «одна из главных заслуг русского государства в его глазах - то, что оно является «столбом настоящего недемократического христианства»<sup>202</sup>. Вполне в этом духе и леонтьевские сентенции, что «без насилия - нельзя, неправда, что можно жить без насилия (...) Насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним, за этим насилием есть идея»<sup>203</sup>. Однако у Леонтьева за подобными словами стоит как раз острое христианское чувство личности, в его понимании жестокость и насилие нужны как раз для того, чтобы поддерживать «пестроту» и «сложность» государства<sup>204</sup>, сословную его природу, поддерживать неравенство, не давая при этом слишком разгуляться деструктивным анархическим проявлениям личностей, и в то же время «напрягать» личную жизнь каждого и общественную жизнь в целом, не допуская слипания людей в серую мещанскую, бюргерскую массу. Леонтьеву демократия не нравится как принцип **равенства**, Карсавин (вернее сказать - евразийство) видит в ней обоснование **обособленности** и ему претит именно это. «Подчинение и подавление

<sup>200</sup> Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae - с.158

<sup>201</sup> Хоружий С.С. Философский процесс в России... - с.46

<sup>202</sup> История России в XIX веке, Т.5 - Изд-е Тов-ва «Бр. А. и И.Гранат и К» - Б.м., Б.г. - с.74

<sup>203</sup> Там же - с.78

<sup>204</sup> см. Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854-1891 - с.385 и сл.

отдельной личности вытекает из концепции евразийства с очевидностью»<sup>205</sup>.

Искомое равновесия между уникальной самобытностью индивидуальной личности и органическим целостным единством «симфонической личности», которое предполагается принципом соборности, у Карсавина мы не находим, тем более, что сам он такого равновесия, видимо, не искал, будучи сосредоточен на спекулятивной мистике всеединства. То, до чего он доходит - созерцание в мире единой симфонической личности, моменты которой совершенно воспроизводят в себе всеединство целого и опосредуются своими моментами, тоже симфоническими личностями, и, таким образом, всё в каждом, и каждое в Боге, - это выглядит очень красиво и достаточно впечатляюще (особенно если вспомнить непрерывные встречные жертвования собою для обеспечения всеединого Бытия), но не позволяет говорить о действительной реальности чего бы то ни было, кроме Бога - источника и субстанции всех личностей и иерархий.

Соборность, если о таковой здесь можно говорить, сводится к своему источнику - внутритроичной жизни ипостасей - и этим источником, по существу, исчерпывается. Соборность в тварном мире, подобно же и тварной личности, есть наименование весьма *условное*, ибо, с одной стороны, «тварная личность» и «тварная соборность» реальны лишь в качестве отблеска Божества, всецело сводясь к Нему, а с другой стороны - «по истине» - их просто нет, ибо они есть лишь «*в небытии Бога*», в «распаде» Божественной Личности и Божественной Соборности. Они составляют некую «виртуальную реальность», выражаясь современным техническим языком. Не то, чтобы они были *в отсутствии* Бога, который, ведь выше своих даже собственных самоотрицаний, но они есть именно **в качестве** этого Его самоотрицания, - их бытие осуществляется через божественное «не» Самому Себе и, как таковое, не есть что-то положительное, но напротив - то, что должно быть преодолено через вольное самопожертвование.

И все-таки, несмотря на прозвучавшие суровые констатации, философия Карсавина в одном отношении вносит весьма существенный и практически уникальный вклад в разработку темы соборности в русской философии. Значение этого вклада трудно переоценить, хотя, может быть, и не просто заметить. Речь идет о том обстоятельстве, что любовное внутреннее единство Церкви и всего человечества и их единение с Богом, свобода личности и обретение ею собственной внутренней целесообразной полноты, целостное совершенство и совершенность чего

---

<sup>205</sup> Волкогорова О.Д. Евразийство: эволюция идеи// Вестн. МГУ, сер.7, 1995 №4 - с.40

бы то ни было, - то есть все атрибуты соборности, достижимы лишь через жертву, зиждутся на жертве, вырастают из нее. Этот мотив присутствует, как мы помним, в учении о кафоличности Церкви (см. выводы первого параграфа), ибо Евхаристия, кладущая онтологическое основание единения церковного народа в Церковь, как Тело Христово, есть именно Жертва благодарения Богу от всего мира, а прежде того - Жертва искупления всего мира Богом, этот мотив является, таким образом, весьма важным для понимания основ соборного единства, но он не получил явного выражения в философских разработках темы соборности вплоть до Карсавина.

Карсавинские построения, сведенные нами в пять актов Божественной трагедии, есть, собственно, перенос литургического возгласа (и действия) «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» в пространство и время мировой истории и в метафизический план. Сознательно или неосознанно, но именно черты Евхаристической жертвы принимает у Карсавина структура и внутренняя динамика всеединства, окрашиваясь, вследствие этого, несмотря на спекулятивно-мистическую терминологию, в краски церковного, соборного понимания мира и человеческого существования. Собственно говоря, и вся разработка Карсавиным учения о личности имеет творческий потенциал *лишь постольку*, поскольку подразумевает свободно-жертвенный характер личного бытия, в случае же игнорирования этого характера выхолащиваясь до мертвой и мертвящей схемы.

Можно не соглашаться с тем, как Карсавин мыслит себе взаимоотношения человеческой личности с Абсолютом, можно не принимать его видения единства, но несомненна значимость выдвижения им Жертвы на роль онтологического основания этих взаимоотношений и этого единства. Прежде всего, - единство мира в себе достижимо лишь через его единство со всеединым Абсолютом, а последнее основано на том, что мир (в лице человека) осознает уже само свое бытие как плод жертвенной самоотдачи Высшего начала, и эту жертву принимая, усваивает и всю полноту всеединства, делается всеединством и своей жертвенной самоотдачей Абсолютное всеединство восстанавливает. Именно вследствие этого «смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие - только в том, что он должен свободно возрасти и свободно возрастает в Тело Христово или Церковь»<sup>206</sup>.

Развивая мотив **встречной жертвы** во взаимоотношениях с Абсолютом, фундирующих собою целостное единство общности, Карсавин делает большой шаг вперед в деле выработки философского

<sup>206</sup> Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство - с. 414



понятия о соборности и формирования черт соборности как философского принципа. В начале XX века еще один русский мыслитель, одновременно с Карсавиным размышляя об основах единства мира и общества, весьма углубил философское понимание «общественной соборности». Речь идет о С.Л.Франке.

### §3 «СОБОРНОСТЬ» КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С.Л.ФРАНКА

Свой краткий обзор «философии всеединства» мы завершаем на фигуре С.Л.Франка. Рассмотрение его философии чрезвычайно важно для нас не только потому, что, «у Карсавина все же скорее наброски системы, чем система. Опыт подлинной системы Всеединства находим мы у С.Л.Франка», но и потому, что, как замечает Зеньковский далее, «Франк более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека»<sup>207</sup>.

Начало систематической разработки этой темы положено статьей «религиозные основы общественности» (1925) и в особенности этюдом «Я и Мы» в сборнике в честь Струве (1926), идеи которого в развернутом виде выражены в книге «Духовные основы общества» (1930). В ней Франк изначально полагает общество органической целостностью, противопоставляя эту точку зрения социальному атомизму, как позитивно-здоровомысленному подходу, и в этом он, конечно, солидарен с Соловьевым, однако и расхождения с великим предшественником не заставляют долго ждать.

Во-первых, Соловьев, в унисон с позитивно-мифологическими воззрениями О.Конта, говорит о человечестве как о «Великом Существо», признавая за этим последним конкретность личности, душу, едва ли не самосознание и психическую жизнь. Франк на эту тему рассуждает гораздо взвешенней и сдержанней и не допускает таких фантастических выводов: «Какая бы реальность ни была присуща, например, «душе народа», она есть «душа» во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека (...) духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний (...) общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое «я», а - «мы»; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея «мы» в отдельных его членах»<sup>208</sup>.

Идея «мы» является для Франка тем фундаментом, на котором зиждется вся его социальная философия и его понимание, его интерпретация соборности в качестве корня всех «духовных основ

<sup>207</sup> Зеньковский В.В. История русской философии, Т.2 - с.391; 403

<sup>208</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества - М., Республика, 1992 - с.47. Дальнейшие ссылки на этот источник просто: Духовные основы общества

общества», анализ которых и есть для Франка «социальная философия». «Мы» нельзя понимать как просто множественное число от «я», как простую совокупность многих «я», ибо «я» - «вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо (...) потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия»<sup>209</sup>.

Притом, как уточняет Франк, «никакого готового «я» вообще не существует до встречи с «ты», до отношения к «ты», «это явление встречи с «ты» именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я»<sup>210</sup>. Именно в отношении «я-ты» только и рождается то самое «я есмь», которое является «неповторимым своеобразным самообнаружением жизни и бытия», здесь же рождается и «ты еси», как опознание «в известном смысле себя самого - за пределами себя самого»<sup>211</sup>, и здесь же из соотнесенности двух «возникает еще нечто третье: целое, состоящее из «я» и «ты», которое как будто обладает неким бытием для себя, наряду с двумя единичными человеческими существами, входящими в его состав»<sup>212</sup>.

В этом смысле Франк пишет, что «мы» столь же первично - не более, но и не менее, - чем «я»<sup>213</sup>, что «мы» есть расширение «я», распространение его за его первичные и как бы естественные пределы. Сознание «мы» есть для меня сознание, что я каким-то образом существую и за пределами меня самого»<sup>214</sup>.

Далее от этих «метафизических предпосылок», восстановленных нами с привлечением более поздних работ, включая последнюю цитату из посмертно изданной «Реальность и человек», Франк переходит к «метафизическим положениям», раскрывающим суть и основания общественной целостности: общество не есть совершенное и как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, может быть, правильнее два слоя: внутренний и наружный. Внутренний слой его обозначен именно указанным выше «единством мы» или точнее - связью всякого «я» с этим первичным «мы»; внешний же слой состоит в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я», что этому единству противостоит раздельная

---

<sup>209</sup> Там же - с.50

<sup>210</sup> Франк С.Л. Непостижимое// Соч. - М., Правда, 1990 - сс.348, 355. Дальнейшие ссылки на этот источник просто: Непостижимое

<sup>211</sup> Там же

<sup>212</sup> Там же - с.381

<sup>213</sup> Духовные основы общества - с.52

<sup>214</sup> Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия - Париж, ИМКА-Пресс, 1956 - с.123

множественность отдельных, отделенных друг от друга людей<sup>215</sup>. В первом случае Франк говорит о «соборности», во втором - об «общественности», имея в виду, что «под всяким механическим внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства»<sup>216</sup>.

Интерпретация Франком личного и сверхличного бытия и их отношений, выраженная в обозначении их понятием соборность, безусловно есть шаг вперед по сравнению со всеми рассмотренными выше концепциями единства, хотя в принципе эта интерпретация не выходит формально за рамки логики всеединства, что накладывает на нее характерный отпечаток, роднящий Франка и с Карсавиным, и с Булгаковым. Для нас здесь чрезвычайно важно, что единство «мы» ставится Франком **на одном** уровне с единством «я», причем без спекулятивно-мистических карсавинских иерархий, уходящих в бесконечность, - «мы» и «я» в определенном смысле отождествляются Франком, но только в *определенном смысле*, без подмены одного другим.

«Я» и «ты» представляют собой неслиянную двоицу, иначе было бы невозможно их онтологически значимое взаимоотношение, когда через «ты еси» впервые рождается «я есмь», рождается личность, в основополагающей самобытности которой Франк, в отличие от Карсавина, не сомневается. Для него только помимо двух личностей реально еще и нечто третье, возникающее во взаимосвязи двух и эту взаимосвязь собою обеспечивающее. *В той же мере*, в какой «я» «предшествует» единству «мы», которое ведь рождается во встрече «я» и «ты», можно и нужно говорить также о том, что «мы», «предшествуя», служит общим основанием всякого «я», основанием *самой встречи*, ибо только благодаря всегда уже наличному единству «мы» «я» и «ты» находим друг друга и обретаем себя. Допустимо и правомерно в объяснении взаимоотношений «я» и «мы» идти хоть с той, хоть с другой стороны; и нельзя даже сказать, что они, эти два единства возникают *одновременно*, не добавив при этом, что вообще-то «эти два» - суть одно, никогда не возникающее и всегда сущее.

Франк, формулируя подобные «трансрациональности», ощущает, по видимому, глубокое удовлетворение. «Противоречие - критерий истины, отсутствие противоречия - критерий заблуждения», - под этими словами Франк мог бы подписаться, пояснив только, что Гегель познавательно-оптимистически (или даже познавательно-утопически) имел в виду диалектические противоречия разума, им же самим продуцируемые и

---

<sup>215</sup> см. Духовные основы общества - с.54

<sup>216</sup> Там же - с.57

снимаемые в перспективе полного самопостижения Абсолютной Идеи, на деле же критерий истины - «трансрациональность», как непостижимость и невыразимость. Восходя к Богу, обнаруживаем «истину об общей трансрациональности Божества»<sup>217</sup>, опускаясь к миру, находим его как «трансрациональное бытие»<sup>218</sup> и «трансрациональность связи его с его основой, Богом»<sup>219</sup>, проникая в глубины существа человека, и здесь открываем «трансрациональность отношения между душой и духом. Это отношение - не в меньшей мере, чем отношение «я-ты», - подчинено основоположному, образующему само существо конкретной реальности принципу антиномического монодуализма - единству раздельности и взаимопроникновения. Мы стоим и здесь перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, - или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее единство именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга тех двоих, на что оно разделяется»<sup>220</sup>.

Все это, вновь заставляет нас вспомнить приведенный уже не раз Халкидонский догмат о двух природах во Христе, по крайней мере, его словесное оформление: «неслитно, непреложно, нераздельно, неразлучно», однако логика всеединства неумолимо стягивает любого рано или поздно в «монофизитство». «Монодуализм» Франка сформулирован, действительно, изящно, но его никогда не удастся выдержать до конца, по крайней мере, в плане космологическом и онтологическом, которых мы подробно не анализируем. Важно отметить то, что, заявив об «антиномистическом монодуализме» бытия, Франк всегда остается ближе к монизму, что и прорывается у него порой напрямую. Так, говоря о «вере» и «неверии», как религиозных установках и метафизических утверждениях (и конечно принимая здесь сторону первой), Франк пишет: «Вера» есть, напротив, утверждение метафизического монизма бытия - убеждение, что эти два мира (божественный и тварный - А.А.), несмотря на всю их разнородность и противоположность, все же укоренены в некоей общей почве, возникли из общего первоисточника»<sup>221</sup>.

Основные черты соборности «как внутреннего слоя или корня общности» Франк формулирует следующим образом: 1) Соборность есть «органически неразрывное единство «я» и «ты», вырастающее из

---

<sup>217</sup> Непостижимое - с.483

<sup>218</sup> Там же - с.512

<sup>219</sup> Там же - с.518

<sup>220</sup> Там же - с.403

<sup>221</sup> Там же - с.418

первичного единства «мы». 2) «Соборное единство образует жизненное содержание самой личности (...) Всякое умаление действия соборности, всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление и обеднение ее самой, как лишение». 3) «Соборное целое (...) столь же конкретно-индивидуально, как и сама личность. Оно само есть живая личность». 4) «Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественности заключается в ее сверхвременном единстве» Иначе говоря, «за наружным временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим». Выделенные нами здесь высказывания (особенно во втором пункте) образуют явную параллель с учением Хомякова о природе внутрицерковного единства, а последний пункт получает и артикулированную опору на экклесиологию: «Как, по учению Церкви, видимая церковь, как собрание живых верующих, есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой Церкви, как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений»<sup>222</sup>.

Более того, Франк считает необходимым конкретизировать соборность в качестве внутренней основы и корня всякой общественности именно через понятие **Церкви**, расширив его, разумеется, за все возможные конфессиональные рамки, формулируя некое социально-философское ее понятие, - или, может быть, вернее сказать понятие «социально-философской Церкви», «по которому всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи - независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге - богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть Церковь»<sup>223</sup>. Не просто фундаментальное единство «мы», а именно связь мира и Бога, присутствие божественного начала во всякой встрече «я» и «ты», во всяком проявлении «мы», кладет основу обществу. Вместо «органического» понятия соборности Франк утверждает здесь понимание ее - в качестве «духовной основы общества» - как факта и процесса *богочеловеческого, религиозного* и переходит далее к попыткам раскрытия ее внутренней логики именно в свете такого понимания.

---

<sup>222</sup> Духовные основы общества - сс.60-63

<sup>223</sup> Там же - с.93

В более ранней, чем все до сих пор разбиравшиеся тексты, статье «Религиозные основы общественности» отсутствует подробная и точная разработка метафизических предпосылок, а в качестве исходной сформулирована противоположность «начала солидарности» и «начала личной свободы», как равноправных опор общественной целостности. Начало солидарности заключается в «сопринадлежности людей некоему единому «мы», (...которое) есть лоно, из которого произрастает и в котором утверждается всякое отношение между «я» и «ты», начало же личной свободы есть начало «самодеятельности и спонтанного самообнаружения индивидуального «я»<sup>224</sup>.

Далее Франк подчеркивает глубокую и неразрывную связь этих двух начал, вследствие которой они, несмотря на свою постоянную борьбу, не могут существовать друг без друга, ибо, хотя каждое из них является отрицанием другого, но, будучи доведено до предела и лишаясь этой своей противоположности, - уничтожает само себя: деспотическое единство общества и господство чисто количественного «массоидного» принципа «воли большинства» в управлении раздавливает личность, а вместе с нею приводит к дегенерации и общество в целом; безграничная же свобода личности опрокидывает общественную жизнь в анархию и, отменяя всякий намек на единство, разрушает общество, уничтожая тем самым и личное человеческое бытие - как внешне (отнимая какую бы то ни было обеспеченность правами против внешнего произвола), так и внутренне (обрекая «робинзонов» на совершенную деграцию - умственную, духовную, нравственную).

«Отсюда прежде всего следует ложность как либеральных, так и демократических теорий общества. Ни «права человека», ни «воля народа», ни то и другое вместе не может быть основой человеческого общества (...) Возможен и фактически существует только какой-то эклектический, беспринципный компромисс между обоими началами, свидетельствующий о том, что оба они именно **не** суть первичные начала общественности»<sup>225</sup>.

В дополнение этого можно сказать, что и во времена Франка, и в наше время, в обыденном сознании существует не просто «компромисс», а отождествление этих противоположных принципов: свободы и демократии, прав человека и строгой законности, принципа личности и принципа большинства, - то есть отсутствует даже понимание, что это - противоположности, нуждающиеся в совмещении и компромиссе. Отсюда

---

<sup>224</sup> Франк С.Л. Религиозные основы общественности// Путь: Орган русской религиозной мысли... - с.16 и сл. Дальнейшие ссылки на этот источник просто: Религиозные основы общественности

<sup>225</sup> Там же - с.19

берёт начало и большая популярность либерально-демократической демагогии.

«Либерально-демократическое общество, с одной стороны, живет за счет какого-то несознаваемого им иного начала, и, с другой стороны, не допускает подлинного расцвета и нестесненного обнаружения лично-общественного бытия. Это третье - онтологически первое, - ныне забытое или отрицаемое начало есть начало **служения**, начало утверждения всей человеческой жизни, как личной, так и общественной, в высшей, сверхчеловеческой божественной воле, или начало **благоговения**, - пишет Франк<sup>226</sup>. Считает ли человек, что он верит в Бога, или полагает себя атеистом, но в основе общественной жизни в целом и личного проживания в ней в частности лежит нравственная обязанность служения Правде (т.е. Богу, понимаемому как реальность или метафора), - обязанность, которую имеет и личность, и общество.

Из начала служения Франк выводит основные принципы общественной жизни, присутствующие всегда, ибо служение всегда фундирует общественность, но выступающие во всей полноте в том только случае, когда служение делается осознанным. Сознание объективности, внеисторичности и абсолютности той «Правды», которой служит каждый человек и общество в целом, генерирует принцип **авторитета**, без которого не может обойтись и демократическая идея, сводящая все на исторически изменчивую «волю народа»; различие «между онтологической *значительностью*»<sup>227</sup> отдельных людей, различие их мест и ролей в общем служении обуславливает **иерархизм** общественной жизни и **аристократизм** как принцип власти; однако «воля Бога и определенные Им вечные начала человеческой жизни должны, в силу богоподобия и богосыновства человека, осуществляться свободной волей человека, а не вынуждаться от него насильственно»<sup>228</sup>, то есть служение Божией правде есть всегда свободное служение; из этого обстоятельства вытекает глубоко онтологически укорененное **равенство** людей - равенство в тварности и греховности, с одной стороны, и в богоподобии и благодатном богосыновстве, с другой, - равенство, которое не противоречит различиям «онтологической значительности» и иерархизму.

Для полноты формулы можно добавить, что благодатное богосыновство всех людей фактически означает и **братство**, которое дополняет свободу и равенство в «триаде», провозглашенной, но так и не понятой во всей своей глубине французской революцией. Истинный

---

<sup>226</sup> Там же

<sup>227</sup> Там же - с.23

<sup>228</sup> Там же - с.26



социально-метафизический смысл этих слов, в отличие от чисто внешнего и, по сути дела, пустого их понимания и совсем уже извращенного их осуществления французскими революционерами, Франк восстанавливает, опирая их на начало **служения**.

Думается, однако, что - в свете поздних работ Франка - здесь несколько неточна терминология: солидарность и свобода именно **не образуют** самостоятельных начал жизни общества, на это указывает, как мы помним и сам Франк, но, тем не менее, упорно говорит о служении как о *третьем* начале, или «онтологически первом», но все равно как бы *рядоположенном* с первыми двумя в пересчете. Эти два принципа можно более верно определить как некие полюса внутри того внешне-механического слоя «общественности», о котором Франк пишет в «Духовных основах общества», полюса, неразрывные по определению, задающие координаты социального пространства, но не создающие общественной реальности. Эта реальность коренится в том, что Франк называет «соборностью» и далее, «углубляя понятие соборности», понимает как Церковь - в расширительном смысле - как «всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере».

Следует отметить еще одно очень важное на наш взгляд обстоятельство: хотя такой связки у самого Франка мы не нашли, но принцип служения органически вытекает как из внутренней логики «соборности», так и из франковского понимания этой «духовной основы общества». «Церковь», даже понятая вне конфессиональных рамок, в любом случае, будучи по определению фактом и процессом богочеловеческим, имеет своей сердцевиной **культ**, - бого-служение, как реализацию связи (re-ligio) с божественным началом, даже если его «божественность» понимается *нерелигиозно*.

Служение оказывается здесь не рядоположенным третьим (или первым) началом наряду со свободой и солидарностью, а началом **единственным**, по отношению к которому те два являются лишь внешним выражением, абстракцией. Сам Франк это понимает и пишет, например: «Из начала служения вытекают и с ним связаны, как его обнаружение и конкретное осуществление в человеческой жизни, два вышеуказанных производных соотносительных начала солидарности и свободы»<sup>229</sup>, но в то же время утверждает и «триединство начал служения, солидарности и свободы»<sup>230</sup>, и это в «Духовных основах общества», после только что произведенной разработки понятий «общественность» и «соборность», «мир» и «Церковь». Очевидно, что между этой разработкой и

<sup>229</sup> Духовные основы общества - с.112

<sup>230</sup> Там же - с.107

рассуждениями о «трех началах», перенесенными - порой дословно - из статьи пятилетней давности, отсутствует пока какая бы то ни было увязка.

По собственной логике Франка принципы солидарности и свободы суть абстракции и условные полюса, раскрывающие внешний слой общественной организации, механическую сторону общества, смысл же и наполнение этим феноменам придаются общественной соборностью, которая есть Церковь, реализуемая в служении. Причем служение образует не столько почву и подоснову общественной феноменальности, сколько, вернее сказать, - некую «вертикаль» общественной жизни, перпендикулярную к «горизонтальным» взаимоотношениям принципов общественной организации (думается, что кроме оппозиции солидарности и свободы здесь можно найти и другие, может быть менее всепроницающие, но не менее реальные противоположности).

Эта «вертикаль» предполагает внутри себя свои полюса, абстрактные и неразрывные: «авторитет - иерархизм - аристократизм» и «свободу - равенство - братство» (понятия, характеризующие и первый, и второй полюса специфически наполнены и отличаются от расхожих; отличаются даже на внешнем уровне - неразрывной связью со своей «противоположностью»). Она, собственно, и концентрирует в себе те «духовные основы общества», которым посвящена книга. Исходя из этих духовных основ, в зависимости от их содержания, определяемого характером и направленностью общественного служения, общество может иметь вид «свободной теофании»<sup>231</sup>, которая «как совместная богочеловеческая жизнь есть свободное всеединство»<sup>232</sup>, но может «в силу безбожия и человекобожества являться «сатанократией»<sup>233</sup>, как о том пишет Франк.

Сам по себе, формально утвержденный, принцип «служения чему бы то ни было» не продуцирует тех прекрасных сторон общественной жизни, которые называются солидарностью и свободой; говорить о служении Богу и правде *как бы то ни было понятым* тоже недостаточно, ибо мало ли религиозного фанатизма и тоталитаризма видел мир: те или иные формы служения, будучи несомненно фундирующим и цементирующим началом общественной жизни, могут реализовываться «личное начало» *в форме отсутствия* солидарности, в виде принципа «каждый за себя», а «начало единства общества» - *в виде подавления* свободы - «один (земной) «бог» за всех думает и решает».

---

<sup>231</sup> Религиозные основы общественности - с.26

<sup>232</sup> Духовные основы общества - с.124

<sup>233</sup> Религиозные основы общественности - с.27

В целом, помимо указанной неточности терминологии (которую мы исправляли, опираясь **на его же** позицию), рассуждениям Франка недостает конкретизации характера того служения, которое он *имеет в виду*, подходя к идеалу «свободной теофании, но которое остается определенным лишь *формально*. Формальные абстракции «единства общества» и «самобытности личности» получают свое содержательное наполнение от первоначала служения, им определяясь, но и это первоначало, помимо своей формы - служение индивида и общества единой высшей реальности, обладает и вполне определенным содержанием, **разным** в зависимости от характера той реальности, которой служат. У Франка, несмотря на его декларируемую и нарочитую порой надконфессиональность, выражающуюся, в частности, в его своеобразном понятии «Церкви», эта реальность носит, безусловно, христианский характер, и в этом свете, конечно, понятны те выводы, которые он делает из принципа служения.

Те замечания, которые делает по отношению к концепции Франка Б.П.Вышеславцев в рецензии на книгу «Духовные основы общества», продиктованы именно желанием видеть в ней *христианское* учение об обществе, или даже учение *о христианском* обществе, что далеко не одно и то же. Отметив несомненную ценность и глубину понимания Франком общественного бытия как бытия духовного, во-первых, и бытия соборного, во-вторых, Вышеславцев пишет: «Высшим этическим принципом он считает *начало служения, начало долженствования и обязанности* (...) Власть и авторитет являются существенными и вечными категориями социальной жизни (и следовательно соборности). Государство есть абсолютная категория и в этом смысле «земной бог». С этим мы согласиться не можем: христианская соборность есть идеал *безвластной организации* (...) Та этика, которую обосновывает Франк, есть, в конце концов, исконный, на протяжении всей истории христианства осуществляемый синтез двух этических систем: закона и благодати, стоического естественного права и христианской церковности, кантианского долженствования и свободной творческой любви. Синтез этот не осуществлен, потому, что в качестве высших и основных синтезирующих принципов взяты принципы одной стороны, принципы служения, долженствования и обязанности. Это принципы стоические и кантианские, принципы естественного закона, закона совести. Франк выбирает своим высшим принципом - принцип *правды* (т.е. справедливости: «служение Богу есть служение абсолютной правде»). Но этика благодати должна исходить не из принципа правды, а из принципа любви. Удивительно, до какой степени высшая ступень христианской

этики еще остается таинственной и неисследованной и с какой неумолимой инерцией мысль сползает в категории «закона», обязанности и служения»<sup>234</sup>.

Мы недаром привели такую обширную цитату, - она, с одной стороны, намечает те моменты в разработке соборного единства, которые у Франка оставались в тени - ведь о любви и благодати он и впрямь говорит слишком мало для христианского взгляда на общество, но с другой стороны, пытаясь за Франка ответить на замечания Вышеславцева, мы получаем возможность двинуться еще дальше в прояснении традиции осмысления общественной соборности.

Признавая в целом правомерность и глубину критики Вышеславцева, укажем, все-таки, что, во-первых, Франк не имел, видимо, задачей создать учение о *христианском* обществе и *православной* соборности, по крайней мере в непосредственной перспективе. В его устах «соборность» имеет несколько другой смысл, как мы это видели выше. Другое дело, что, используя это слово, он явно привносит в понимание общества христианские мотивы, т.е. фактически вырабатывает, нигде этого не заявляя прямо, христианское учение об обществе и государстве. Далее, во-вторых, даже православная соборность, которую Франк не описывает, но которая должна служить прообразом франковской «соборности», даже она **не есть анархия** «идеал безвластной организации», как это заявляет Вышеславцев, скорее она есть **иерархия** (священноначалие), и как таковая, - не идеал, а реальность церковной жизни, а кроме того, всякая *организация* (пусть даже в идеале) - всегда есть власть.

Опять-таки, другое дело, что власть, авторитет и иерархия бывают разные: власть насилия или «власть любви», авторитет как авторитарность и авторитет «первого среди равных», иерархия как внешняя кооперация при внутренней разобщенности и иерархия как органическая целостность Тела Христова, где «иная слава солнца, иная луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (1Кор. 15:41), всё же оно оживотворено действием Духа Святого, явленном во взаимной любви и общем служении.

В-третьих, Вышеславцев упрощает (вернее сказать - уплощает: с вертикали сводит в горизонталь) франковское понятие служения, очевидно, понимая его как общественное служение внутриобщественным целям и задачам, как гражданский долг, чуть ли не как государственную службу, судя по его выводу, что государство у Франка - абсолютная категория и «земной бог». При обожествлении государства получается как

---

<sup>234</sup> Вышеславцев Б.П. Рецензия на книгу С.Л.Франка «Духовные основы общества»// Путь: Орган русской религиозной мысли - Париж, 1930, №20 - сс.107-111

раз «сатанократия», как писал Франк еще пятью годами раньше, служение же в его концепции понимается фактически как бого-служение: вся общественная жизнь, таким образом, есть сознательное или бессознательное служение истинному Богу или кумирам - лжебогам.

Итак, подводя некоторый итог, можно сказать, что концепция С.Л.Франка должна быть: 1) в качестве *христианского* учения об обществе, еще эксплицирована до некой полноты, хотя бы предварительной, в части, касающейся разработки связи начала служения с соборным характером бытия общества, а также содержательной разработки понятия служения с раскрытием его возможно разного характера, а кроме того, 2) логическим образом дополнена учением о *христианском* обществе - с раскрытием уникального характера служения в этом случае и, как следствие, уникального характера общественных принципов авторитета, иерархии, аристократизма, свободы, равенства и братства, вырастающих на почве **такого** служения. Рассуждения Франка об общественной соборности и «духовных основах общества», возможно, несут определенный отпечаток западной мыслительной традиции с ее юридикализмом и рационализмом, однако в сущности своей его концепция находится в глубокой оппозиции западным началам, западным теориям общества.

Даже то понятие Церкви, которое вводится Франком, при всей своей нестандартности обнаруживает несомненно православные корни его концепции: Церковь для него - не ассоциированная община индивидов (протестантов) и не внешняя, организующая индивидов (католиков) власть клира, а «первоначальное единство «мы», основанное на нашей общей причастности к жизни божественной. Такая Церковь, конечно, «не авторитет, - как писал А.С.Хомяков, - а жизнь христианина, внутренняя жизнь его», «ибо авторитет есть нечто для нас внешнее»<sup>235</sup>, и это не мешает «авторитету» быть одним из внешних организующих принципов соборного единства, вытекая при этом из «внутренней жизни христианина», из его «свободной творческой любви».

В деле философской разработки основ общественной соборности Франку, без сомнения, принадлежит выдающееся место, - пожалуй не меньшее, чем Хомякову в прояснении этих идей в сфере экклесиологии; как пишет А.Ф.Лосев, «по высказываниям его (Хомякова) друзей и учеников, как и по мнению современных исследователей, это было первое правильное определение Церкви в православной теологии»<sup>236</sup>, а мнение

<sup>235</sup> см. Хомяков А.С. Работы по богословию - с.43 и сл.

<sup>236</sup> Лосев А.Ф. Русская философия// в кн. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии - Свердловск, Изд-во Урал. Ун-та, 1991 - с.80

В.В.Зеньковского о роли Франка в деле «уяснения момента соборности в природе человека» мы уже упоминали (с.94 наст. раб.). Франк **впервые** не просто говорит нечто *в русле идей соборности* и не просто говорит *о соборности*, он пытается **раскрыть необходимую основу** соборного характера единства общности. Та опора на идею «первоначального единства «мы» и на принцип служения, которую он делает, позволяет исследователю уверенно чувствовать себя при рассмотрении вопросов, традиционно вызывающих расплывчатые ответы.

Так, например, в связи с философским использованием понятия «соборность» со всей настойчивостью встает вопрос: до каких пор возможно расширять границы применимости этого понятия без превращения его в просто поэтический эпитет или того хуже - в лозунг, активно извращающий первоначальный смысл? В процессе своей секуляризации это понятие стало характеризовать великое множество разнообразных общественных феноменов, при этом выражая всюду претензию на непосредственную причастность к абсолютному Бытию, на особые, интимные с этим Бытием отношения. А наряду с вопросом о границах применимости существует и проблема истолкования принципов единства в общностях такого рода.

Нельзя отрицать, что, как пишет С.Н. Булгаков, «инстинкт национальности, из слепого становясь зрячим, переходя в сознание, переживается как некое глубинное мистическое влечение к своему народу, как любовь, не в скудном моралистическом понимании рационалистической этики (как, например, у Толстого), но в мистическом смысле, как некоторый род эроса, рождающий крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание соборности, реальный выход из себя, особый *transcensus*»<sup>237</sup>. И то же самое можно сказать не только об инстинкте национальности, но и о единстве людей вообще: оно то и дело обнаруживает в себе указанные черты мистериальности и высокого Эроса, начиная с уровня «всечеловечности» и заканчивая дружбой двух. Однако, трактовать это можно по-разному и говорить не только о «соборности», но и о «включенности в иерархию «симфонических личностей», по Карсавину, или, наподобие Булгакова, утверждать, что «всякому принадлежит свое особое место в Плероме Всечеловечества, соответствует свой луч в Софии»<sup>238</sup>.

В отличие от подобных трактовок, Франк конкретизирует «единство мы» через понятие Церкви, пытаясь понять первооснову человеческого бытия не в спекулятивно-мистических, а в экклесиологических

---

<sup>237</sup> Героизм и подвижничество - с.184

<sup>238</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний - с.212

категориях. Если Булгаков в главе «Общественность и церковность» «Света Невечернего» занят выяснением взаимоотношений Церкви, как мира христианского, и Мира, как мира языческого, и общественность понимается им как плод секуляризации христианского гуманизма<sup>239</sup>, то Франк пытается, полагая, видимо, что «душа по природе христианка», понять **всякую** общность людей в ее основе как соборность именно христианского типа, коренящуюся в некоем богочеловеческом событии, в сопричастности человеческого и божественного, которая заключается не в занятии «своих мест в Плероме Всечеловечества» или слиянии с Абсолютом, а в том, что совершенно реальная человеческая жизнь (частная и общественная) во всей своей пестрой событийности, функциональной связности и большей или меньшей структурированности **уже** есть в то же время процесс богочеловеческий.

И частная жизнь, и общественное бытие в целом *символичны* в исконном смысле этого слова, - они в рамках своего онтологического единства обнаруживают присутствие двух онтологически различных реальностей (франковский «монодуализм»). Все мирское, внутримировое пронизано неотмирным, и это слияние двух планов бытия не уничтожает их различия, не приводя и к раскалыванию целостности - «по-халкидонски».

Как мы уже отмечали, подобные прозрения срошенности земного и небесного были свойственны и С.Н.Булгакову (приводя у него к утверждению софийного монизма), откуда вытекают у него соответствующие взгляды и на хозяйство, и на политику: «Общественный и политический индифферентизм, возведенный в принцип (...) является и антихристианским, ибо, по учению христианства, история есть Богочеловеческий процесс, в котором собирается и организуется единое человечество, «Тело Христово» (...) Политика есть средство внешнего устройства человечества, и в этом смысле средство, хотя и преходящего значения, но неоспоримой важности»<sup>240</sup>. А конкретным выражением интереса к политике была борьба с учением о мистической связи православия и самодержавия<sup>241</sup> и заинтересованное сочувствие к социализму, в котором, как представлялось, «содержится христианская идея, заложено организующее начало социальной любви»<sup>242</sup>.

Эти оценки изменились, конечно в 1917 году: «В социализме можно усмотреть при благожелательном взгляде некое пророчество, но оно, вместе с тем, есть, несомненно, и лжепророчество, которое уводит от

---

<sup>239</sup> Там же - сс.334-350

<sup>240</sup> Булгаков С.Н. Христианский социализм - М. - Новосибирск, Наука, 1991 - с.31

<sup>241</sup> Героизм и подвижничество - 44 и сл.

<sup>242</sup> Булгаков С.Н. Христианский социализм - с.103

Христа и веры Христовой (...) Социализм есть проповедь царства от мира сего, пророчество о построении башни, последняя и самая решительная попытка человечества устроиться без Бога (...) Христианство же есть царство не от мира сего, хотя путь к нему проходит и через этот мир, оно подготавливается в человеческой истории»<sup>243</sup>. Излишние иллюзии потерпели крах, однако установка на некую социальную призванность христианства, на некий «христианский социализм» в ряде случаев остались<sup>244</sup>. В целом же 1917 год *уже в первую свою половину* заставил мыслителей остро осознать, что «глубоко различны законы жизни в церкви, как обществе божественном, и в демократии, как обществе человеческом. В первом имеет силу закон любви, самоотречения, послушания, во втором - солидарность интересов, борьба за права и их разграничение (...) Стремление к равноправию и борьба за равенство разрушили бы церковь», - так Булгаков говорил уже в марте 1917 года<sup>245</sup>.

Таким образом, в противовес эклектическому смешению и отождествлению земного и небесного планов бытия («мистическое самодержавие», «христианский социализм») и совершенному из разрыву («отделение Церкви от государства» и в юридическом, и в духовном смысле) постепенно все резче становится понимание реальной их взаимопронизанности при непреложном различии, каковое понимание, в конечном счете, и выражается наиболее четко в системе взглядов С.Л.Франка.

В русле этого понимания разрабатывается и понятие «соборность», которое становится многоуровневым и, как следствие, - многозначным, о чем выше упоминалось. При этом наиболее легко применяется это понятие к нации, к единству народа; с трудом - к другим видам общности людей и к человечеству в целом, однако, как отмечает современный автор (в отличие от многих не просто говорящий о «великих традициях» русской философии - и о соборности в том числе, - но и пытающийся мыслить в этой традиции), - «нужно подчеркнуть кардинальное различие между тезисами о личном, всеедином устройении Церкви и нации: только первый из них имеет обоснование в христианской онтологии. Второй же - достояние публицистики, либо «органической философии», эклектически смешивающий языческие и христианские представления: языческая онтология обожествляет нацию, но не имеет концепции личности; онтология христианская располагает такой концепцией, но, относя ее к Божественному, а не тварному бытию, отнюдь не утверждает ее

<sup>243</sup> Там же - с.232 и сл. См. также: Героизм и подвижничество - с.236

<sup>244</sup> Ср. напр. Высказывания Н.А.Бердяева - в кн. Социальные идеи христианства в XX веке - с.88

<sup>245</sup> Там же - с.86



приложимости к этнокультурным образованиям. Единственно лишь Церковь, по самому своему определению, как мистическая община, заведомо причастна Божественному бытию и тем самым обладает личной природой - либо вовсе не есть»<sup>246</sup>.

Иначе говоря, о соборности, то есть о «личном всеедином устроении» в подлинном смысле можно говорить только по отношению к Церкви, и притом не во франковском смысле «абы-какой» церкви («...всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере...»), а в смысле Церкви православной, и именно эта соборность задает тон всем иным менее или более метафизическим употреблением этого понятия, на ней основаны и франковские категории «Церковь», «соборность», «первоначальное единство «мы». Законность таких метафорических употреблений всегда находится под вопросом, как справедливо отмечает С.С.Хоружий, - да это чувствовали и все философы «всеединства», однако Франку, на наш взгляд, удастся достаточно убедительно продемонстрировать реальную наполненность таких употреблений, их объяснительную и осмыслительную силу, наметить пути дальнейшей философской разработки этой темы. Эту возможность дает ему произведенный анализ «первоначального единства «мы», фундирующего всякое «я» и «ты», а также опора на принцип служения при рассмотрении и объяснении общественной жизни. Именно начатое осмысление **основ** соборного единства позволило перейти от чисто поэтических высказываний на тему соборности к строгой разработке определенного варианта социальной философии на базе этого понятия.

---

<sup>246</sup> Хоружий С.С. Философский процесс в России... - с.45

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог проведенному исследованию, можно сказать, что «соборность Церкви», которая кладет основу философской разработки темы «общественной соборности», может быть определена как одна из основополагающих характеристик церковной жизни, состоящая в совершенной внутренней полноте и целостности Церкви, как Тела Христова, каковые полнота и целостность достигаются и реализуются лишь в жертвенном служении множества составляющих Ее соборных личностей, которые обретают именно таким образом полноту и целостность личного бытия. На уровне внешних проявлений соборная природа Церкви описывается как свободное единство в любви, как единство свободы и любви, созидающих мистическое Тело Христово. В качестве же основания этих проявлений богословие указывает на действия Святого Духа, которые «именуются «преизбыточествующей силой», «божественной силой» (2 Пет. 1:3), «Духом Христовым»; но чаще всего обозначается словом *«благодать»*<sup>247</sup>. Наиболее же явственный и значимый для созидания церковной соборной целостности путь излияния благодати - церковное богослужение, - литургия и Евхаристия. Всеобщее служение является «осью кристаллизации» всех внутрицерковных отношений, а начало жертвы - их онтологической базой.

По аналогии с соборностью церковной установилась традиция говорить и об «общественной соборности», причем в отмеченной выше описательной манере: как о «свободном единстве в любви», о «многоединстве» с переживанием мистической сопричастности друг другу и коллективной целостности, - без уточнения при этом основ и условий возможности такой сопричастности. Для мыслителей XIX - начала XX веков «соборность» еще имела черты вполне определенные, для современных же авторов она вовсе утратила понятийную четкость, приобретя смысл, скорее поэтический. Наше исследование показывает **как** формировалась идея соборности в русской мысли и выявляет следующие особенности этого формирования: *во-первых*, становление этой идеи идет по пути освоения философским сознанием православно-эклесиологических идей, *во-вторых*, в ходе этого становления постепенно раскрываются и осмысливаются основания и механизмы реализации соборного единства.

Первый процесс идет, начиная с соловьевской «всемирной теократии», имеющей «Вселенскую Церковь» в качестве своей основы, и здесь еще главным образом во внешне-юридических схемах мысли, далее -

<sup>247</sup> Помазанский М. прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении - с.167

в софиологии, где все более выделяется (у Флоренского и Булгакова) в качестве определяющего в образе Софии аспект Церкви, как премирной сущности, в карсавинских построениях, уточняющих эту точку зрения в русле «софиологического дуализма», и, наконец, в социальной философии С.Л.Франка, где «соборность», входя в число основополагающих категорий, обозначает собою некую «духовную основу общества», субстанциональный уровень общественности. При этом способ существования общественной «соборности» конкретизируется как «Церковь», как внеконфессионально понятое единство людей в вере.

Второй процесс философского осмысления оснований соборного единства всерьез начинается с разработки Карсавиным мотива жертвы во взаимоотношениях с Абсолютом. Будучи освобождено от определенных передержек, учение Карсавина о «симфонической личности» может являться онтологической базой дальнейших разработок темы соборности. Наиболее же крупный вклад в дело становления «соборности», как социально-философского понятия внес С.Л.Франк, попытавшись понять всякое общественное соединение людей как следствие их изначальной соотнесенности в рамках «соборного единства «мы», понять логику формирования всей структуры общества через принцип служения Высшей Правде.

В развитии этих двух тематизаций процесса формирования соборного единства нам видится возможность углубления понимания общественной соборности. Традиционно, даже в рассуждениях по поводу церковной соборности, акцентируется момент «любовного единства» в мистическом Теле Христовом, которое не уничтожает свободы, а напротив - впервые дает ей истинное основание, а в случае переноса понятия соборность на мирские формы общностей этот мотив становится вообще единственным: «уже всякое преодоление своего индивидуалистического отъединения от целого, своего естественного «протестантизма», всякое чувство соборности человек переживает как эротический пафос, как любовь, которая дает любящему особое ясновидение относительно любимого»<sup>248</sup>. Любовь же, как известно, - это принципиальная **тайна**, и как таковая, как иррациональная сила целиком захватывающая человека, она как бы отменяет собою необходимость каких бы то ни было объяснений внутреннего устройства и своеобразного характера соборного единства: «любовь...в мистическом смысле...крылья души...эротический пафос...особое ясновидение»<sup>249</sup>, - это всё, что тут можно сказать.

---

<sup>248</sup> Героизм и подвижничество - с.185

<sup>249</sup> Там же - с.184 и сл.

Однако, как мы выяснили в §1 первой главы, внутреннее «свободное единство в любви» в Церкви складывалось вокруг литургической практики, в ходе литургической практики и исходя из уникального своеобразия литургической практики. Это «свободное единство в любви» имело под собой основанием Евхаристию, как бескровную Жертву, и осуществлялось, реализовывалось в совместном богослужении предстоятеля-епископа, пресвитеров, диаконов и всей общины-церкви, где каждый облечен неким «царственным священством». Кафоличность Церкви, как ее внутренняя полнота и целостность, выростала из служащей любви и любящего служения.

В XX века, в связи с углублением традиций литургического богословия (о. Николай Афанасьев, о. Александр Шмеман и др.), значение этого факта - определяющего места богослужебной практики для кристаллизации земного облика Церкви - проясняется всё больше. Однако аналогичного процесса в отношении осмысления внутренних законов общественной соборности не наблюдается: соборное устройство тех или иных общностей попрежнему представляется несказанной и необъяснимой любовью «в мистическом смысле» с «эротическим пафосом», «ясновидением» и спонтанно устроившимся свободным единством, с гармонией личности и коллектива, существующей как данность.

Социальная философия Франка, так же как и размышления Карсавина «о началах», на наш взгляд, кладут начало серьезной философской разработке понятия «соборность» именно тем, что первый пытается раскрыть его как одно из основополагающих социально-философских понятий, найти его в «духовных основах общества», а во-вторых, говорит о «принципе служения», как подлинной основе формирования социальных институтов и как о реальной альтернативе западному эгоизму (индивидуальному и коллективистскому), не увязывая, правда, напрямую этот принцип с соборностью, однако, фактически осмысляя эти два понятия взаимосвязано. Ведь «соборность», конкретизируемая как «Церковь», есть явление богочеловеческое, - она есть **связь** человеческой общности с божественной реальностью. Если «Церковь» есть первоначальное единство «мы» в действии, то это действие есть осознанное или неосознанное богослужение, присутствующее всегда, как фундирующий момент всех проявлений общественной жизни. Учение же Карсавина **конкретизирует** вышеупомянутую связь Абсолютного и человеческого планов бытия через разработку динамики жертвы, в которой бытие соборной общности зиждется и осуществляется.

Осмысление «духовных основ общества», начатое С.Л.Франком и Л.П.Карсавиным, должно быть продолжено через раскрытие динамики фундаментального слоя общественной жизни, именуемого «соборностью». Эта динамика в общих чертах схватывается «принципом жертвенного служения» каждого индивида и общества в целом высшей божественной правде. В свете этого совершенно очевидно, что наиболее чистым видом соборного единства является Церковь, служащая напрямую безо всяких обиняков - Богу, а всякая иная «натуральная соборность» (народ, класс, человечество, государство) лишь воспроизводит с большими или меньшими потерями эту первообразную «кафолическую соборность». Если неотступно удерживать во внимании, что всякая соборность создается служением, причем служением не столько «по горизонтали» (народу, классу, человечеству, государству), сколько «по вертикали», наверх - высшей Правде, то, возможно, удастся не терять и ту мысль, что «в порядке соборности также существует некоторый иерархизм, последовательность ступеней которого безнаказанно не может быть нарушаема»<sup>250</sup>.

Только на этом пути возможно, осмыслив общественную жизнь в ее духовной основе и возведя «соборность» на высоту смыслообразующего принципа социальной философии, противостоять натиску современного фетишизма, индивидуализма, тоталитаризма, сепаратизма, экстремизма и прочих других «измов»: бездуховность одолевается лишь Духом, «Иже везде сый и вся исполняяй».

Основные положения и выводы нашей работы в аспекте их научной новизны можно свести в следующие пункты:

1) Во-первых, вполне реальной научной новизной обладает сам принципиальный подход к исследованию данной темы, методологическая предпосылка необходимости опоры на православную экклесиологию для раскрытия места и роли понятия «соборность» в Универсуме русской духовной культуры. Утверждение связи православия и философии в России на уровне деклараций не ново. Существуют и более и менее удачные попытки понять русскую мысль с точки зрения этой взаимосвязи. Однако, такой подход почти всегда остается на уровне «общей картины», не переходя в рассмотрение конкретики указанной взаимосвязи идей и понятий.

Могут быть споры относительно наличия такого преюбия у русской философии в целом и как таковой, однако к понятию «соборность» всё вышесказанное относится безусловно. Тем не менее все современные разработки этого понятия являются либо описаниями

<sup>250</sup> Героизм и подвижничество - с.185

соборности в качестве одной из характеристик Церкви, описаниями, держащимися **почвы** этого понятия и не выходящими к общекультурному и философскому его звучанию, либо философическими спекуляциями на тему неизменно светлых начал русского национального духа, почвы **лишенными** и питающимися лишь разгоряченным воображением. Наша работа, насколько нам известно, является первой развернутой попыткой, увязав понятие «соборность» с православной эkkлесиологией, восстановить его традицию, вернуть ему утраченную за последние десятилетия почву и вместе с ней - определенность, строгость и возможность развития.

2) В связи с вышесказанным, изложенные в конце первого параграфа семь принципов строения кафолической Церкви на новизну претендовать не могут, - разве что на стройность и четкость выражения того понятия о Церкви, которое имеет сама Церковь, и которое выражено и без нас и, может быть, более адекватно. Однако обозначение нами **философского звучания** учения о кафоличности Церкви представляет собою уже элемент научной новизны и является первым шагом в решении поставленных нами задач. Церковная соборность имеет для философии значимость уникального опыта связи части и целого, индивида и общности, данного как опыт церковной жизни - как в смысле индивидуального проживания, так и в виде церковной истории.

Суть его заключается в том, что, во-первых, вполне определенная и однозначная концепция общности (Церковь) **в равной мере** реализована как в «целом», так и в «части», которая равна целому, поскольку любая «часть», а в пределе и индивид, обладает возможностью непосредственной связи с тем высшим началом (со Христом), которое дает цельность. Далее, во-вторых, в «ряду деления» на все более мелкие «части» **каждый** член этого ряда напрямую через себя опосредует отношения **любых других** членов, притом так, что без именно этого члена их связь невозможна в принципе. В-третьих, ни один член упомянутого ряда не узурпирует всю полноту смысла так, как если бы все другие члены были излишни или вспомогательны: каждый из них обладает этой полнотой смысла - через непосредственную связь с высшим первоначалом, но **реализуется** эта полнота смысла лишь в единстве **всех** членов ряда. Сказанное «во-вторых» и «в-третьих» относится не только к «ряду деления» соборных общностей, но и к их внутреннему строению. А главное, - как внутреннее единство соборной общности, так и единение общностей между собой имеют, в качестве соборности, своей основой и способом существования свободу, будучи, тем не менее, всегда оформлены в совершенно определенную структуру, решительно противостоя всякому своеволию и анархии.

3) Наша работа впервые целенаправленно задается вопросом не только об онтологических основаниях соборного единства, но и о необходимых условиях его реализации и принципиальных механизмах формирования конкретных организационных структур соборных общностей. Четкие ответы отсутствуют здесь даже для Церкви, поскольку богословам не было нужды, по крайней мере до недавнего времени, социально-философски анализировать, каким образом реализуется то, что составляет реальность Церкви. Как правило, речь шла о раскрытии существа Церковного организма в святости, кафоличности, апостольском Предании, о том, как «таинственными действиями Духа Святого проникнута жизнь Церкви»<sup>251</sup>, но почти никогда - об осмыслении практических механизмов реализации и реальных форм существования соборности.

Начало такого осмысления в полном его масштабе относится к XIX и особенно к XX уже веку. Что же касается различных форм нецерковной, «натуральной» соборности, то здесь осмысления и объяснения отсутствуют вовсе и по сей день. Рассматривая церковную соборность как универсальную модель всех соборных обществ, мы выделили в качестве главного ее основания таинство Евхаристии, в котором реализуется, во-первых, непосредственное единство каждого члена Церкви, а также всей Церкви в целом (представленной в той или иной общине) со Христом, как высшим и зиждущим началом, в силу чего в Церкви немислим формальный авторитет и юридически понятая дисциплина, но немислимо и своеволие и анархия (безвластие). Во-вторых, в этом единстве первостепенную роль играет мотив встречной, взаимной жертвы, которая полагает свое начало в Крестной жертве Христа и находит свои конкретные выражения в совершаемой за каждой литургией благодарственной жертве - Евхаристии, в христианском подвижничестве - несении своего креста, в общем служении - «сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим». В-третьих, из потребностей этого литургического действия вырастает церковная иерархия, как различие мест и ролей в рамках общего служения: всеобщее служение церковного народа, облеченного «царственным священством» и кладет основу практического осуществления и существования соборного единства Церкви.

Таким образом, чтобы обладать качествами соборного единства, то есть быть свободным единством в любви, многоединством с «эротическим пафосом» и «крыльями души», общность должна быть **прежде всего**

---

<sup>251</sup> Помазанский М. прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении - Новосибирск, Благовест, Рига, Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1993 - с.167

основана на непосредственной *личной связанности* каждого ее члена и всей общности в целом, как коллективной личности, *с высшим онтологическим началом*, понятием, как абсолютная ценность. Опосредование индивидуально-личной связи с этим абсолютном через коллектив, как и игнорирование реальности коллективной личности **в равной степени**, хотя и с разных сторон, разлагают соборность. В свете этого всякая соборная личность является по существу своей внутренней организации общностью *религиозного* типа, даже если носит чисто мирской характер: крестьянский мир, артель, монархическое государство. Эта черта соборности достаточно ясно сознавалась уже, например, Д.А.Хомяковым и С.Н.Булгаковым, но затем, по мере секуляризации сознания (отчасти насильственной) отошла в тень.

Непосредственная связь с абсолютными ценностями, дающая возможность существования соборной общности, имеет вещественное закрепление в форме **жертвы**, что также является выражением религиозного характера этой связи. Предметы связи могут быть внерелигиозными, выступать, например, в виде земли, Отечества, национальной идеи, идеи правды и т.д., но, рассматриваясь как ценности абсолютные, обретаясь и познаваясь через жертву, они включают механизмы религиозного сознания и деятельности. Тема жертвы - второй ключевой момент для понимания соборной реальности.

Жертвенность, как способ существования и каждого члена общности и всего соборного общества в целом обусловлено тем, что бытие этой соборности (как церковной, так и натуральной) выступает для нее самой как жертвенное самоистощение, «смерть в ней» ее высшего начала, смерть, как залог будущего воскресения в ответном жертвенном служении соборных личностей. И, следовательно, в-третьих, деятельное самоосуществление соборного единства всегда выступает как его **служение** своему первоначалу - высшему и абсолютному. В разработке темы служения как принципа выстраивания общественной целостности мы можем иметь солидную опору в социальной философии С.Л.Франка.

4) Привлечение раннерусских общественно-политических идеологов (симфония властей, всеобщее Божие тягло) в качестве материала, помогающего раскрытию народных идеалов общественного устройства, которые оказывают влияние на формирование оригинальной русской мысли о соборности, также может быть отнесено к элементам научной новизны нашей работы. В данном случае идея соборности раскрывается не со стороны освоения ее в понятии, а через практическое освоение ее в рамках идеала, как определенной структуры целеполагания.



5) Определенной новизной обладает также заявление о неприменимости к славянофилам классовых и политологических понятий западного происхождения: наименование их либералами, консерваторами, монархистами, республиканцами, идеологами дворянства или буржуазии, утопистами, теократами и т.д. так же как и недопустимости отношения к ним как к беспочвенным фантазерам и «идеалистам» в расхожем смысле. Их мысль имеет прочную почву в виде живого опыта русской жизни, и если эту мысль понимать с точки зрения этого опыта, как его осмысление и концептуализацию, то она не покажется ни надуманной, ни странной.

6) Направление и характер философской разработки понятия «соборность» во многом заданы учениями В.С.Соловьева и Н.Ф.Федорова, хотя у обоих мыслителей это понятие, кажется, вовсе отсутствует. Последнее обстоятельство ставило, до сих пор этих мыслителей вне рамок обсуждения темы соборности, однако те мыслительные движения, которые эту тему разрабатывают, берут свое начало от этих фигур. Своеобразие этих учений в немалой степени определено тем, что при русской (православной по происхождению) потребности в соборном единстве они выстраиваются в западной (католической по происхождению) логике мысли. Конфликт русской почвы и западных способов ее обработки составляет общий внутренний конфликт обоих мыслителей при всех различиях в содержательной стороне их учений.

7) Осуществленная нами опора на тот первоначальный бытийный опыт, в котором оформляется идея соборности, в котором рождаются и мысль, и язык, способные адекватно с этой идеей взаимодействовать, эта опора впервые позволила нам не только ясно понять своеобразие различных вариантов разработки понятия соборность в тех философских учениях, которые активно используют это слово, но и увидеть и оценить развитие этой темы теми философами, которые мало его употребляют или вообще обходятся без него. Иначе говоря, достигнутое нами владение фундаментальной структурой понятия, основанное на знании его почвы, позволяет нам не только понять, насколько верно воспроизводятся принципы соборности и насколько это понятие получает новую окраску в учениях С.Н.Трубецкого о «соборности» познающего разума и С.Л.Франка об «общественной соборности», но и проанализировать то, какой вклад в развитие этой темы вносят Л.П.Карсавин учением о «симфонической личности» и софиологи (П.А.Флоренский и С.Н.Булгаков), в каких моментах названных учений этот вклад заключается, в чем состоит *ограниченность* видения этой темы данными философами и те *новые горизонты*, которые ими в ней открываются.

Без произведенной нами в первом параграфе работы возможности такого анализа не существовало, ибо «что такое русская соборность» определялось либо из собственных субъективных ощущений пишущего, либо из контекста тех учений, которые анализировались на предмет соборности: в первом случае - беспочвенность, во втором - «понятие соборности у философа Х», которое неясно как связано с «понятием соборности у философа Y», похожим на первое, но не идентичным ему, а также с «соборностью вообще», как идеей и темой философии.

8) Новизна нашей работы состоит еще и в том, что она пытается понять соборность не просто как археологическую подробность в учениях прошлого, но и как возможную и необходимую тему и *задачу современной* русской философии. Необходимую, поскольку ее разработка способна дать в какой то мере опору для оригинальной русской мысли - оригинальной в смысле **традиционной**, через преемственность традиции обретающей связь с уникальным опытом первичного освоения бытийной вести и в рамках этой же преемственности обогащенной причастностью всем прошлым творческим усилиям и прорывам и чреватость будущими.

**Таким образом**, идея соборности, понятая нами из своего истока и из той традиции мышления, которая берет начало в этом истоке, может быть описана как переплетающаяся взаимосвязь **единства и свободы**, как способов ее проявления, достигаемая через **любовь, жертву и служение**, как основания и пути реализации этих проявлений. Каждое их этих трех оснований в равной мере, хотя и в разном отношении предполагает как единство, так и свободу. **Логика жертвы**, в которой выстаиваются отношения соборной общности к Абсолюту, состоит в том, что само ее существование, в качестве именно таковой, воспринимается ею как благодатный дар свыше, являющийся плодом жертвенного самоистощения в ней ее высшего начала, владение же этим даром жертвенной любви возможно лишь на пути жертвенного служения этому началу. **Принцип служения**, формирующий внутренние отношения в соборной общности, раскрывает себя через неразрывную взаимосвязь начала **авторитета**, имеющего исток и основание в признании объективности той высшей Правды, которой служат, и начала **свободы**, ибо служение этой Правде возможно лишь как служение свободное, начала **иерархии**, как выражения различий в онтологической значимости людей в рамках служения, и начала **равенства**, ибо перед Абсолютом «несть Еллин, ни Иудей», но все - грешные чада Божии. Из тех же начал, что и иерархия, вытекает и **аристократизм** как принцип власти, как власть не количественного большинства, а качественно лучшей части, бытие же соборной общности и каждого ее члена лично, основанное на реальной причастности каждого к

высшему первоначально, на жертвенной связанности с ним (что закрепляется христианством в понятии о благодатном богосыновстве человека), предполагает реальность братства в ней.

Таковы *внешние* проявления идеи соборности, сама же в себе она есть, несомненно, тайна, и забывать об этом нельзя, ибо в конечном счете всё сходит все-таки на любовь с «крыльями души» и «особым ясновидением», о которой говорил С.Н.Булгаков. *«По настоящему учимся мы только из тех вещей, которые не в силах до конца понять»*, - сказал Гёте. То, как училась русская философия из идеи соборности мы хотели понять в нашей работе. То есть мы хотели помимо утверждения трансрациональности этой идеи иметь в виду и ту мысль, что «вещи, которые мы не в силах до конца понять» для того и существуют, чтобы из них учиться, осваивать их, всегда двигаясь между раскрытием их в понятии и переживанием их в глубоком удивлении, в том удивлении, которое есть начало философии, но не ее конец.

### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап.А.Григорьев, Н.Я.Данилевский, Н.Н.Страхов/ Философская культурология второй половины XIX века - М., Изд-во МГУ, 1992
2. Аверинцев С.С. К характеристике русского ума// Новый мир №1 1989
3. Акулинин В.Н. Философия всеединства: от Соловьева к Флоренскому - Новосибирск, Наука, 1990
4. Афанасьев Н. прот. Власть любви// Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже, вып.14 - Париж, ИМКА-Пресс, 1971
5. Афанасьев Н. прот. Кафолическая церковь// Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже, вып.11 - Париж, ИМКА-Пресс, 1957
6. Афанасьев Н. прот. Неудавшийся церковный округ// Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже, вып.9 - Париж, ИМКА-Пресс, 1953
7. Афанасьев Н. прот. Церковь Духа Святого - Рига, Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994
8. Бакулин Б.С. Православное учение о Церкви//Выбор №4 - М., 1988
9. Бердяев Н.А. Русская идея//Россия и Европа: Опыт соборного анализа - М.,Наследие, 1992
10. Бердяев Н.А. Царство Божие и царство кесаря//Путь: Орган русской религиозной мысли, Кн. I(I-VI) - М., Информ-Прогресс, 1992

11. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования/пер. с англ. - М., Изд-во МГУ, 1994
12. Благова Т.И. Философия ранних славянофилов// Вестн. МГУ, сер.7, №4 1991
13. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви, Т. 3
14. Боргош Ю. Фома Аквинский, 2-е изд. - М., Мысль, 1975
15. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество - М., Русская книга, 1992
16. Булгаков С. прот. Православие: Очерки учения православной церкви - Париж, ИМКА-Пресс, 1989
17. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения - М., Республика, 1994
18. Булгаков С.Н. Философия хозяйства - М., Наука, 1990
19. Волкогонова О.Д. Евразийство: эволюция идеи// Вестн. МГУ, сер. 7, №4, 1995
20. Воронкова Л.П. Критика философской догматики православия - М., 1984
21. Данилевский Н.Я. Россия и Европа - М., Книга, 1991
22. Достоевский Ф.М. Идиот//Собр. соч. в 12 т., Т.7 - М., Правда, 1982
23. Дьяков В.А. Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России - М., Наука, 1993
24. Зеньковский В.В. История русской философии в 2 т. - Париж, ИМКА-Пресс, 1989
25. Зноско-Боровский М. прот. Православие, Римо-Католичество, Протестантизм и Сektантство: Лекции по сравнительному богословию - Коломна, 1992
26. Иванов Вяч. О русской идее// Русская идея - М., Республика, 1992
27. Ильин В.В. О небесной и земной соборности//Путь: Орган русской религиозной мысли, Кн. I(I-VI) - М., Информ-Прогресс, 1992
28. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России - М., МП Рарог, 1992
29. Ильин И.А. О грядущей России/ Избр. Статьи – Совм. Изд. Св.-Троицкого монастыря и Корпорации Телекс, Джорданвилл, Н.Й., США
30. Ильин И.А. О России - М., Студия ТРИТЭ, 1991
31. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека, в 2 т. - СПб., Наука, 1994
32. История России в XIX веке, Т.5 - Изд-е Тов-ва «Бр. А. и И.Гранат и К», Б.м., Б.г.
33. Кавелин К.Д. Наш умственный строй: статьи по философии русской истории и культуры - М., Правда, 1989

34. Карпец В. Монархический путь: не влево и не вправо, а вверх// Россия и Европа: опыт соборного анализа - М., Наследие, 1992
35. Карсавин Л.П. Католичество - Пг., Изд-во Огни, 1918
36. Карсавин Л.П. О личности// Карсавин Л.П. Религиозно-философские соч. Т.1 - М., Ренессанс, 1992
37. Карсавин Л.П. О началах// Символ №31 - Париж, 1994
38. Карсавин Л.П. : Переписка А.Веттера с Л.Карсавиным// Символ №31 - Париж, 1994
39. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство// Карсавин Л.П. Малые сочинения - СПб., Алетейя, 1994
40. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Карсавин Л.П. Малые сочинения - СПб., Алетейя, 1994
41. Касьянова К. О русском национальном характере - М., Институт национальной модели экономики, 1994
42. Киприан архиман. Предисловие к кн. Николаева К.Н. Восточный обряд - Париж, ИМКА-Пресс, 1950
43. Китаев В.А. Славянофильство и либерализм// Вопр. истории №1, 1989
44. Копаница М.М. Современные социальные концепции русского православия - Харьков, 1988
45. Крючкова Т.Б. Особенности формирования и развития общественно-политической лексики и терминологии - М., Наука, 1989
46. Кураев А. диак. Все ли равно как верить?: Сб. ст. по сравнительному богословию - Клин, Изд-во Братства св. Тихона, 1994
47. Кульман Г.Г. Протестантизм и православие//Путь: Орган русской религиозной мысли, Кн. I(I-VI) - М., Информ-Прогресс, 1992
48. Лакёр У. Черная сотня: происхождение русского фашизма/ пер. с англ. - М., Текст, 1994
49. Лебедев В.П. «Прав в деталях и в великих своих заблуждениях...»//Марксизм: pro и contra - М., Республика, 1992
50. Ленин В.И. Возрастающее несоответствие: заметки публициста//Полн. собр. соч. Т.22 - М., Политиздат, 1980
51. Ленин В.И. Классы и партии в их отношении к религии и церкви//Полн. собр. соч. Т.17 - М., Политиздат, 1980
52. Ленин В.И. О «левом» ребячестве и мелкобуржуазности//Полн. собр. соч. Т.36 - М., Политиздат, 1981
53. Ленин В.И. Марксизм о государстве//Полн. собр. соч. Т.33 - М., Политиздат, 1981
54. Ленин В.И. Развитие капитализма в России//Полн. собр. соч. Т.3 - М., Политиздат, 1979

55. Ленин В.И. Тетради по империализму//Полн. собр. соч.Т.28 - М., Политиздат, 1980
56. Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854-1891 - СПб., Пушкинский фонд, 1993
57. Лозинский С.Г. История папства - М., Политиздат, 1986
58. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время - М., Прогресс, 1990
59. Лосев А.Ф. Русская философия// Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии - Свердловск, Изд-во Урал ун-та, 1991
60. Лосский Н.О. Характер русского народа, в 2 кн. - Франкфурт-на-Майне, Посев, 1957
61. Маркс К. наброски ответа на письмо В.И.Засулич//Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т19
62. Маркс К. Письмо в редакцию «Отечественных записок»//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.19
63. Мейендорф И. прот. Византия и Московская Русь: очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке - Париж, ИМКА-Пресс, 1990
64. Мейендорф И. прот. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций/ пер. с англ. Л.Волохонской - Вильнюс, М., Весть, 1992
65. Мень А. прот. Православное богослужение. Таинство. Слово и образ - М., СП Слово, 1991
66. Николаев К.Н. Восточный обряд - Париж, ИМКА-Пресс, 1950
67. Новгородцев П.И. Об общественном идеале - М., Пресса, 1991
68. Общественные движения в России в первую половину XIX века, Т.1: Декабристы: М.А.Фонвизин, кн. Е.П.Оболенский и бар. В.И.Штейгель/ статьи и материалы - СПб., Герольд, 1905
69. Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма: философский критический анализ - М., Изд-во МГУ, 1987
70. Огарев Н.П. Избранные социально-политические и философские произведения, Т.1 - М., 1952
71. Платонов О.А. Русская цивилизация - М., Роман-газета, 1995
72. Православие и современность: философско-социологический анализ/ отв. ред. Б.А.Лобовик - Киев, Наукова думка, 1988
73. Предтеченский А.В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века - М.-Л., Академия наук СССР, 1975
74. Половинкин С.М. Путь к храму/ вступ. статья к кн.: Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество - М., Русская книга, 1992

75. Помазанский М. прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении - Новосибирск, Благовест - Рига, Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1993
76. Розанов В.В. Мимолетное.1915// Русская идея - М., Республика, 1992
77. Семенкин Н.С. Философия богоискательства: критика религиозно-философских идей софиологов - М., Политиздат,1986.
78. Семёнова С «Вера, пришедшая в разум истины»//Путь: Международный философский журнал №2, 1992
79. Семочкина М.Б. Восхождение к Смысло-Образу России: историософия Н.Бердяева и марксизм// Марксизм и Россия: сборник - М., 1990
80. Серафим (Соболев) архиеп. Русская идеология - СПб., Изд-во им. А.С.Суворина, 1992
81. Сергей (Страгородский) архиеп. Православное учение о спасении - М., Просветитель, 1991
82. Смысл и значение православного ежедневного Богослужения// Православный календарь 1994 - М., Изд-е Московской Патриархии, 1993
83. Современный философский словарь/ под ред. д.ф.н., проф. В.Е.Кемерова - М., Бишкек, Екатеринбург, 1996
84. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика// Собр. соч. Т.3 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
85. Соловьев В.С. Византизм и Россия// Собр. соч. Т.7 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
86. Соловьев В.С. Духовные основы жизни// Собр.соч. Т.3 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
87. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта// Собр. соч. Т.9 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
88. Соловьев В.С. Оправдание добра//Собр. соч. Т.8 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
89. Соловьев В.С. Ответ Н.Я. Данилевскому// Собр. соч. Т.4 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
90. Соловьев В.С. Православна ли Восточная Церковь. Краткий ответ// Собр. соч. Т.11 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1969
91. Соловьев В.С. Россия и Европа// Собр.соч. Т.5 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
92. Соловьев В.С. Русская идея// Собр. соч. Т.11 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1969
93. Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение// Собр.соч. Т5 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966

94. Соловьев В.С. Славянский вопрос// Собр.соч. Т.5 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
95. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Собр.соч. Т.1 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
96. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Собр.соч. Т.3 - Брюссель, Жизнь с Богом, 1966
97. Социальные идеи христианства в XX веке: сб. обзоров ИНИОН - М., 1989
98. Социальные проблемы в религиозной жизни Запада (по материалам журнала «Чивильта каттолика» 1986-1989): Научно-аналитический обзор - М., 1990
99. Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство// в кн.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа - М., Книга, 1991
100. Струве Н.А. О соборной природе Церкви// Струве Н.А. Православие и культура - М., Христианское издательство, 1992
101. Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. – М.: Трим, 1993.
102. Троицкий Е. Русская нация: социалистическое преобразование и обновление/социально-философские очерки - М., Сов. Россия, 1989
103. Троицкий Е. Что такое русская соборность - М., 1993
104. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни - М., Республика, 1994
105. Тулаев П.В. Открытие прикрытого// Россия и Европа: опыт соборного анализа - М., Наследие, 1992
106. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982.
107. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Раритет, 1994.
108. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т., Т.1 - М., Мысль, 1994
109. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины Т.1, часть 1 - М., Правда, 1990
110. Флоровский Г.В. прот. Пути русского богословия - Париж, ИМКА-Пресс, 1937
111. Франк С.Л. Духовные основы общества - М., Республика, 1992
112. Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия - Париж, ИМКА-Пресс, 1956
113. Франк С.Л. Религиозные основы общественности// Путь: Орган русской религиозной мысли, Кн. I (I-VI) - М., Информ-Прогресс, 1992
114. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции// Русская идея - М., Республика, 1992
115. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии - Париж, ИМКА-Пресс, 1949
116. Франк С.Л. Сочинения - М., Правда, 1990



117. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России//Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки - М., Современник, 1988
118. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т., Т.2 Работы по богословию - М., Моск. Филос. Фонд, Медиум, Журн. Вопросы философии, 1994
119. Хомяков А.С. Церковь Одна - М., Братство св. равноап. кн. Владимира, 1991
120. Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность - Монреаль, Изд-е Братства преп. Иова Почаевского, 1992
121. Хопко Ф. прот. Основы православия//пер. с англ. - Минск, Полифакт, 1991
122. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия// Вопр. Философии №5, 1991
123. Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности// Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии - СПб., Алетейя, 1994
124. Цимбаев Н.И. Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX века. – М., Изд-во МГУ, 1986.
125. Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма Т.1 - М., Наука, 1991
126. Черепнин Л.В. Земские соборы русского государства в XVI-XVII веках - М., 1978
127. Шейнман М.М. Папство - М., Изд-во Академии наук СССР, 1959
128. Шмеман А. прот. Евхаристия. Таинство Царства. – Париж, ИМКА-Пресс, 1988.
129. Шмеман А. прот. Исторический путь православия - М., Паломник, 1993
130. Экономцев И. Православие, Византия, Россия - М., Христианская литература, 1992
131. Энгельс Ф. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России»// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения 2-е изд. Т.22
132. Яковлев Е.Г. Заглянуть в самую бездну: о некоторых онтологических чертах русского духа// Вестн. МГУ сер.7 №2, 1994
133. Ястребов И.Б. Социальная философия католицизма в XX веке - Киев, Выща школа, 1988
134. Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung - München, 1989
135. Kommentar zur Bibel/AT und NT in einem Band - R.Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich, 1992
136. Neue Jerusalem Bibel/Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel - Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1985.