

**Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
Нижегородский государственный педагогический университет
имени К. Минина (Мининский университет)**

На правах рукописи

Лебедев Илья Андреевич (перей)

**ОСНОВНОЙ ПРИНЦИП СОБОРНОСТИ КАК «ЕДИНСТВО ВО
МНОЖЕСТВЕ» И ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Специальность 26.00.01 – «Теология»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель –
Шапошников Лев Евгеньевич,
доктор философских наук,
профессор

Нижегород, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1	
ГЕНЕЗИС ОСНОВНОГО ПРИНЦИПА СОБОРНОСТИ	
КАК «ЕДИНСТВА ВО МНОЖЕСТВЕ» В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ	
И СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ	
	27
1.1. Понятие «соборность» как религиозно-философская категория.....	27
1.2. Генезис принципа «единство во множестве» в Ветхом Завете.....	35
1.3. Историко-философское формирование принципа соборности	
в контексте Нового Завета	45
1.4. Становление основного принципа соборности как «единства во	
множестве» в Священном Предании Православной Церкви.....	55
ГЛАВА 2	
ОСМЫСЛЕНИЕ СОБОРНОСТИ КАК «ЕДИНСТВА ВО МНОЖЕСТВЕ»	
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ	
	76
2.1. Учение А.С. Хомякова о соборности как о «единстве во множестве» ..	76
2.2. Соборные интуиции В.В. Розанова	105
2.3. Влияние учения о соборности на религиозно-философские взгляды	
П.А. Флоренского.....	118
2.4. Подходы к пониманию соборности Н.А. Бердяева	129
ГЛАВА 3	
РЕАЛИЗАЦИЯ ОСНОВНОГО ПРИНЦИПА СОБОРНОСТИ	
В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ	
	141
3.1. Эволюция официальной церковной мысли	
по отношению к учению о соборности	141
3.2. Проблема соборности в решениях Поместного Собора Русской	
Православной Церкви 1917–1918 гг.	156
3.3. Становление соборного сознания Русской Православной Церкви	
в конце XX – начале XXI веков.....	164
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	183
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .	191

ВВЕДЕНИЕ

Диссертация посвящена исследованию феномена соборности как «единства во множестве» в православной традиции, в том числе его анализу как богословско-философской категории в истории русской религиозной философии, а также исследованию реализации соборных принципов восточного христианства¹ в деятельности современной Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

Актуальность исследования. В данном диссертационном исследовании при рассмотрении восточного христианства и Православной Церкви как его институциональной формы выражения мы во многом будем пользоваться экклезиологическими установками, сформировавшимися в православном богословии, понимающими Церковь как богочеловеческий организм.

Исходя из этого, мы можем сделать вывод, что от правильного понимания Православной Церкви, несущей в себе трансцендентное и имманентное начала, её цели и задач, её роли в социальном контексте во многом зависели поведенческие императивы религиозно ориентированной личности и, как следствие, состояние всего общества в конкретно-исторический период. Сегодня в связи с активным процессом реидеологизации русского Православия в среде постсоветского российского общества мы можем констатировать, что влияние Русской Православной Церкви на поведенческие императивы индивида, идентифицирующего себя с православной традицией, возрастает, однако существует определенный разрыв между теми, кто относит себя к православным, и теми, кто живет по-православному.

¹ В данной работе термин «восточное христианство» и производные от него прилагательные, как-то: «восточно-христианский» и т.д. мы будем использовать в качестве синонима термину «Православие», «православный», и в качестве антонима понятию «западное христианство», не беря во внимание так называемые Ориентальные Церкви - *Л.И.*

Подобная ситуация в отношении русского Православия и сообществ, идентифицирующих себя с последним, одновременно и объяснима, и показательна. Среди причин, объясняющих её, можно назвать объективные факторы – такие, как долгий период господства атеистической идеологии, мощное воздействие западной секулярной пропаганды и вообще процессы глобализации, связанные с навязыванием антихристианских норм поведения. К субъективным же факторам можно отнести следующие: низкая религиозная грамотность граждан, неподготовленность многих священнослужителей к активной миссионерской деятельности, наконец, слабое использование для утверждения православных ценностей современных методов и средств воздействия на население (телевидение, интернет и др.). Кроме этого, как верно замечает профессор С.В. Рязанова, что очень часто «духовная сфера современных обществ сочетает в себе элементы мифологической, религиозной и светской форм культуры»², где, на наш взгляд, религиозная не всегда приоритетна. Более того, по справедливому замечанию профессора М.Ю. Смирнова, очень часто «мифоритуальные интенции» в православной среде являются настолько значимыми, что приводят даже к «маргинализации доктринальных смыслов»³.

Поэтому Святейший Патриарх Кирилл подчеркивает, что у Церкви в этом плане еще много работы, поэтому «она не должна заниматься скучным морализаторством или учить людей непонятными, порой отталкивающими и вызывающими недоумение словами»⁴. Показательна же данная ситуация именно с той точки зрения, что приведенные выше объективные и субъективные факторы часто мешают личности и некоторой части общества легитимизировать для себя Православную Церковь, понять её цель, задачи, структурные особенности и, как следствие, принять её подлинные идеалы.

² Рязанова С.В. Русское Православие в современном обществе // Научный ежегодник философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14, вып. 4. С. 37.

³ Смирнов М.Ю. Религии и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 6.

⁴ Кирилл (Гундяев), Патриарх. Слово предстоятеля (2009-2011). Серия 1. Т.1. М. : Издательство Московской Патриархии, 2012. С. 133.

В связи с этим в данной работе для нас важно выявить и показать некоторые задачи и особенности внутреннего устройства православного христианства в целом и русского Православия в частности, способствующие достижению главной сотериологической цели Православной Экклезии – спасению души человеческой. Одной из важнейших таких особенностей, отраженных в отечественной богословской мысли и раскрывающих внутреннюю логику Церкви Христовой, является учение о соборности как о «единстве во множестве» и, конечно, реализация данного учения в церковной эмпирии. Также для нас важно было увидеть, опираясь на Священное Писание Ветхого и Нового Завета, на Священное Предание и патристику Православной Церкви, что учение о соборности как о «единстве во множестве», являясь частью экклезиологии, имеет богатую историческую традицию и, более того, неразрывно связано с православной триадологией. Неслучайно В.Н. Лосский отмечал, что догмат о Святой Троице, будучи «таинственным тождеством целого и его частей», заключаясь «в совершенном согласии единства и многообразия», есть «самый источник соборности, ибо от него ведет свое начало соборность Церкви»⁵. Согласен с данным утверждением и Святейший Патриарх Кирилл, который недвусмысленно отмечает, что «быть Церковью – это значит в самом ее устройении отражать принцип жизни Пресвятой Троицы», которая только «являет нам образ соборности, в котором гармонично сочетаются единство и множественность, иерархичность и любовь»⁶.

Кроме этого, к примеру, учение о соборности как о «единстве во множестве», имея статус одного из важнейших элементов в структуре православной экклезиологии, позволяет активизировать деятельность мирян во внутрицерковной жизни, что является одной из самых насущных задач Православной Церкви на протяжении всех этапов её исторического существования и, в особенности, в современной ситуации. Также это учение

⁵ Лосский В.Н. По образу и подобию [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 15.08.2016).

⁶ Кирилл (Гундяев), Патриарх. О важности укрепления и развития соборного начала в Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/44446.html> (дата обращения: 15.04.2017).

позволяет решить вопрос о соотношении провиденциализма и человеческого фактора, личностной активности во внутрицерковной жизни. О важности развития данного направления также говорит Предстоятель, который отмечает, что «Церковь – это не только священно- и церковнослужители. Церковь – это целокупность всего народа Божия, возглавляемая богоустановленной иерархией, соединяемая в живое духовное единство Самим Христом», поэтому стремления к увеличению роли прихожан в жизни прихода и всей Церкви есть «важнейшая задача иерархии». Поэтому «укрепление соборного начала» есть ни что иное, как «последовательное развитие различных форм советования иерархии с Полнотой церковной по важнейшим вопросам ее бытия»⁷.

Важно отметить, что после Крещения Руси в 988 г. и произошедшей в связи с этим сменой религиозного вектора развития общества процесс генезиса соборности как «единства во множестве» в восточно-христианской традиции продолжился и на «русской почве», влияя на становление национального самосознания народов Руси принципиально иным по сравнению со славянским язычеством религиозным контекстом. Данный процесс был логически обоснованным, ведь справедливо замечено, что «культура, в основании (или в центре) которой находится религия Писания, развивается в огромной зависимости от Писания»⁸. Как следствие, духовно-нравственные ориентиры восточно-христианского вероучения были положены в основу государственности на Руси, что помогло в сложных процессах преодоления первоначальной разрозненности славянских племен, их интеграции и в итоге послужило делу формирования во многом единого по духу народа. Даже светский религиовед В.И. Гараджа пишет, что принятие Киевской Русью в 988 году «Православия византийского происхождения» имело «важные последствия в истории России, прежде всего для

⁷ Кирилл (Гундяев), Патриарх. О важности укрепления и развития соборного начала в Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/44446.html> (дата обращения: 15.04.2017).

⁸ Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998. С. 148.

развития государственности, а позже и для формирования национального самосознания»⁹.

Данный процесс, на наш взгляд, стал возможен еще и потому, что по мере расширения государства посредством вхождения в его состав новых народов со своими национальными религиозными и культурными особенностями восточно-христианская соборная идеология «единства во множестве» часто без религиозного подтекста была приносима из церковной среды в сферу межнациональных и, что наиболее важно, межрелигиозных отношений в России. Это приводило к тому, что люди различных национальностей и вероисповеданий по соборному принципу «единства во множестве» объединялись и – *в целом* – мирно сосуществовали в рамках Российского государства, движимые не идеей единоверия, а идеей единого государства. Ярким свидетельством этого является тот факт, что практически каждый из народов нашей страны сохранил свои национальные религиозные и культурные особенности. Кроме этого подтверждением сказанного является тот факт, что успешные с точки зрения передачи основных вероучительных парадигм переводы библейских текстов на тот или иной язык народов России обогащают «концептуальный мир народа» и служат «связующим мостом между различными культурами», в том числе в «аспектах взаимоотношений христианской, мусульманской, иудаистской, буддийской и иных культур»¹⁰.

Таким образом, на наш взгляд, на «русской почве» под влиянием православной веры произошли те же процессы, о которых говорил Л.Н. Митрохин, описывая последствия распространения христианства в Римской Империи, когда оно «разомкнуло контуры прежде изолированных полисных, местных, этнических, национальных культур, опосредствовало синтез восточных и греко-римских религиозно-культурных форм и обычаев, создав некую

⁹ *Гараджа В.И.* Религиоведение. М., 1995. С. 90.

¹⁰ *Алексеев М.Е.* Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения. М., 2010. С. 63.

социально-нравственную подпочву, которая обеспечивала единство и цельность отдельных фрагментов континентальной культуры»¹¹.

Как мы уже отметили, с момента Крещения Руси и до сегодняшнего дня такой подход в межнациональных, межкультурных и межличностных, а впоследствии еще и в межрелигиозных отношениях, позволил ни много ни мало построить государственность на Руси, объединив различные во многих аспектах народы, социальные группы в единое целое государство с многовековой историей. И сегодня реализация в различных сферах жизни российского общества исторически основанных на идеалах соборности как «единства во множестве» принципов веротерпимости, справедливости, солидарности и братства позволяет сохранять мирное в целом сосуществование граждан России.

В настоящее время после продолжительного периода преобладания откровенно секулярной и антирелигиозной модели государственного устройства понятия «соборность», «соборная жизнь», «единство во множестве» вновь открыто осмысливаются и популяризируются в среде Русской Православной Церкви. Что характерно, эта инициатива в постсоветский период зачастую исходит не «снизу», от простых мирян, как это было вплоть до Поместного Собора 1917–1918 годов, а «сверху», от представителей высшей церковной власти. Этот факт, на наш взгляд, объясняется тем, что иерархия Русской Православной Церкви стремится максимально полезно использовать весь исторически накопленный общецерковный и отечественный опыт реализации соборных установок, чтобы избежать ошибок прошлого, таких, как, например, бюрократизация Церкви и формализация в делах веры, что при накоплении критической массы влекло за собой дестабилизацию российского общества.

Даже поверхностный анализ подобных ошибок прошлого показывает, что взаимоотношения Церкви и государства, Церкви и общества, Церкви и личности в постсоветский период нужно выстраивать именно на принципах соборности, а для этого они требуют своевременного осмысления и систематизации и

¹¹ Митрохин Л.Н. О религии, атеизме и Православии [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_1062.html (дата обращения: 29.12.2016).

последующей популяризации как одного из аспектов интеграции современного российского общества. Таким образом, актуальность темы нашего исследования обусловлена её практической и перспективной значимостью не только для Церкви, но и для современной России и всего постсоветского пространства, особенно в свете обостряющегося украинского кризиса.

Степень разработанности темы исследования. Концептуально одним из главных направлений православной богословской мысли в целом является экклезиология, т.к. согласно Евангелию Христос именно посредством созданной им Церкви повелел апостолам привести ко спасению «все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святого Духа, уча их» (Мф., 28:19).

Одной из онтологических догматизированных характеристик Церкви, обозначенных в девятом члене Никео-Цареградского Символа веры, является соборность. Однако в отечественной научно-богословской литературе в этом контексте преимущественно употребляется греческий вариант термина «соборная» – слово «кафолическая». При этом термины «кафолическая» и «соборная» при смысловой своей схожести имеют принципиальное отличие. Не случайно равноапостольные братья-просветители Кирилл и Мефодий и их ученики, переводя Символ веры с греческого на славянский язык¹², одну из характеристик Церкви – «кафолическая» – передали термином «соборная», а не «вселенская», как этого требовал бы буквальный перевод. В использованном Кириллом и Мефодием термине еще более ярко открылся глубинный смысл православной экклезиологии, чем обуславливается тема нашего исследования.

Церковь идеологически всегда осознавалась не только как вселенская, но и как состоящая из «множества» – народов, индивидуальностей, личностей, – которые, в свою очередь, имели все основания сохранить свою индивидуальность, национальные и личностные характеристики, не изменяя главному – единству в вере. Однако исторически – во многом благодаря многовековым геополитическим

¹² А. Гезен, например, пишет: «...Мы не можем сомневаться в том, что славянский перевод символа был сделан еще до свв. Кирилла и Мефодия, при чем однако само собой разумеется, что окончательную редакцию этот перевод получил лишь после изобретения славянской азбуки, когда свв. первоучители приступили к своей апостольской деятельности». Подробнее см.: *Гезен, А. История славянского перевода Символа веры. Критико-палеографические заметки.* СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1884. С. 2.

реалиям – соборная диалектика, придя вместе с Православием, прижилась именно на «русской почве», наиболее отчетливо раскрывшись в отечественных богословии и религиозно-философской мысли. Автор предполагает, что благодаря этому Вселенская в целом любая Поместная (например, Русская Православная) Церковь в частности еще более отчетливо стали осознаваться не как нивелирующий коллективизм и бездушный механизм, а как живой организм, способный совмещать в себе части в целое. И, что важно, обеспечивать ощутимый положительный результат этого совмещения: внутренний – развитие внутрицерковной жизни (прежде всего, увеличение роли и активности мирян), и внешний – мирное в целом сосуществование народов России.

Первым в русской религиозно-философской мысли, кто акцентировал особое внимание на этом свойстве Православной Церкви, был А.С. Хомяков, чьи эkkлeзиологические воззрения до сих пор являются предметом исследования современных философов и богословов. Учение А.С. Хомякова о соборности как о «единстве во множестве» имеет методологическое значение и опирается на три важнейших основания: это, во-первых, восточно-христианская патристика; во-вторых, немецкая классическая философия в лице, прежде всего, Шеллинга и Гегеля; в-третьих, особенности географического положения России, её международные связи и взаимоотношения с соседями. Хомяков настаивал на определении Церкви как живого организма, как «единства во множестве», как «множества разумных творений, свободно покоряющихся благодати», что выражается в свободном духовном братском единении верующих людей как в церковной, так и в мирской жизни, единении, основанном на любви. Именно благодаря этому онтологическому свойству Православная Церковь всегда открыта для каждого человека вне зависимости от его социального статуса и этнического происхождения, нет у нее и территориальных ограничений. Происходит принципиальная с точки зрения практической жизни вещь: все имеющиеся у верующих национальные, социальные, культурные особенности остаются фактически, но мировоззренчески нивелируются, отходят на второй

план, т.к. перед тобой стоит брат или сестра во Христе, будь он русским, татарин, чувашом, мордвин и т.д.

Говоря о состоянии изученности вопроса о соборности как о «единстве во множестве», следует отметить двойственность ситуации: здесь часто источник и исследование являются тождественными понятиями.

При изучении темы соборных начал в период ветхо- и новозаветный, а также в период формирования соборной диалектики Православной Церкви в контексте Священного Предания в основу данного исследования была положена, в основном, работа с первоисточниками: Священным Писанием Ветхого и Нового Заветов и сопровождающим последние экзегетическим наследием; религиозно-философскими разработками патристики и трудами историков христианской Церкви, в том числе современных. Поэтому в первой части диссертационного исследования кроме обозначенных выше первоисточников православного догматического сознания анализируются труды святых святителей Иринея Лионского¹³, Климента Римского¹⁴, Киприана Карфагенского, Игнатия Антиохийского, Дионисия Ареопагита и Афанасия Великого¹⁵ Василия Великого¹⁶, Григория Богослова¹⁷, Иоанна Златоуста¹⁸, Климента Александрийского¹⁹,

¹³ *Иринея Лионский, епископ.* Против ересей, III, 3, 1 / епископ Иринея Лионский // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского / пер. прот. П. Преображенского. 2-е изд. СПб. : И.Л. Тузов, 1900. 560 с.

¹⁴ *Климент Римский, епископ.* Первое послание к Коринфянам. Писания мужей апостольских / предисл. Р. Светлова. СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2007. 254 с.

¹⁵ Исследуемые тематические труды названных святых отцов содержатся в одном сборнике: Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 121–128.

¹⁶ *Василий Великий, святитель.* О Святом Духе. Творения: в 2 т. Т. 1 : Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М. : Сибирская благовонница, 2012. 1136 с.

¹⁷ *Григорий Богослов, святитель.* Слово 23. Творения: в 2 т. Т. 1 : Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2007. 896 с.

¹⁸ *Иоанн Златоуст, святитель.* Беседы (гомилии) на Бытие, 29. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-9/stih-27/tolkovatel-ioann-zlatoust-svatitel/> (дата обращения: 15.08.2017).

¹⁹ *Климент Александрийский.* Строматы. Т.2: Книги 4-5. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 336 с.

преподобного Викентия Леринского²⁰, преподобного Иоанна Дамаскина²¹, преподобного Иоанна Кассиана Римлянина²² и др. известных богословов и экзегетов Древней Церкви, а среди более поздних отечественных и зарубежных авторов – митрополита Филарета (Дроздова)²³, Патриарха Сергия (Страгородского)²⁴, архиепископа Василия (Кривошеина)²⁵, епископа Кассиана (Безобразова)²⁶, архимандрита Иустина (Поповича)²⁷, архимандрита Киприана (Керна)²⁸, архимандрита Василия (Годикакиса)²⁹, архимандрита Георгия (Капсаниса)³⁰, митрополита Антония (Блума)³¹, митрополита Илариона

²⁰ *Викентий Леринский, преподобный*. Памятные записки Перегринуса о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков // Викентий Леринский. О священном Предании Церкви. СПб.: Свиток, 2000. 540 с.

²¹ *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры. М.: Сибирская благовонница, 2012. 476 с.

²² Писания преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина. 2-е изд. М., 1892. 652 с.

²³ *Филарет (Дроздов), митрополит*. Православный Катехизис. СПб.: Православная Русь, 1995 136 с. // *Филарет (Дроздов), митрополит*. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004 791 с.

²⁴ Богословское наследие Патриарха Сергия (Страгородского). Н.Новгород: Изд-во Вознесенского Печерского мужского монастыря. 2007. 404 с.

²⁵ *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Католичность и структуры Церкви. Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С. С. Верховцева (Доклад на 2й Международной Конференции Православного Богословского Общества в Америке 2 сентября 1972 года). [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/kafolichnost-i-struktury-tserkvi-nekotorye-mysli-v-svjazi-s-vstupitelny-m-dokladom-prof-s-s-verhovskogo/ (дата обращения: 01.11.2018) // *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Католичность и церковный строй. Замечания к докладу С. С. Верховцева. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/kafolichnost-i-tserkovnyj-stroj/ (дата обращения: 01.11.2018).

²⁶ *Кассиан (Безобразов), епископ*. Христос и первое христианское. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т; Русский путь, 2006. 576 с.

²⁷ *Иустин (Попович), архимандрит*. Догматика Православной Церкви. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 3 т. – М: Паломник, 2006. Т.3. 609 с. // *Иустин (Попович), преподобный*. Толкование на 1-ое соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. 192 с.

²⁸ *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология святителя Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2005. 434 с.

²⁹ *Василий (Годикакис), архимандрит*. Входное : Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. 208 с.

³⁰ *Георгий (Капсанис), архимандрит*. Пастырское служение по священным канонам. М.: Изд. дом Святая Гора, 2006. 304 с.

³¹ *Антоний (Блум), митрополит*. Дом Божий. Три беседы о Церкви. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2011. 96 с.

(Алфеева)³², а также протопресвитера А. Шмемана³³, протопресвитера И. Мейендорфа³⁴, протопресвитера Н. Афанасьева³⁵, А.И. Сидорова³⁶, протоиерея В. Цыпина³⁷, Д.В. Шмони́на³⁸, И.Ш. Шифмана³⁹, М.Ю. Смирнова⁴⁰, С.А. Нижникова⁴¹, Н.В. Мечковской⁴², Джеймса Д. Данна⁴³, К. Морескини⁴⁴. Кроме

³² *Иларион (Алфеев), епископ.* Православное богословие на рубеже эпох. Киев : Дух и Литера, 2002. 536 с. // *Иларион (Алфеев), митрополит.* Православие: в 2 т. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 1. 864 с. / *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Послание об исповеди : пер. игумена Илариона (Алфеева) [Электронный ресурс]. URL: <http://hilarion.ru/2010/02/23/605> (дата обращения: 07.05.2017). // *Иларион (Алфеев), митрополит.* Прима́т и соборность в Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2494792.html> (дата обращения: 21.01.2015).

³³ *Шмеман Александр, протоиерей.* Богослужение и Предание. Богословские размышления. М.: Паломник, 2005. 224 с. // *Шмеман Александр, прот.* Собрание статей. 1947-1983. М.: Русский путь, 2009. 896 с. // *Шмеман Александр, прот.* Церковь и церковное устройство. М.: Гранат, 2018. 376 с.

³⁴ *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Введение в святоотеческое богословие. Минск.: Лучи Софии, 2001. 382. // *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Живое предание: свидетельство Православия в соврем. мире. М.: Паломник, 2004 (Тип. АО Мол. гвардия). 348, [3] с. // *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.]. М.: Эксмо: Православ. Св.–Тихонов. гуманитар. ун–т, 2013. – 832 с. // *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. М.: Православ. Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т, 2012. 520 с. // *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-та, 2000. 316 с.

³⁵ *Афанасьев Н., протопресвитер.* Церковь Духа Святаго. Киев: Центр православной книги, 2005. – 480 с // *Афанасьев Николай, протопресвитер.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. 208 с. // *Афанасьев Николай, протоиерей.* Вступление в Церковь. М.: Русская неделя, 2013. 204 с.

³⁶ *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская благовонница, 2011. 432 с. // *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2 : Доникейские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская благовонница, 2011. 528 с.

³⁷ *Цыпин Владислав, протоиерей.* Каноническое право. 2-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с.

³⁸ *Шмони́н Д.В.* Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие. 3-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. 152 с.

³⁹ *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир: (Ветхий Завет как памятник лит. и обществ. мысли древней Передней Азии). М.: Политиздат, 1987. 239 с.

⁴⁰ *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательств Русской христианской гуманитарной академии, 2013. 365 с. // *Смирнов, М. Ю.* Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. СПб.: Изд-во С.–Петербур. ун-та, 2006. 228 с.

⁴¹ *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012. 312 с.

⁴² *Мечковская Н.Б.* Язык и религия. М.: Агенство «ФАИР», 1998. 352 с.

⁴³ *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства : пер. с англ. / Дж. Д. Данн. 6-е изд. М.: Изд-во ББИ, 2015. lvi, 523 с.

перечисленных авторов исторические аспекты тематики первой главы также отражены в трудах по истории христианской Церкви Евсевия Кесарийского⁴⁵, В.В. Болотова⁴⁶, Л.И. Писарева⁴⁷, А.П. Лебедева⁴⁸, А.И. Бриллиантова⁴⁹, Е.И. Смирнова⁵⁰.

Вопросы, затронутые во второй и третьей главах настоящего диссертационного исследования, объективно более проработаны, в том числе на фундаментальном уровне.

Вторая глава диссертации, посвященная анализу соборной диалектики в русской религиозной философии, базируется, с одной стороны, на исследованиях первоисточников (трудов мыслителей), с другой – важных для всестороннего осмысления заявленной темы работ преподобного Максима Исповедника⁵¹, Шеллинга⁵² и Гегеля⁵³, архимандрита Гавриила (Воскресенского)⁵⁴, протоиерея

⁴⁴ Морескини К. История патристической философии. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011. 864 с.

⁴⁵ Евсевий Кесарийский. Церковная история. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.

⁴⁶ Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви I – II. Введение в церковную историю. История Церкви в период до Константина Великого. 2-е изд. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. 576 с. // Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви III – IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. 2-е изд. Минск: Белорусская Православная церковь, 2011. 768 с.

⁴⁷ Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начала II века). СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2009. 576 с.

⁴⁸ Лебедев А.П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация: Исследования по истории Древней Церкви. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2005. 352 с. // Лебедев А. П. Церковная история в свете Предания: Исследования по истории Древней Церкви. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2005. 320 с.

⁴⁹ Бриллиантов А.И. Лекции по истории Древней Церкви. 2-е изд, испр. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2013. 464 с.

⁵⁰ Смирнов Е.И. История христианской Церкви: репринт. М.: Храм святых бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2007. 739 с.

⁵¹ Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты. 2-е изд. М.: Мартис, 1993. 353 с.

⁵² Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения : в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 490–589. // Шеллинг Ф.В.Й. Об отношении реального и идеального в природе / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения : в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т.2. С. 34–51. // Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения : в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 227–489. // Шеллинг Ф.В.Й. Штутгартские частные лекции / Философия религии: Альманах 2008-2009; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 326–396.

⁵³ Гегель. Объективный дух // Гегель. Сочинения : в 14 т. Т. 3 : Энциклопедия философских наук. Ч. 3 : Философия духа / Академия наук СССР ; Институт философии. М.: Полиптиздат, 1956. С. 293–342.

Г. Флоровского⁵⁵, С.И. Фуделя⁵⁶, В.З. Завитневича⁵⁷, В.В. Зеньковского⁵⁸, В.О. Ключевского⁵⁹, В.Н. Ляковского⁶⁰, И.М. Покровского⁶¹, а также современных исследователей: протопресвитера И. Мейендорфа⁶², М.Н. Громова и Н.С. Козлова⁶³, Л.Е. Шапошникова⁶⁴, В.К. Шохина⁶⁵, В.В. Горбунова⁶⁶, А.Ф. Замалеева⁶⁷, В.Н. Катасонова⁶⁸, Н.К. Гаврюшина⁶⁹, С.В. Пишуна⁷⁰, В.И. Холодного⁷¹, С.С. Хоружего⁷²,

⁵⁴ *Гавриил (Воскресенский), архимандрит.* История философии. Ч. VI., Казань: Университетская типография, 1840. 159 с

⁵⁵ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 848 с. // *Флоровский, Г.В.*, протоиерей. Богословские статьи. О Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/bogoslovskie_statii_o_cerkvi#n13 (дата обращения: 22.07.2014).

⁵⁶ *Фудель С.И.* Об о. Павле Флоренском // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. 752 с.

⁵⁷ *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1902. Т.1, кн.1. 893 с. // *Завитневич, В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1902. Т.1, кн. 2. 572 с. // *Завитневич, В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев: Типография Акц. О-ва «Петр Барский въ Киеве», 1913. Т.1. 310 с.

⁵⁸ *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический Проект ; Раритет, 2001. 880 с.

⁵⁹ *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч.1. Лекция IV // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1987. Т.1. С. 78–89.

⁶⁰ *Ляковский В.Н.* Алексей Степанович Хомяков. Его биография и его учение // Русский архив. 1896. № 11. С. 337–511.

⁶¹ *Покровский И.М.* Значение высшей русской иерархии и исторические условия ее служения церкви и государству до XVIII века. Казань: Типо-Литография Императорского ун-та, 1898. 43 с.

⁶² *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Рим. Константинополь. Москва. Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. 320 с.

⁶³ *Громов, М. Н., Козлов, Н. С.* Русская философская мысль X-XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 228 с.

⁶⁴ *Шапошников Л.Е.* А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. 180 с. // *Шапошников Л. Е.* История русской религиозной философии. М.: Высш. шк., 2006. 447 с. // *Шапошников Л. Е.* Основные течения в русской православной мысли XIX-XXI веков. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. 441 с. *Шапошников Л. Е.* Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 464 с.

⁶⁵ *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.) М. : Альфа-М, 2010. 784 с.

⁶⁶ *Горбунов В.В.* Идея соборности в русской религиозной философии: (Пять избр. портр.) М.: Феникс, 1994. 180 с.

⁶⁷ *Замалеев А.Ф.* Русская религиозная философия: XI – XX вв. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 208 с.

⁶⁸ *Катасонов В.Н.* Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», 2012. 481 с.

⁶⁹ *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

⁷⁰ *Пишун С.В.* Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток : Изд-во ДВГУ, 1993. – 156 с.

В. Ш. Сабирова⁷³, А.А. Фролова⁷⁴, В.А. Фатеева⁷⁵, протоиерея П. Ходзинского⁷⁶, А.Н. Лазаревой⁷⁷ и др.

Третья глава работы, раскрывающая тему возрождения соборных начал в постсинодальный период отечественной церковной истории и реализацию их в современной Русской Православной Церкви, основывается на анализе первоисточников (документы и акты Поместных и Архиерейских соборов, начиная с Поместного Собора 1917–1918 годов), эпистолярного наследия непосредственных участников событий и светских и церковных периодических изданий. Так, важное значение для исследования богословско-философского и исторического аспекта соборности имели работы и идеи непосредственных участников рассматриваемых исторических событий: Святейших Патриархов Тихона (Белавина)⁷⁸, Сергия (Страгородского)⁷⁹, Алексия (Ридигера)⁸⁰ и Кирилла (Гундяева)⁸¹, митрополитов Владимира (Сабодана)⁸² и Филарета (Вахромеева)⁸³,

⁷¹ *Холодный В.И.* А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспектива соборной феноменологии. М.: Академический Проект, 2004. 528 с.

⁷² *Хоружий С.* Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сборник 37. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. 345 с.

⁷³ *Сабиров В. Ш.* Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1995. 151 с.

⁷⁴ *Фролов А.А.* Историософия славянофильства: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков. М.: ИФ РАН, 2002. Вып. 9. 173 с.

⁷⁵ *Фатеев, В.А.* С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб.: Кострома, 2002. XXXII, 640 с.

⁷⁶ *Ходзинский, П., протоиерей.* Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

⁷⁷ *Лазарева А.Н.* Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии. М.: ИФРАН, 2003. 153 с.

⁷⁸ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 1064 с.

⁷⁹ Богословское наследие Патриарха Сергия (Страгородского). Н.Новгород: Изд-во Вознесенского Печерского мужского монастыря. 2007. 404 с.

⁸⁰ *Алексий II (Ридигер), Патриарх.* Обращение к клиру и Приходским советам храмов Москвы на Епархиальном собрании 15 декабря 2000 года. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. 80 с.

⁸¹ *Кирилл (Гундяев), Патриарх.* Будущее Церкви. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии международного съезда православной молодежи в Москве / Журнал Московской Патриархии. 2014. № 12. С. 36–41. // *Кирилл (Гундяев), Патриарх.* Выступление в Государственной Думе Российской Федерации 22 января 2015 года на открытии III Рождественских Парламентских встреч [Электронный ресурс]. URL:

Илариона (Алфеева)⁸⁴, архиепископов Феодора (Поздеевского)⁸⁵ и Питирима (Нечаева)⁸⁶, протоиерея В.Д. Шпиллера⁸⁷, П.А. Флоренского⁸⁸, С.Ю. Витте⁸⁹, П.В. Тихомирова⁹⁰, Н.А. Заозерского⁹¹, Н.П. Аксакова⁹². Богословско-философский аспект «единства во множестве» исследован Л.П. Карсавиным⁹³, протопресвитером И. Мейендорфом⁹⁴, А.И. Осиповым⁹⁵, Д.В. Поспеловским⁹⁶,

<http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html> (дата обращения: 06.08.2017). // *Кирилл (Гундяев), Патриарх*. Слово пастыря (1991–2011) / Собрание трудов. Серия 1. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2012. Т. 1. 608 с.

⁸² *Владимир (Сабодан), митрополит*. Экклезиология в отечественном богословии : рукопись / митрополит Владимир (Сабодан). – Киев, 1997. 452 с.

⁸³ *Филарет (Вахромеев), митрополит*. Доклад председателя богословской комиссии [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html> (дата обращения: 20.07.2016).

⁸⁴ *Иларион (Алфеев), епископ*. Православное богословие на рубеже эпох. Киев : Дух и Литера, 2002. 536 с. // *Иларион (Алфеев), митрополит*. Примат и соборность в Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2494792.html> (дата обращения: 21.01.2015).

⁸⁵ *Феодор (Поздеевский), архиепископ*. Смысл христианского подвига : репринт. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. 181 с.

⁸⁶ *Питирим (Нечаев), архиепископ*. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства / архиепископ Пирим (Нечаев) // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 1. С. 57–63.

⁸⁷ *Шпиллер В., протоиерей*. Из доклада министру иностранных дел вероисповеданий Болгарии по вопросу об отделении Церкви от государства (август 1945 г.) // Богословский сборник ПСТБИ. 1997. № 1. С. 79–127.

⁸⁸ *Флоренский Павел, священник*. Около Хомякова (критические заметки) / Сочинения : в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т.2. С. 278–337. // *Флоренский, П. А.* Собрание сочинений : в 4 т.. М.: Мысль, 1994. Т.1. 797 с. // *Флоренский, П. А.* Собрание сочинений : в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т.2. 877 с.

⁸⁹ *Витте С.Ю.* Воспоминания. Царствование Николая. 2-е изд. Л.: Государственное издательство, 1924. Т.1. 501 с.

⁹⁰ *Тихомиров П.В.* Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / Богословский вестник. 1904. Т.1, янв. С. 75–106. // *Тихомиров, П. В.* Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / Богословский вестник. 1904. Т.1, февр. С. 217–247.

⁹¹ *Заозерский Н.А.* Основныя начала желательного для русской церкви учреждения Патриаршества. Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. 55 с.

⁹² *Аксаков, Н.П.* Духа не угашайте! М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2000. 168 с.

⁹³ *Карсавин Л.П.* Путь Православия. М.: АСТ ; Харьков: Фолио, 2003. 557 с.

⁹⁴ *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Пасхальная тайна: Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.]. М.: Эксмо: Православ. Св.–Тихонов. гуманитар. ун–т, 2013. 832 с. // *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Православие в современном мире. New York : Chalidze, 1981. 230 с.

⁹⁵ *Осипов А.И.* Богословские воззрения славянофилов // Журнал Московской патриархии. – 1994. № 6. С. 75–84.

⁹⁶ *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. 660 с.

Л.Е. Шапошниковым⁹⁷, протоиереем М. Аксеновым-Меерсоном⁹⁸, Л.С. Астаховой⁹⁹, протоиереем С. Рассказовским¹⁰⁰. Исследования относительно религиозно-исторического аспекта соборной проблематики находим в трудах М. Е. Губонина¹⁰¹, Н. Д. Кузнецова¹⁰², протопресвитера Иоанна Мейендорфа¹⁰³, протоиерея В. Цыпина¹⁰⁴, игумена (ныне – епископа) Саввы (Тутунова)¹⁰⁵, иерея (ныне – протоиерея) Георгия Ореханова¹⁰⁶, С.Л. Фирсова¹⁰⁷, С.А. Дробы¹⁰⁸, О.В.

⁹⁷ Шапошников Л.Е. Реализация принципа соборности в деятельности современной русской православной церкви / Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т.16, вып. 2. С. 68–77. // Шапошников, Л. Е. Русская историософия: избранные школы и персоналии / СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 464 с.

⁹⁸ Аксенов-Меерсон Михаил, протоиерей. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности. Киев: ДУХ И ЛИТЕРА, 2008. 328 с.

⁹⁹ Астахова Л.С. Религиозные риски и проблемы духовной безопасности в контексте кризиса конфессиональной идентичности // Вестник экономики, права и социологии. 2010. № 3. С. 112–114. // Астахова, Л.С. Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Центр инновационных технологий, 2006. 232 с.

¹⁰⁰ Рассказовский С. Критическая оценка воззрений проф.–прот. П. Светлова, высказанных им в труде «Где вселенская Церковь» – к вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви (1905 г.) : рукопись. Л., 1984. 153 с.

¹⁰¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 1064 с.

¹⁰² Кузнецов Н. Д. Преобразования в Русской Церкви. Рассмотрение вопроса по официальным документам в связи с потребностями жизни. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1906. 164 с.

¹⁰³ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Русский епископат и церковная реформа (1905 г.). Доклад 28 апреля 1971 г. в Миннеаполисском университете (США): пер.с англ. [Электронный ресурс]. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/russkij-episkopat-i-tserkovnaja-reforma-1905-g/ (дата обращения: 19.05.2017)

¹⁰⁴ Цыпин Владислав, протоиерей. Вопрос о епархиальном управлении на Поместном Соборе 1917–1918 годов / протоиерей Владислав Цыпин / Церковь и время. 2004. № 1(26). С. 156–167. // Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Церкви. XX век : учеб. пособие для студентов 4 класса / протоиерей Владислав Цыпин. Сергиев Посад, 2006. 199 с.

¹⁰⁵ Савва (Тутунов), игумен. Епархиальные реформы. Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. М.: Духовная библиотека, 2011. 496 с.

¹⁰⁶ Ореханов Георгий, иерей. На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция / иерей Георгий Ореханов. М.: ПСТБИ, 2002. 224 с.

¹⁰⁷ Фирсов С.Л. Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та: Изд-во СПбГУ, 1996. 660 с. // Фирсов, С.Л. Русская церковь накануне перемен: (Конец 1890-х- 1918 гг.). М.: Культур. центр «Духов. б-ка», 2002. 623 с. // Фирсов, С.Л. Актуальные вопросы изучения истории синодального периода Русской Православной Церкви / Исторический вестник. М., 2000. № 5-6(09-10). С. 269–275.

Парилова¹⁰⁹, О.М. Рапова¹¹⁰, М.В. Шкаровского¹¹¹, А.Г. Кравецкого и Гюнтера Шульца¹¹², С.В. Рязановой¹¹³.

Комплексный анализ исследованной литературы продемонстрировал отсутствие целостности и единства в понимании темы соборности «как единства во множестве», показал, что существуют лишь работы, либо раскрывающие отдельные сферы исследования соборности и аспекты её понимания, либо характеризующие эту категорию в отдельные периоды её реализации.

Объектом исследования является генезис основных принципов соборности как «единства во множестве» в восточном христианстве, их осмысление в русской религиозно-философской традиции, а также реализация в современной Русской Православной Церкви.

Предмет исследования – соотношение доктринальной необходимости и индивидуальной свободы, иерархичности и совета в православной традиции.

Цель исследования – дать характеристику принципу соборности, проанализировать процесс его развития в отечественном богословии и религиозной философии, а также выявить специфику его реализации в деятельности современной Русской Православной Церкви.

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

¹⁰⁸ Дроба С.А. Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Исторический очерк. Тверь: Издатель Алексей Ушаков, 2010. 264 с.

¹⁰⁹ Парилов О.В. Русская идея: от Древней Руси к Новому времени: монография. Н.Новгород: Нижегородская правовая академия, 2005. 256 с.

¹¹⁰ Рапов О.М. Русская церковь в IX – в первой трети XII в. Принятие христианства. М.: Высш. шк., 1988. 416 с.

¹¹¹ Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. 400 с.

¹¹² Священный Собор Православной Российской Церкви, 1917-1918 гг.: обзор деяний / под общ. ред. Гюнтера Шульца. М. : Крутицкое патриаршее подворье : О-во любителей церковной истории, 2000–2002. // Священный Собор Православной Российской Церкви, 1917-1918 гг. – Кн. 30: Третья сессия / сост. А. Г. Кравецкий и Гюнтер Шульц; под общ. ред. Гюнтера Шульца. 2000. 430, [2] с. : ил.

¹¹³ Рязанова С.В. Русское Православие в современном обществе / С. В. Рязанова // Научный ежегодник философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14, вып. 4. С. 35–49.

1) проанализировать зарождение основного принципа соборности как «единства во множестве» в Священном Писании и Предании, а также проиллюстрировать их отражение в православном богословии;

2) определить место учения А.С.Хомякова в анализе рассматриваемого принципа соборности, а также рассмотреть базовое для нашего исследования учения А.С. Хомякова о соборности как «единстве во множестве» и оценки данного учения современными мыслителями богословами;

3) выявить основные соборные интуиции, возникшие под влиянием идей А.С. Хомякова, в творчестве некоторых представителей русской религиозной философии, мыслящих в «духе соборности», а именно В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского;

4) исследовать возрождение и реализацию соборных начал в постсинодальный период истории Русской Православной Церкви и в период советской эпохи отечественной истории;

5) проанализировать реализацию соборного потенциала в деятельности Русской Православной Церкви с начала 1990-х гг. XX в. до наших дней, выявить новые тенденции по сферам его реализации.

Научная новизна работы заключается в комплексном подходе к анализу взглядов на генезис основного принципа соборности как «единства во множестве»: от становления и развития последних в ветхозаветных и новозаветных реалиях до их осмысления в отечественной философской традиции и их реализации в деятельности современной Русской Православной Церкви вплоть до наших дней.

Обосновано, что в православном понимании соборности есть два взаимосвязанных уровня: *трансцендентный*, имеющий своим основанием православное учение о Святой Троице; *историко-эмпирический*, характеризующийся наличием или отсутствием баланса между «единством» и «множеством», доктринальной необходимостью и свободой личности в тот или иной исторический период, связанный с местом и временем, в котором действует Церковь.

Проведено достаточно подробное сопоставление выявленных соборных идеалов Православия с их осмыслением в трудах крупных русских религиозных философов, где особая заслуга принадлежит родоначальнику славянофильства А.С. Хомякову. Установлены общность и различия подходов к осмыслению соборной диалектики в трудах А.С. Хомякова, В.В. Розанова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. Конечно, развитие идей соборности не ограничивается названными именами, но в их творчестве осмысление различных аспектов этого учения, на наш взгляд, проявилось особенно ярко.

Показано значение соборных установок для социальной сферы, в том числе, и в вопросах гармонизации национальных и межконфессиональных отношений.

Проанализирована степень актуализации соборных начал, дихотомии «иерархичность – совет», в деятельности Русской Православной Церкви с начала XX в. до современности, отмечены позитивные тенденции и сложности, мешающие в их реализации.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическая значимость исследования заключается в том, что в нем содержится религиоведческий и философский анализ генезиса соборности как «единства во множестве», уточняется и систематизируется источниковая база данной проблематики, исследуется степень реализации современной Русской православной церковью соборного потенциала православия.

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

Методы диссертационного исследования. В основу работы легли важнейшие методологические принципы, положения и категории современной

теологии и философии религии, основанные на достоверном и объективном рассмотрении фактов. Теоретико-методологической базой исследования послужила концепция «соборность как “единство во множестве”».

В исследовании применяются следующие **методы**, в том числе, впервые обозначенные и научно структурированные к.ф.н. К.О. Польсковым (протоиереем)¹¹⁴:

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

- **метод экзегетического анализа**, позволяющий проследить в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов генезис соборных принципов;

- **метод богословского соотнесения**, дающий возможность поместить исследуемые соборные принципы Православия в контекст дихотомии «идеальное-реальное» и заключающий в себе три важнейших подметода:

1) **метод библейской герменевтики**, дающий возможность интерпретировать отдельные места Священного Писания Ветхого и Нового Заветов как примеры генезиса соборной феноменологии;

2) **метод святоотеческой герменевтики**, выявляющий в православном патристическом наследии примеры дальнейшего становления и развития соборных принципов;

3) **метод церковно-исторической герменевтики**, дающий возможность, с одной стороны, провести реконструкцию логики становления учения о соборности, а с другой – показать многообразие подходов к реализации соборности как «единства во множестве» в различные периоды истории.

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

¹¹⁴ Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии [Электронный ресурс]. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=163 (дата обращения: 04.11. 2018).

Источниками исследования выступают, во-первых, книги Священного Писания, православная патристика и тексты канонического свода, труды отечественных и зарубежных историков христианской Церкви, позволяющие рассмотреть генезис основного принципа соборности как «единства во множестве»; во-вторых, труды зарубежных и отечественных религиозных философов, позволяющие выявить отношение последних к проблематике соборности как «единства во множестве»; в-третьих, исторические и историко-философские труды отечественных и зарубежных авторов, церковные периодические издания и нормативные документы Русской Православной Церкви, которые помогают определить степень реализации соборности как «единства во множестве» в деятельности Русской Православной Церкви от начала XX в. до наших дней.

Положения, выносимые на защиту:

1. Проведенный анализ основного принципа соборности как «единства во множестве» показал, что его зарождение и развитие начинается еще в ветхозаветный период, что культивировался этот принцип как базисная основа религиозных и общественных отношений. Далее утверждение соборных начал происходит в реальности новозаветной и последующей церковной истории и православном Предании.

2. А.С. Хомяков обосновал принцип соборности не только как «единство во множестве», но и выделил ее статус как критерия христианской Истины и социальных явлений. Это позволило, с одной стороны, показать отсутствие соборных начал в западных вероисповеданиях, их искажение в Православии в целом и в Русской Православной Церкви в частности, с другой – оценить соответствие тех или иных социальных институтов этому критерию.

3. В дальнейшем соборная проблематика активно обсуждалась как в практическом плане, то есть в выработке программы восстановления соборных начал в Церкви, так и в теоретическом ключе, прежде всего в трудах В.В. Розанова, П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева. Развивая соборную диалектику

А.С. Хомякова, эти мыслители связали ее с национальными особенностями русского этноса, с его географическим положением и взаимоотношениями с другими народами, признавая при этом решающее значение укорененности соборности в восточно-христианскую традицию.

4. Произошедшие в первой четверти XX века в России радикальные социальные перемены должен был осмыслить Поместный Собор 1917-1918 годов. Несмотря на острую полемику между различными соборными группами, линия на восстановление соборных начал стала ведущей. В диссертационном исследовании анализируются особенности этого феномена, а также причины, по которым программа Собора не была реализована.

5. Анализ процессов реализации основных принципов соборности как «единства во множестве» показал, что возрождение соборности выходит на совершенно новый уровень в конце советского периода, а именно в конце 1980-х годов, и продолжается по настоящее время, приобретая статус официальной программы Русской Православной Церкви, которая включает в себя создание новых коллегиальных органов церковного управления, меры по активизации роли мирян в церковной жизни, а также по преодолению формализма в приходской жизни.

Достоверность положений, выносимых на защиту, определяется обширностью материала исследования, его репрезентативностью, а также непротиворечивостью, обоснованностью и эффективностью применяемых методов исследования.

Апробация результатов исследования проходила на кафедре философии и теологии ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина» (Мининский университет), в Чебоксарском епархиальном духовном училище, в Религиозной организации – духовной профессиональной образовательной организации «Центр подготовки церковных специалистов имени святителя Гурия Казанского Чувашской Митрополии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)», а также

осуществлялась через участие во всероссийских конференциях: «Духовно-нравственное состояние общества и Православие: XXII Рождественские православно-философские чтения» (Н. Новгород, 2013 г.); «Отечественные духовные традиции и Православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения» (г.Н. Новгород, 2014 г.); «Вызовы в современном обществе: неоязычество, псевдорелигии, псевдокультуры» (г.Алатырь, 2015 г.); «Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения» (г.Н. Новгород, 2016 г.); «Церковь. Общество. Государство. Уроки столетия (1917-2017 гг.) Региональный аспект» (г.Алатырь, 2017 г.); «Архиепископ Гурий Казанский – просветитель Среднего Поволжья»: I (г.Чебоксары, 2017 г.); «Духовная безопасность России. Противодействие религиозному экстремизму и сепаратизму»: научно-практическая конференция (г.Алатырь, 2018 г.); «Наследие поволжских просветителей: традиции и современность»: II Межрегиональные Свято-Гурьевские образовательные Чтения (г.Чебоксары, 2018 г.); «Духовная безопасность России: духовная безопасность российского общества в условиях современных геополитических и социокультурных вызовов»: Всероссийская научно-практическая конференция (г.Алатырь, 2019 г.); «Чебоксары – город трех святителей» (к 550-летию г.Чебоксары): I Международные (III Межрегиональные) Свято-Гурьевские образовательные Чтения» (г.Чебоксары, 2019 г.).

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

Результаты исследования используются в качестве дополнительной литературы при подготовке к занятиям на кафедрах «Гуманитарных и социальных наук», «Военной педагогики и психологии» и в военно-научной работе курсантов

Пермского военного института, а также в спецкурсе «Основные этапы истории Русской Православной Церкви» на отделении «Теология» Нижегородского государственного педагогического университета им. К.Минина.

Структура и содержание работы. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав и заключения. Общий объем диссертационного исследования занимает 220 страницы. Список использованной литературы содержит 287 наименований.

ГЛАВА 1.
ГЕНЕЗИС ОСНОВНОГО ПРИНЦИПА СОБОРНОСТИ
КАК «ЕДИНСТВА ВО МНОЖЕСТВЕ» В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ
И СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

1.1 Понятие «соборность» как религиозно-философская категория

Понятие «соборность», согласно определению философских и религиоведческих словарей, является категорией русского религиозного сознания и русской религиозно-философской мысли, т.е. специфической национальной константой. Собственно «соборность» – свободное духовное единение людей как в церковной жизни, так и в мирской общности¹¹⁵. В представленном диссертационном исследовании темы соборности как «единства во множестве» мы опирались на подходы к осмыслению данной категории в трудах А.С. Хомякова, чьи заслуги в разработке данной проблемы сложно переоценить. Митрополит Иларион (Алфеев) справедливо отмечает, что учение Хомякова и его соратников о соборности «оказало большое влияние на современное православное богословие»¹¹⁶.

В связи с вышеизложенным представляется важным разграничивать в смысловом отношении относящиеся к экклезиологии термины «кафоличность» («всемирность», «вселенскость») и «соборность» («единство во множестве»).

¹¹⁵ См.: Большой толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. М., 2009. С. 1023; Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2001. С. 697; Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М., 2014. С. 593; Религиоведение: энц. словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. М., 2006. С. 994.

¹¹⁶ *Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. Т. 1. С. 643.*

Дж. Данн, опираясь на исследования Баура, Швеглера, Гарнака, Вернера и других специалистов, констатировал, что «кафоличность» как понятие «впервые появилось во II веке как компромисс между двумя соперничающими группировками – иудеохристианством (христианством Петра) и языческим христианством (христианством Павла)». Склонность к кафоличности «была в значительной мере присуща языческому христианству» как носителю, хоть и отчасти, эллинизма, так называемого «греческого духа». Становление кафоличности сознания первых христиан происходило в результате «деэсхатологизации первоначального христианства в ходе его эллинизации», что выразилось в «угасании эсхатологического напряжения и надежды на “скорую” парусию», «росте институционализации» Церкви и «кристаллизации веры в фиксированные формы»¹¹⁷.

Таким образом, понятие «кафоличности» Церкви терминологически имеет конкретно-историческое происхождение. Как известно, в 9-м члене Никео-Цареградского Символа третьим свойством Экклезии обозначена именно «кафоличность». Понятие «соборная» по отношению к Церкви – это славянский перевод первоучителями славянства Кириллом и Мефодием и их учениками термина «кафоличность», который не был ошибкой, подменой одного понятия другим. Напротив, по справедливому замечанию А.С. Хомякова, создатели кириллицы «остановились на слове “соборный”, которое этимологически «выражает идею *соборания* не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве»¹¹⁸.

На наш взгляд, в данной условной антиномии терминов «кафолическая – соборная» заключается не деформация первого, исходного понятия, а некая

¹¹⁷ Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства: пер. с англ. М., 2015. С. 375–379.

¹¹⁸ Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» (По поводу речи отца Гагарина, иезуита) // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 2. С. 326.

оправданная трансформация, приращение смысла в новом понятии, в большей степени соответствующем языку-реципиенту. Для А.С. Хомякова «очевидно, что слово *katholikos*, в понятиях двух великих служителей Слова Божия, посланных Грецией к славянам, происходило не от *kath'ola*, но от *kath'olon*», что означает «Церковь по всему, или по единству всех, Церковь свободного единодушия, единодушия полного», когда «исчезли народности, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов». У русского мыслителя есть важная оговорка, что это определение Церкви не его личное, но речь идет о Церкви, «о которой пророчествовал Ветхий Завет и которая осуществилась в Новом Завете, как определил её Св. Павел»¹¹⁹. Действительно, в 1-м послании к Коринфянам говорится, что «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос» (1 Кор. 12:12).

Кроме рассмотренного выше соотношения двух терминов, для настоящего исследования большое значение имеют два основополагающих принципа православного христианства. Во-первых, согласно православной триадологии основой межипостасных отношений лиц Святой Троицы является категория *любви* (здесь и далее во всей работе – курсив мой, *Л.И.*). Во-вторых, именно на примере *троической жизни* основан принцип соборности Православной Церкви. «Правда *о троичности* охватывает все сферы человеческой жизни как личной, так и общественной, как природной, так и культурной и как «золотая нить» пронизывает ее», при этом в Святой Троице нет присущей этому миру борьбы всех против всех, а есть Логос Любви, – справедливо подчеркивает Ян Красицкий¹²⁰. Христос именно взаимную любовь членов Церкви определил как сущностный признак Экклезии: «По тому узнают все, что вы мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). «Возлюбленные! – говорит вслед за Христом Иоанн Богослов, – будем любить друг друга, потому что любовь от

¹¹⁹ Хомяков А. С. Указ. соч. С. 326–327.

¹²⁰ Красицкий Я. Троичность и Другой. С. Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2006. Т. 7. Вып. 2. С. 16, 20.

Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 7-8).

Заповедь любви, таким образом, призвана оформить первоначальный хаос общественной жизни, обусловленный, согласно православной антропологии и сотериологии, онтологическим фактом греховности человека. Догмат же о Святой Троице, являющейся «таинственным тождеством целого и его частей», есть «самый источник соборности, ибо от него ведет свое начало соборность Церкви». Эта мысль авторитетного философа и богослова XX в., профессора В.Н. Лосского, говорит нам о взаимообусловленности между точным исповеданием догмата о Троице и реализацией основных принципов соборности как «единства во множестве» в православном христианстве: «Соборность, – пишет он далее, – есть связующее начало, соединяющее Церковь с Богом, Который открывает ей Себя как Троица, и сообщает ей свойственный божественному единоразличию модус существования, порядок жизни “по образу Троицы”. Вот почему всякое догматическое заблуждение о Троице неизбежно отражается на понятии соборности Церкви и проявляется в глубоком изменении церковного организма. И, наоборот, если какое-либо лицо, группа или целая поместная Церковь изменяет на своих исторических путях совершенному согласию между единством и различием, то такой отход от истинной соборности является верным признаком помрачения знания о Пресвятой Троице»¹²¹.

Точкой опоры и методологической базой изучения темы соборности как «единства во множестве» является наследие А.С. Хомякова. Подробный его анализ будет проведен чуть позднее (см. параграф 2.1), сейчас же отметим ключевые моменты.

Учение одного из лидеров славянофильства опирается на три важнейших основания: православная патристика; немецкая классическая философия в лице

¹²¹ Лосский В. Н. По образу и подобию // [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 15.08.2017).

прежде всего Шеллинга и Гегеля¹²²; особенности географического положения России, её международные связи и взаимоотношения с соседями. Реализация соборности, по мнению Хомякова, происходит по трем важнейшим направлениям. Во-первых, проявление соборных начал обнаруживается в деятельности Православной Церкви, являясь, с одной стороны, её онтологической составляющей, с другой – транслируя в религиозное сообщество определенную систему ценностей (любовь к ближнему, смирение, братство, общение). Во-вторых, раскрытие соборных начал происходит в сфере гносеологии, когда бесконечное «всеобщее» («всё») является причиной индивидуального начала, заключая в себе «силу и причину бытия каждого явления». При этом очевидно, что для А.С. Хомякова это «всё», обладающее свободой действий, свободой мысли (разума) и свободой решений (воли), является эквивалентом Бога. Личность же, также обладая свободой воли, направляет её ко благу – «живознанию», «всецелой полноте человечества», или – наоборот – к индивидуализму, основанному на «утилитарных началах»¹²³. В-третьих, актуализация соборности происходит в социальной сфере, например, во взаимоотношениях индивидов, личности и различных сообществ, и имеет два аспекта: исторический (диахронический) и современный, связанный с особенностями современного общества.

Чтобы с самого начала нашего исследования прояснить вопрос о соотношении свободы и благодати в Церкви или о «свободной покорности благодати», о которой говорил А.С. Хомяков, согласимся со справедливым замечанием А.Н. Лазаревой, которая, опираясь на мысли Н.О. Лосского о высшем «царстве бытия», разделяет эту свободу на формальную и реальную. Формальная свобода, с одной стороны, дает понять, что «члены этого царства могут отпасть от него, только не захотят отпадения». С другой стороны, ею личности «спасаются от превращения в автоматы добродетели». В свою очередь, реальная свобода есть

¹²² Существует также мнение о влиянии на взгляды Хомякова о соборности воззрений Б. Паскаля и И. Канта. Подробнее см.: *Ходзинский Павел, протоиерей. Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие XIX века.* М., 2016.

¹²³ См. Хомяков А. С. Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 318–348.

«свобода творчества», она дает человеку «творческую силу для бесконечного разнообразия в осуществлении красоты, добра и обретения совершенной истины»¹²⁴.

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

Безусловно, исследование темы соборности в деятельности Русской Православной Церкви всегда сопряжено с определенными трудностями, поскольку слишком неоднозначно отношение к данному понятию и принципу жизни, в первую очередь, в среде самой Экклесии. Для одних богословов и философов термин «соборность», введенный Кириллом и Мефодием, раскрытый А.С. Хомяковым как «единство во множестве» и характеризующий внутренний фундаментальный принцип жизни Церкви как сообщества людей, не только допустим, но и является характерной особенностью Православия, для других, что ожидаемо, – нет. В частности, современник А.С. Хомякова, профессор Московской Духовной Академии П.С. Казанский писал, что «нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова»¹²⁵. Другой современник философа, профессор Санкт-Петербургской Духовной

¹²⁴ Лазарева А.Н. Идея соборности и свободы в русской религиозной философии. М., 2003. С. 110–111.

¹²⁵ Богословский вестник. 1900. Ноябрь. С. 518.

Академии Н.И. Барсов писал, что в его сочинениях «едва ли можно отыскать что-либо противное учению Церкви»¹²⁶. Барсов в своих статьях сопоставляет труды Хомякова с творениями Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, отмечая «апостольский» и «святоотеческий» дух богословствования одного из «отцов» славянофильства¹²⁷.

В последующем к теме соборности обращались практически все известные фигуры русской богословско-философской мысли. При этом каждый вносил в ее понимание собственный элемент восприятия, дополняя и расширяя тем самым картину, начало которой положил А.С. Хомяков. Так, С.Л. Франк, определив «соборность» как «внутреннее органическое единство, лежащее в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей», первичной и основной формой ее считал единство брачно-семейное, затем – её проявление в религиозной жизни, и следующий этап – «общность судьбы и жизни всякого объединения множества людей»¹²⁸.

Современный философ В.Н. Сагатовский отмечает, что словом «соборность» можно «предельно кратко выразить сущность русской идеи». По мысли названного автора, для более полного ее раскрытия потребуются и другие ценности и понятия, но все они так или иначе будут вытекать из соборности, конкретизировать ее, являться разверткой богатейшего содержания этой первоначальной интуиции русского духа. «Соборность является его первой характеристикой исторически, логически, мировоззренчески. Исторически – поскольку это первое понятие русской идеалистической философии, явившееся в трудах А.С. Хомякова результатом осмысления одноименной фундаментальной ценности Православия. Логически – поскольку является основополагающей категорией русской философии. Мировоззренчески – поскольку содержит в себе

¹²⁶ Барсов Н.И. Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. № 2. С. 196.

¹²⁷ Цит. по: Карсавин Л.П.. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 374–375.

¹²⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. М. 2014. С. 58.

основной принцип отношения к миру, выражающий существо русской ментальности»¹²⁹.

При этом резонно и справедливо замечание А.Ф. Пестрецова, что «соборность» – это центральное понятие русской философии, слово, не поддающееся переводу на другие языки, даже на немецкий – самый всеобъемлющий по части философской терминологии. Показателен приводимый названным исследователем пример: «Собор – это Церковь, куда приходят все вместе, следуют общему ритуалу, но каждый остается самим собой, возносит к Богу свою персональную молитву. Другое значение слова собор – собрание, церковный съезд; немецкий эквивалент – *das Konzil*. На этом основании С. Франк предложил «соборный» переводить как *Konziliarisch*. Л.П. Карсавин возражал, отмечая, что «соборный» – не означает «признающий соборы как высший авторитет». Карсавинский перевод – *symphonisch* («соборность – это симфония, гармоническая согласованность, всеединство»)»¹³⁰.

В связи со всем вышеизложенным наиболее существенным, на наш взгляд, является вопрос о преемственности в развитии содержания понятия «соборность» в православной мысли и русском религиозно-философском наследии. Чтобы выявить наличие этой преемственности, мы, как уже говорили, поэтапно будем рассматривать, во-первых, генезис основных принципов соборности как «единства во множестве» в ветхозаветных и новозаветных реалиях, в контексте Священного Предания Церкви, во-вторых, развитие соборной диалектики в русском религиозно-философском наследии и, в-третьих, выявленные нами методы реализации основного принципа соборности будем исследовать в деятельности Русской Православной Церкви в XX–XXI вв.

¹²⁹ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. С. 104.

¹³⁰ Пестрецов А.Ф. Соборность – константа русского национального самосознания // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2008. № 1(9). С. 177.

1.2 Генезис принципа «единство во множестве» в Ветхом Завете

В рамках данного параграфа¹³¹ ставится задача рассмотреть особенности зарождения, становления и развития фундаментального принципа соборного сознания Православия – «единства во множестве» – в контексте ветхозаветной истории. Действительно ли, о соборной Церкви, о «Церкви по всему», как отмечал Хомяков, «пророчествовал еще Ветхий Завет»? Следует сразу оговориться, что в данной главе и во всей работе в целом мы будем подходить к рассмотрению библейских текстов Ветхого и Нового Заветов как вербальных элементов Откровения православного христианства. С позицией, согласно которой, данный подход находится «вне здравого смысла» и являет собой «догматические бредни»¹³² мы в данном исследовании согласиться не можем.

Как уже отмечалось, идеальным выражением восточно-христианского понимания соборности является пример Святой Троицы. Именно Троическая жизнь, согласно православной триадологии, являет нам идеальный образ «единства во множестве». Поэтому наличие «перспективной триадологии» в Ветхом Завете можно, на наш взгляд, трактовать как одну из сторон генезиса соборности.

В связи с этим мы обозначим *началом* становления соборных начал в Ветхом Завете появление первой семьи – семьи Адама и Евы, ведь мы видим, что сам апостол Павел часто проецирует межипостасные отношения лиц Святой Троицы на взаимоотношения мужа и жены (см., например: 1 Кор. 11:3,7; Евр. 1:3). В рамках нашей работы мы не будем подробно останавливаться на рассмотрении данного вопроса. Но лишь отметим, что по справедливому замечанию профессора

¹³¹ См.: Лебедев, И.А. Генезис принципа «единства во множественности» в Священном Писании Ветхого Завета / иерей И. А. Лебедев // Отечественные духовные традиции и Православие: XXIII Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2014. С. 95–108.

¹³² Крывелев И.А. Основные этапы развития исторической критики Ветхого Завета // Происхождение Библии. Из истории библейской критики. Ветхий Завет. М., 1964. С. 5.

С.В. Троицкого, суммировавшего позицию Священного Писания, а также святоотеческий и канонический взгляд на вопрос христианского понимания брака, наиболее полно сообразность первой семьи Святой Троице выразилась с появлением первенца и последующих детей Адама и Евы¹³³, что, в свою очередь, явилось в Ветхом Завете первым шагом к становлению соборности как «единства во множестве», идеально явленного в образе Святой Троицы¹³⁴.

Итак, в Ветхом Завете упоминание о Боге-Троице начинается с первых страниц: «И сказал Бог: *сотворим* человека по *Образу нашему* и по *подобию Нашему...*», «И сказал Бог: вот Адам стал как один *из Нас...*», «И сказал Господь: ... *Сойдем же и смешаем* там язык их так, чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 1:26; 3:22; 11:6-7). Другой характерный пример дан при описании чудесного явления Аврааму: «*И явился ему Господь* у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, *три* мужа стоят против него. Увидев, он побежал *навстречу им* от входа в шатер и поклонился до земли, *и сказал: Владыка!* Если я обрел благоволение пред очами *Твоими*, не пройди мимо раба *Твоего*» (Быт. 18:1-3). Еще один пример находим в книге пророка Исаи: «И услышал я *голос Господа*, говорящего: кого *Мне* послать? И кто пойдет *для Нас?* И я сказал: вот я, пошли меня» (Ис. 6:8). Во всех примерах нами выделено курсивом очевидное, казалось бы, противоречие и разночтение, несогласованность правил употребления единственного и множественного числа в речи. Однако уже более шестнадцати столетий (с конца IV в.¹³⁵, когда был согласован и утвержден канон книг Священного Писания) взгляд Православной Церкви на эти строки Библии однозначен: ошибки нет.

¹³³ Троицкий С.В. Христианская философия брака. М., 2015. С. 87.

¹³⁴ Еще по теме соотношения семьи с образом Святой Троицы см., например: Адриан (Пашин), иеромонах. Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. Часть 1 // [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/2965.html> (дата обращения: 20.09.2019).

¹³⁵ Впервые канон Священного писания в нынешнем составе был утвержден на Поместном Соборе в Гиппоне (Северная Африка) в 393 г., однако до нашего времени сохранились лишь постановления Карфагенского Собора 397 г., кратко повторившего постановления Гиппонского собора. *Подробнее см.: Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 2019. С. 321.

При этом один из приведенных фрагментов чётко указывает на наличие трех ипостасей Божества. В религиозно-философской литературе есть мнение о том, что это лишь указание на политеистические корни иудейского монотеизма¹³⁶. Однако, мы не можем согласиться с подобной позицией. Эта проблема неоднократно обсуждалась в православном богословии. Лаконично ключевой тезис выразил один из самых авторитетных русских богословов митрополит Филарет (Дроздов): «Поелику Св. Писание изъясняется таким образом только в важных и решительных случаях, где собеседующим приписывается единый образ и образ Божий, советника или советников Божества должно искать внутри самого Божества. И мы находим их, когда видим в Св. Писании, что Бог-Творец имеет Слово или Премудрость, и Духа»¹³⁷.

Таким образом, зная, что идеальным выражением соборности является пример Святой Троицы и что догмат о Троице является основополагающим в православном богословии, и видя, что упоминания о Боге-Троице начинаются с первых страниц одного из основных первоисточников догматического сознания Церкви – Священного Писания Ветхого Завета, мы можем констатировать, что соборность для будущей новозаветной Церкви становится одной из онтологических характеристик, существующей пока потенциально.

Основой наших дальнейших рассуждений послужат два базисных тезиса. Во-первых, человек, согласно православной антропологии, обладает свободной волей и именно наличием последней обусловлена вся ценность его поступков. Мы разделяем мнение преподобного Иоанна Дамаскина, согласно которому «разум нам, несомненно, дан для обдумывания наших действий, почему всякое разумное существо в то же время есть существо свободное»¹³⁸. Поэтому второй тезис можно обозначить так: жизнь и *свободные* поступки ветхозаветных людей во многом предопределили судьбы мира новозаветного. Важно отметить, что одной из «предопределенных» таким образом особенностей основанной Христом

¹³⁶ См., например: *Крывелев И.А.* Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968. С. 199-206.; *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 95-98.

¹³⁷ *Филарет (Дроздов), митрополит.* Толкование на книгу Бытия. М., 2004. С. 52.

¹³⁸ *Иоанн Дамаскин, преподобный.* Точное изложение православной веры. М., 2012. С. 109

Церкви, как неотъемлемой части новозаветной действительности, стала соборность Екклезии. Но, разумеется, осознание онтологического статуса соборности Церкви созрело в обществе верующих не сразу, а произошло постепенно, и на становление принципа «единство во множестве» повлияли события ветхозаветной истории.

Первым из них стал акт грехопадения человека. Как известно, вследствие грехопадения Адама его прежде бессмертная природа претерпела самое сильное изменение – стала смертной. Как отмечают авторы «Теологического энциклопедического словаря», хотя в Ветхом Завете о грехопадении упоминается не часто, «эта тема здесь – определяющая»¹³⁹. Следствием грехопадения стала необходимость воплощение Христа – нового Адама – восстанавливающего первоначальное достоинство человека как венца творения. Именно об этом писал апостол Павел: «Как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15: 21-22). Собственно, Христос после своего пришествия, согласно Никео-Цареградскому Символу веры, основал «единую, святую, соборную, апостольскую Церковь». Иными словами, грехопадение первочеловеков косвенным образом повлияло на появление «соборной Церкви».

Следующим характерным событием Ветхого Завета было принесение впервые Каином и Авелем жертвы Богу. Современный библеист и миссионер священник Даниил Сысоев, проанализировав экзегетическое наследие восточно-христианской традиции, справедливо указывал на трансцендентальное происхождение религиозной практики жертвоприношения: «учителем» этого «был сам Бог, облекший Адама в кожаные ризы», а «подтверждением этой догадки является закон, предоставлявший жрецу кожу всесожжения (Лев. 7:8)». Таким образом, этот древний обряд «установлен Создателем как символ и прообраз той Единственной Жертвы, которую собирался принести Он Сам»¹⁴⁰. Жертвы Богу в тот момент явились для человека осознанием своей ничтожности

¹³⁹ Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. М., 2003. С. 23.

¹⁴⁰ Сысоев Д., священник. Летопись начала. От сотворения мира до исхода. М., 2011. С. 177.

перед Богом, знаком самоущемления и смирения. Впрочем, самую лучшую жертву Богу человечество осознает и сформулирует много позже: «Жертвы Ты не желаешь, к всеожжению не благоволишь. Жертва Богу – дух сокрушенный; *сердца сокрушенного и смиренного* Ты не презришь» (Пс. 50: 18-19). Характерно, что царь Давид делает акцент не на внешних формах обряда жертвоприношения, а на необходимости изменения внутреннего религиозного состояния личности: во все времена в основе соборности Церкви лежит именно смирение *как* основа любви к другому, умение пожертвовать чем-то (блага, принципы, личное время и т.д.) ради интересов другого человека. Апостол Пётр впоследствии скажет: «Все же, *подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием*, потому что Бог гордым противится, *а смиренным* дает благодать. Итак, смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время» (1 Петр. 5: 5-6).

Смирение как нравственная характеристика человека есть выражение способности личности к актуализации соборности в своей жизни, так как оно предполагает наличие другого индивида, взаимоотношение с ним, выход за пределы своего замкнутого мира. Кроме того немаловажно, что смирение – это не только покорность, но и осознание себя «ниже меры божественной» и активное стремление преодолеть этот разрыв. То есть смирение как эквивалент классической религиозности сознания. Свое развитие этот процесс получает в появлении *общественной* формы богослужения. Его родоначальником стал святой праотец Сиф (еще один сын Адама): «У Сифа так же родился сын и он нарек ему имя: Енос; тогда *начали призывать* имя Господа» (Быт. 14, 26). Таким образом появляется сообщество людей, которые *целенаправленно совместно* служат Богу. Пророк Софония впоследствии скажет: «Тогда *опять* Я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и *служили* ему *единодушно*» (Соф. 3:9).

Следующий интересующий нас ветхозаветный эпизод – Всемирный потоп и пророчество Ноя о своих сыновьях, в котором особо нужно обратить внимание на следующие слова Ноя: «Да распространит Бог Иафета, и да вселится он в *шатрах Симовых*» (Быт. 9:27). «Шатры Симовы», по утверждению толкователей

Священного Писания, явились как раз образом будущей Церкви: они «могут означать Церковь, сохраненную в потомстве Сима и, наконец, принявшую под кров свой и в участие наследия своего (Колос. 1:12) и язычников, потомков Иафета»¹⁴¹. Действительно, согласно истории Церкви, апостолы (одни потомки Сима) отправились по повелению Христа проповедовать отринутое евреями (другими потомками Сима) Евангелие язычникам, варварам: римлянам, грекам, германским народам, славянам и другим потомкам Иафета. Так образовалась объединяющая народы Церковь, когда, по справедливому замечанию святителя Иоанна Златоуста, и язычники «воспользовались всем, что было предназначено и уготовано для Иудеев»¹⁴². Впоследствии апостол Павел так описал сбывающийся на его глазах профетизм Ноя: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 26-29).

Другим интересующим нас важнейшим фактом истории Ветхого Завета стало строительство Вавилонской башни и последующее смешение народов. Его важность заключается в объяснении того, как и почему из некогда *единого* общества возникает *множественность* обособленных наций. Царь Нимрод захотел противопоставить себя Богу, узурпировать Его власть в глазах народа с целью своей сакрализации. Высшим проявлением этой установки на разрушение общественной религиозности, отношений человека и Бога стало объединение усилий общества под началом Нимрода для строительства башни как некоего вызова, брошенного Творцу. Но Бог прекратил этот процесс, разрушив единство общества через возведение языковых барьеров, т.е. создание наций¹⁴³. Отметим также, что логическим следствием и одновременно антитезой этого поступка ветхозаветного *свободного человека* – царя Нимрода (см. Быт. 10: 8-12) – стал один из основных принципов Церкви новозаветной. Принцип этот – собирание людей,

¹⁴¹ Филарет (Дроздов), митрополит. Указ. соч. С. 252–253.

¹⁴² Иоанн Златоуст, святитель. Беседы (гомилии) на Бытие, 29. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-9/stih-27/tolkovatel-ioann-zlatoust-svatitel/> (дата обращения: 15.08.2017).

¹⁴³ См. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Кн. 1. Гл. 4 [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 12.08.2013).

народов воедино. Важной иллюстрацией данного положения для нас является кондак праздника Пятидесятницы – дня, когда мы прославляем Святую Троицу и отмечаем день основания Церкви: «Некогда, сойдя, Ты смешал языки и разделил народы, Вышний; когда же языки огненные раздавал, то призвал в соединение всех, и [теперь] *согласно* славим Всесвятого Духа».

В этом сакральном тексте очевиден антагонизм двух событий: с одной стороны, вавилонского смешения, разделения народов посредством возведения Богом языковых барьеров, с другой – призыва к объединению народов при рождении Церкви новозаветной, когда Богом были сняты эти барьеры. Интересно отметить, что уже здесь, хоть и в потенциальном виде, содержится важное понимание соотношения в религиозном контексте единства и множественности на уровне взаимодействия сообществ людей. В Ветхом Завете признается *сочетание индивидуальной ответственности человека и коллективной ответственности людей, племен и народов*. По земным, светским юридическим нормам доминирует индивидуальная ответственность, а перед Богом, – индивидуальная ответственность сочетается с коллективной¹⁴⁴.

Итак, согласно Ветхому Завету, люди, противопоставив себя Богу, потеряли единство. Состояние разделенного человечества существовало долго, причем люди зачастую не просто забывали свою монотеистическую веру, а искажали её, что демонстрируют религиозные войны периода античности и времен Римской империи. С другой стороны, принципиально новой формой общения людей явилось образование в день Пятидесятницы новозаветной Церкви, смысл которой – собрание людей *вновь* воедино посредством упразднения обозначенных выше барьеров в контексте религиозного сознания и богослужебной практики. Справедливо, на наш взгляд, по этому поводу рассуждает авторитетный философ и богослов XX в. протоиерей Г. Флоровский, который пишет, что «Церковь есть единство», так как «самое существо ее состоит в воссоединении разделенного и

¹⁴⁴ Подробнее см.: *Ударцев С.Ф.* Ветхий Завет: политико-правовые идеи и легенды // Евразия. Общественно-политический и литературно-художественный журнал (Казахстан). 2002. № 1. С. 5–23.

разрозненного человечества. Это-то единство и есть соборность»¹⁴⁵. Этот принцип единства в дальнейшем лег в основу молитвенного евхаристического общения верующих, которое призвано служить в Православии базисом не только духовного, но практического единения людей, что важно для социальной сферы жизни любого общества. Это единение достигается в Евхаристии путем работы каждого над собой во имя этого единения, необходимого, в свою очередь, согласно православной сoterиологии, для спасения души каждого человека. Подробно мы будем говорить об этом в следующем параграфе.

Таким образом, можно говорить о частичной представленности идеи соборности еще в Ветхом Завете. Этот вывод еще более очевиден, если обратиться к факту появления и распространения язычества с точки зрения монотеизма в целом и ветхозаветного религии в частности. Согласно Библии, единомыслие общества обеспечивалось поклонением Единому Богу. Процесс расселения людей «по лицу всей земли», в том числе и по причине появившихся языковых барьеров, спровоцировал в дальнейшем забвение Бога-Творца. Началось обожествление явлений природы, животного мира и т.д. В книге Премудрости Соломоновой обозначен корень этого, негативного с позиций православной веры явления: «Ибо вымысл идолов – начало блуда, и изобретение их – растление жизни. Не было их вначале, и не вовеки они будут. Они вошли в мир *по человеческому тщеславию*» (Прем. 14: 12-14). Божественная воля обеспечивала единство индивидов, а также личности и Творца на основании единой системы ценностей, но человеческий волюнтаризм направил этот процесс в сторону множественности, в данном случае множественности порой взаимоисключающих языческих культов и практик. Об этом впоследствии скажет и апостол Павел (см.: Рим. 1: 21-25).

Возникновение язычества в различных его проявлениях также повлияло на генезис разбираемого принципа «единства во множестве», так как ответным

¹⁴⁵ Флоровский Г., *протоиерей*. Богословские статьи. О Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/bogoslovskie_statii_o_cerkvi#n13 (Дата обращения: 15.08.2013).

действием Бога на это явление явилось выделение посредством благочестивого Авраама из среды людей особого, богоизбранного народа (см. Быт., 12) и дарование последнему особого Закона – Декалога, который был призван *вновь*, насколько это было возможно в ветхозаветные времена, *объединить* не только *множественность* отдельных личностей иудейского народа, но и *множественность* общин всех 12-ти колен одного народа. Аналогичную Декалогу *цель* преследовало, например, и дарование Ковчега, и откровение Бога о строительстве первого храма – Скинии собрания (см.: Исх. 24:26), а затем и Храма в городе Иерусалиме (см.: 3-я Цар. 6).

Особо отметим, что иерусалимский Храм был *единственным* местом истинного поклонения Богу согласно иудейской религии. Так же важно отметить, что повеление Бога о строительстве Скинии собрания и иерусалимского Храма не было самоцелью, а несло вполне прагматичный подтекст: и Скиния, и Храм служили, в первую очередь, для воспитания религиозного чувства народа, для искоренения идеологических и обрядовых разделений *и* собирания его воедино. Ковчег и переносные шатры Скинии всегда видимым образом свидетельствовали о присутствии Бога в среде странствующего еврейского народа. А Храм в Иерусалиме был воздвигнут в период самого высшего проявления национального единства еврейского народа, в царствование Соломона. Он должен был стать символом этого расцветшего единства и призывом к нему во времена испытаний (см., например, в 3 книгу Царств, 6, 11-13).

Впоследствии, ко времени рождения Христа, объединение иудеев не только со всей страны, но и из рассеяния для всеобщей молитвы по особым дням действительно стало собиранием народа «со всех концов земли», что является ярким примером интеграции множества различных культурных компонентов в пространстве единства ветхозаветной иудейской религиозной идентичности.

В дальнейшем в иудейском обществе появились еще одни места для собраний – синагоги (богослужебные здания, предназначенные для общественных молитв и чтения и толкования Торы). Возникшие после разрушения

Иерусалимского храма и начала вавилонского плена, они были местом собрания иудеев в рассеянии. При этом синагоги не заменяли собой Иерусалимского храма – главное отличие их от последнего в том, что в синагогах не приносили жертвоприношений. Возьмем на себя смелость предположить, что возникновение синагог обусловлено именно тем, что людям действительно верующим приносило истинную радость то единомыслие, единодушие, которое они чувствовали в общих собраниях в храме. Интересен тот факт, что ко времени Христа только в одном Иерусалиме насчитывалось около 480 синагог¹⁴⁶, что, на наш взгляд, свидетельствует о потребности иудейского общества в данной форме взаимодействия и делает очевидной тенденцию к увеличению интереса верующих иудеев к духовному и идейному объединению.

Подводя итог анализу некоторых ключевых ветхозаветных событий, можно сделать вывод, что исследуемый нами генезис соборности как «единства во множестве» зародился ещё в контексте ветхозаветной истории и явился плодом синергии Бога и человека. Важно также понимать, что становление и развитие рассматриваемого принципа «единства во множестве» происходило во времена Ветхого Завета в контексте зарождения *множества* как такового – индивидов, сообществ (колен), народов, а также необходимости их объединения. Мы, безусловно, далеки от утверждения, что в тот период сформировалась подлинная соборность как «единство во множестве» в идеальной её форме, которую являет православно-христианская триадология и о которой писал А.С. Хомяков. Для нас важно было продемонстрировать наличие в контексте Ветхого Завета генезиса соборных принципов будущей новозаветной Церкви, что как раз отмечал главный идеолог славянофильства. Некоторые приведенные аргументы (например, дарование иудеям Декалога и Ковчега, строительство Скинии, Храма в Иерусалиме и синагог и др.) можно, конечно, отнести лишь к реализации на практике интегративной функции религии как таковой. Однако последнее, на наш взгляд, абсолютно не противоречит факту зарождения и первоначального

¹⁴⁶ Подробнее см.: Синагога // Энциклопедический Словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (дата обращения: 13.07.2013).

становления соборных принципов Православия ещё в рамках Ветхого Завета, что было показано, в частности, на примере развития так называемой «перспективной триадологии», на примере противопоставления событий строительства Вавилонской башни и Пятидесятницы, на примере дихотомии «Адам – Христос как новый Адам» и других ветхозаветных событий, существенно повлиявших на формирование новозаветных реалий и дальнейший генезис соборности уже в их контексте.

1.3 Историко-философское формирование принципа соборности в контексте Нового Завета

В данной части¹⁴⁷ работы мы попытаемся понять, действительно ли «единство во множестве», «Церковь по всему», как отмечал А.С. Хомяков, «осуществилась в Новом Завете»?

Как мы уже отмечали выше, идеальным выражением православной соборности является пример Святой Троицы, так как в ней сочетается божественное единство с ипостасями, причем каждая из них обладает своими индивидуальными чертами. Напомним, что именно Троицкая жизнь, с позиции Православия, являет нам идеальным этот образ «единства во множестве». Подтверждает это и православная патристика. Так, к примеру, святитель Григорий Богослов пишет об укорененности единомыслия в Святой Троице, «так как Ей и по естеству всего свойственнее единство и внутренний мир»¹⁴⁸. Первые подходы к характеристике божественной троичности были предприняты еще в

¹⁴⁷ См.: *Лебедев, И.А.* Историко-философское формирование принципа соборности в контексте Нового Завета / И.А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. 2014. № 3. С. 30–37.

¹⁴⁸ *Григорий Богослов, архиепископ.* Слово 23. Творения: в 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 292.

Ветхом Завете, однако всеобъемлющее раскрытие этой темы состоялось в контексте церковного учения.

Согласно православной триадологии, в Новом Завете есть описание как прямых, так и косвенных явлений Святой Троицы. Догматическое богословие к числу первых относит крещение Иисуса Христа, которое именуется еще и Богоявлением¹⁴⁹. Восточно-христианская православная традиция кроме того приписывает прямые явления Троицы событиям Преображения (Мф. 17: 1-9; Мк. 9: 2-9; Лк. 9: 28-36) и Вознесения Христа (Мк. 16: 19-20; Лк. 24: 50-53; Деян. 1: 8-12), а также празднику Пятидесятницы. Так, согласно православному «чину освящения разноличных икон» находим: «в Крещении от Иоанна на Иордане, в пресветлом Преображении на Фаворе и в преславном Вознесении на Елеоне явивыйся, образ Пресвятыя Троицы нам показал еси»¹⁵⁰. Во второй коленопреклоненной молитве, читаемой в чине «Недели пятидесятницы вечера», то есть вечернего богослужения дня Пятидесятницы, находим: «Иже в сей последний и великий спасительный день Пятидесятницы праздника, тайну святыя и единосущныя, и соприсносущныя, и неразделимыя, и неслиянныя Троицы показавый нам...»¹⁵¹. А святитель Феофан Затворник, толкуя смысл праздника Троицы, говорит: «Чему благоволил Бог Отец, что исполнил в Себе Сын Божий, – то присвоить верующим снишел ныне Дух Святой»¹⁵².

Кроме обозначенных выше существуют и другие новозаветные тексты, раскрывающие догмат о Троице: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святаго Духа» (Мф. 28:19), «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» (1 Ин. 5:7), «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами. Аминь» (2 Кор. 13:13). По оценке преподобного Иустина (Поповича), «то, что Бог есть Троицкая сущность – это

¹⁴⁹ Помазанский М., протопресвитер. Православное догматическое богословие. М., 2005. С. 67–68.

¹⁵⁰ Требник: в 2 ч. М., 1991. Ч. 1. С. 491.

¹⁵¹ Триодъ Цветная. В неделю пятидесятницы вечера. М., 1902. С. 200.

¹⁵² Цит. по: Аверкий (Таушев), архиепископ. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2010. С. 384.

реальность, истина, полностью открытая в Богочеловеке и исполненная в Церкви»¹⁵³. А именитый богослов преподобный Иоанн Дамаскин, подводя своеобразный итог размышлениям православной патристики о Святой Троице, пишет о Ней как о «единых сущности, Божестве, силе, хотении, действии, начале, власти, господстве, царстве – в трех совершенных ипостасях познаваемую и покланяемую единым поклонением, неслитно соединенных и нераздельно разделенных, что и непостижимо»¹⁵⁴. При этом, как отмечает профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии А.П. Лопухин, факт наличия в последнем процитированном фрагменте Библии ипостасей Святой Троицы в непривычном для нас порядке, показывает, что «все Они равны между Собою»¹⁵⁵.

Таким образом, тема триадологии представлена в различных священных текстах Нового Завета, что свидетельствует о ее несомненной важности как некой онтологической основы для становления института Экклезии. Но вполне очевидно, что осмысление онтологического статуса соборности было усвоено последователями Христа не сразу, а постепенно, и оно было подвержено влиянию целого ряда эмпирических факторов. Изучая исторический генезис принципа «единства во множестве» в Священном Писании Нового Завета, совершенно однозначно можно сказать, что осмысление его сущностной основы для экклезиологии культивировалось, воспитывалось в сознании первых христиан как самим Христом, так и апостолами. На наш взгляд, совершенно очевидно, что важнейшие речи Христа и апостолов произнесены в категориях дихотомии «множественность-единство», так как содержат обращение, призыв к *собранию* людей, а не к конкретной личности: «стойте и держите», «внимайте», «читите», «извергните» и так далее. И как ответ народа Богу и иерархии: «принесем», «воспоем» и тому подобные. Очевидна тенденция к становлению соборного

¹⁵³ *Иустин (Попович), преподобный.* Толкование на 1-ое соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова. М., 1999. С. 49.

¹⁵⁴ *Иоанн Дамаскин, преподобный.* Точное изложение православной веры. М., 2012. С. 30–31.

¹⁵⁵ *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова. 4-е изд. М., 2009. С. 811.

сознания, предполагающая *совместное слушание и ответствование* народа Божьего.

Свое общественное служение Иисус Христос начал обширной Нагорной проповедью, квинтэссенцией которой явились девять «заповедей блаженств» (см. Мф. 5:3-5, 12), направленных, в отличие от ветхозаветного Декалога, регламентирующего больше внешние поступки человека, на организацию правильного *внутреннего* духовного настроения личности. Всю суть этих заповедей, на наш взгляд, можно выразить одной фразой – «призыв к *смирению*» как необходимой основе для единства верующих. Конечно, речь идет о смирении не как о пассивном состоянии, но как об активном «сорботничестве» индивидов в деле их духовного совершенствования. Именно так, например, толкует эти заповеди Церкви Иоанн Кассиан Римлянин: «...никаким образом не может в душе нашей соиздаться здание добродетелей, если наперед не будет положено в нашем сердце основание истинного смирения, которое, будучи крепко утверждено, могло бы поддержать верх совершенства и любви»¹⁵⁶.

В Нагорной проповеди Христос также обозначил существенные принципы, которые должны были стать основой сознания новозаветного человека и были необходимы для становления именно соборного сознания верующих. Таким образом устанавливается новая парадигма нравственных ценностей путем их интериоризации. Так, мы видим, что, во-первых, Христос определил новый уровень ответственности своих последователей за совершаемые поступки. «Вы, – говорит он, – *соль земли*», «*свет мира*», поэтому действия последователя Христа должны быть *светом* для людей, чтобы они «прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5: 13-14, 16). Здесь мы видим важнейший посыл человеку-христианину для руководства своей деятельностью в любом историческом, социальном и ином контексте, чтобы он осознавал свои поступки не автономно, но как дела *официального* представителя Бога. А Бог – Троица, высший идеал

¹⁵⁶ Писания преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина. 2-е изд. М., 1892. С. 163.

соборности. Значит, любой поступок последователя Христа должен нести для него самого и для общества этот посыл соборного сознания, размыкающий личность вовне, ведь, кто «нарушит одну из заповедей сих меньших и научит так людей, тот меньшим наречется в Царствии Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царствии Небесном», и, «кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской», и «горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 5: 19; 18: 6-7).

Показательно конкретизированное наставление Христа: «любите врагов ваших». Новая по сравнению с Ветхим Заветом нравственная высота, «поворотный шаг в становлении морали»¹⁵⁷: «Если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают», – нет, «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас», и «будете сынами Всевышнего» (Мф. 5: 44-45; Лк. 6: 32-33, 35). Процитированное и другие аналогичные высказывания (в том числе «золотое» правило нравственности: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7: 12)) призывают человека к христианскому смирению как основе реального и перспективного единства множества верующих, отрицая эгоизм человека и социальную стратификацию общества во всех их проявлениях. Поэтому в данном контексте мы не можем согласиться с Л.Н. Митрохиным, который пишет, что в связи с упадком римской религиозности требовалась новая наднациональная религия «не для отдельных племен и групп, а для всего *бесправного* населения империи»¹⁵⁸. Все-таки Христос, объективно, призывал все слои населения следовать своему учению, а значит, к единству во множестве.

¹⁵⁷ Митрохин Л.Н. Философия религии. М. 1993. С. 271.

¹⁵⁸ Там же. С. 251.

Еще один характерный пример такой новозаветной диалектики мы видим, когда Иисус на просьбу учеников научить их молиться произнес «молитву Господню» – «Отче наш» (Мф. 6: 7-13). Здесь важно, что сама эта молитва Господу начинается со слов «Отче *наш*...», а не «Отче *мой*...», чем на наш взгляд, намеренно подчеркнута необходимость соборного осознания даже личной молитвы. «Это потому, – пишет митрополит Филарет (Дроздов), – что по христианскому братолюбию следует призывать Бога и просить у Него благ не только для себя, но и для всех»¹⁵⁹. Эту мысль подтверждают и другие слова Христа, где он говорит о необходимости совместной молитвы: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там и я посреди их», так чего не попросят – «будет им от Отца Моего Небесного» (Матфея 18: 18-19).

Исторически, с возникновением Церкви в день Пятидесятницы (см. Деян., 2: 1-13), формируется уже новозаветное совместное богослужение верных, целью которого была интеграция индивидов в качественно обновленном по сравнению с Ветхим Заветом едином духовно-нравственном, сакральном пространстве. Благодаря осознанию верующими необходимости этого единения происходит эволюция молитвенного опыта индуктивно от «молитвы Господней» к совместной молитве и далее к совместному богослужению, а в итоге – к евхаристическому общению. Христос установил Таинство Евхаристии и заповедал апостолам всегда совершать его в память о Нем (см. Лк. 22: 19). В основу евхаристического общения верующих в Церкви уже с первых веков ее существования лег принцип единения людей. Так, в Дидахи (учении 12 Апостолов), памятнике рубежа I–II вв., в контексте учения о Евхаристии мы находим этому подтверждение: «Как сей преломляемый хлеб *был рассеян* по холмам и собранный вместе *стал единым*, так и Церковь Твоя от концев земли да соберется в царствие Твое»¹⁶⁰. Эта же мысль отражена в чинопоследовании Литургии Василия Великого: «Нас же всех, от единого Хлеба и из единой Чаши

¹⁵⁹ Филарет (Дроздов), митрополит. Катехизис Православной Кафолической Церкви. Переиздание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 67.

¹⁶⁰ Учение двенадцати апостолов. Недавно открытое сочинение времен апостолов / пер. с греч. К. Д. Попова. М., 1898. С. 15.

причащающихся, соедини друг другу в едином общении Святого Твоего Духа»¹⁶¹. В приведенных примерах очевидна отсылка к вопросу о взаимодействии «единства» и «множества».

В контексте вышесказанного представляется важной проблема отношения новозаветной религии к политеизму и пантеизму не как к системе религиозных ценностей определенного свойства, а как к онтологическому свойству сознания человека-язычника, его системы ценностей вообще. На фоне коллизии иудейства и язычества отношение христианства и язычества выходит на принципиально новый уровень, когда представитель язычества рассматривается уже не как *априори* нечистый и скверный, каким он воспринимался в иудейской среде, но ценится, прежде всего, как человек, личность. Наивысшим проявлением такого антиномичного подхода христианства и иудейства к проблеме язычества стало обращение проповеди новозаветного учения к языческим народам с целью их дальнейшей интеграции в Экклезию на равных с иудеями. Здесь уместно вспомнить пророчество Ноя о сыновьях, о котором мы говорили в предыдущем параграфе. Об этом говорил сам Христос, когда отправлял учеников «научить *все* народы, крестя их» (Мф. 28: 19), провозглашая тем самым равенство людей перед Богом независимо от социального статуса и национальной принадлежности.

Развитие этой ситуации мы видим в крещении апостолом Филиппом евнуха царицы Эфиопской, видении апостола Петра и крещении сотника Корнилия, признании особого промысла Бога о язычниках апостолами, которые, выслушав Петра, «прославили Бога, говоря: видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 8: 26-40; 10:11; 11:18). Кроме этого, христианам из язычников на Апостольском Соборе 51 года было разрешено не соблюдать Моисеев закон (см. Деян., 15), что по сути стало в определённой степени революционным решением церковного сознания того времени. А апостол Павел, *фарисей*, именованный впоследствии «апостолом язычников», скажет, что *все* верующие – «сыны Божии

¹⁶¹ Цит. по: *Ионафан (Елецких), архиепископ. Молитвословия и ектении Божественной литургии святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого на русском языке. Толковый путеводитель по Божественной литургии. Н.Новгород, 2010. С. 151.*

по вере во Христа Иисуса»; что «*все* во Христа крестившиеся, во Христа облеклись». И поэтому – «нет уже Иудея, *ни язычника*; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе», так как «во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, *ни необрезание*, но вера, действующая *любовью*» (Гал. 3: 26-28; 5:6).

Вышеупомянутый Апостольский Собор 51 года является важным с точки зрения ключевого тезиса настоящего исследования. Решения Собора показывают, что принцип «единства во множестве» целенаправленно встраивается в систему религиозно-нравственных ценностей развивающейся Церкви. Канон Священного писания сформировался лишь к концу IV в., соответственно, почерпнуть системные знания об основных принципах веры в рассматриваемый период было трудно. Первое собрание апостолов – первоиерархов Церкви – явило собой пример *основного принципа* решения важнейших, но дискуссионных вопросов, естественно возникающих внутри Церкви как динамично развивающегося сообщества людей, куда каждый пришел *со своим* внутренним миром и был призван *подстроить* последний под общую систему ценностей. Принцип этот – синергия Бога и человека как действие Духа Святого в единомысленном собрании верующих и как следствие – принятие *богочеловеческого* решения («ибо угодно Духу Святому и нам...») (см. Деян. 15: 25-28)). Важно отметить, что в дальнейшем человек как член Церкви Христовой постоянно слышит, например, со страниц Священного Писания, этот призыв к *частным* богочеловеческим решениям, относящимся лично к его жизни и духовно-нравственному состоянию, т.е. к действиям и поступкам, совершаемым через призму любви к Богу и человеку: «*Бог есть любовь*, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4: 16); «кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий» (Лк. 22: 26); «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4:6 и 1 Петра, 5:5); «нет *больше* той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13).

Еще одно высказывание Христа представляется важным в рамках нашего исследования: «Мир мой оставляю вам, мир мой даю вам» (Ин. 14:27). В данном

случае «мир» позиционируется не как вселенная, а как состояние души отдельной личности и – потенциально – всего общества. Иными словами, личная умиротворенность человека, достигнутая им путем работы над собой посредством следования заповедям, экстраполируется на все общество, состоящее из отдельных индивидуумов. Григорий Богослов говорит по этому поводу, что «мир – дар», который Бог оставил нам как некий залог, смысл которого *в смирении* себя ради чего-то более ценного: «Предоставим над собою победу, чтобы и нам победить. Уступим в иной малости, чтобы получить взамен важнейшее, то есть единомыслие»¹⁶². В этом контексте справедливо заключение С.А. Нижникова о том, что такая точка зрения породила «сознание невиданной ранее по глубине нравственной ответственности» человека как за свои поступки, так и за все происходящее¹⁶³.

В новозаветных текстах прослеживается еще одна важная тенденция: выстраивание отношений между клиром и мирянами происходит в духе формирующегося соборного сознания Церкви, что, на наш взгляд, часто идет в противовес подобным же отношениям в иудаизме, где иерархи «возлюбили» «председания в синагогах и приветствия в народных собраниях» и всячески притесняли простых верующих. «А вы, – говорит Христос, – не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель – Христос, *все же вы – братья*»; и более того: «больший из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Лк 11:43; Мф. 23: 8, 11). Этот завет Христос в дальнейшем повторял не раз, в частности, на Тайной Вечере (см. Ин. 13). Он ярко выражен и в посланиях апостола Павла к ученикам, где, к примеру, апостол призывает Тимофея и Тита к управлению паствой исключительно любовью и личным примером: «Цель увещания, – пишет апостол, – есть любовь от чистого сердца и доброй совести, и нелицемерной веры», «старца не укоряй, но увещивай, как отца; младших – как братьев; стариц – как матерей; молодых – как сестер, со

¹⁶² Григорий Богослов, *святитель*. Слово 23 // Григорий Богослов, святитель. Творения: в 2 т. Т. 1: Слова. М., 2007. С. 293.

¹⁶³ Нижников С.А. *Метафизика веры в русской философии*. М., 2012. С. 241.

всякою чистотою» (1 Тим. 1:5; 5:1-3). Как видим, налицо новые и вместе с тем перспективные позиции взаимоотношений клира и мирян, что очень важно с точки зрения генезиса соборности в православно-христианской традиции и реализации принципа «единства во множестве» в Русской Православной Церкви как важной части вселенского Православия.

Итак, генезис принципа «единство во множестве» в Ветхом и Новом Завете не был генезисом эгалитаризма или религиозного конформизма, так как мы не находим в Священном Писании призыва ко всеобщей абсолютной идентичности индивидов, реализуемой в том числе насильственными методами. Напротив, одна из ключевых мыслей Нового Завета, характеризующих становление соборного сознания религиозного общества, выражена апостолом Павлом: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и *все* члены одного тела, хотя их и *много*, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих» (1 Кор. 12: 12-14). Приведенная цитата свидетельствует, с одной стороны, о том, как нивелируются внешние различия людей (причины сословных, классовых, национальных и иных различий в обществе), ибо перед Богом в этом смысле все равны, с другой – обозначает важнейший онтологический принцип единства людей на основе своей веры при сохранении индивидуальных особенностей. Как следствие, Православие, как надэтническая религия, в разных странах и народах «в силу взаимодействия с повседневным бытом народа отличается определенным национальным колоритом»¹⁶⁴. Это как раз и есть одно из проявлений «множества» в рамках догматического единообразия. Об этом же, как мы помним, говорил А.С. Хомяков, когда говорил, что «Церковь по всему», о которой говорил Павел, «осуществилась в Новом Завете».

Итак, принцип соборности, как показывает проведенный анализ, не является случайной характеристикой церковной жизни, а служит *неотъемлемым*

¹⁶⁴ Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998. С. 40.

признаком новозаветного сознания. Конечно, приведенные примеры становления особых внутрицерковных взаимоотношений не имели прямого наименования соборных и даже кафолических, но очевидно, что формировались они в категориях, именованных впоследствии соборной феноменологией, в категориях «единства» и «множества». Согласимся с мнением А.Н. Лазаревой, современного исследователя темы соборности, что уже сама тема «любви к Богу и ближнему», превалирующая в Евангелии, есть свидетельство об утверждении в христианстве «естественного» начала морали, направленного «от братского единения людей к богочеловеческой общности»¹⁶⁵. В то же время человеческий фактор, присущий исторической Церкви, может подавлять или, напротив, способствовать развитию соборности.

1.4 Становление основного принципа соборности как «единства во множестве» в Священном Предании Православной Церкви

В настоящем параграфе¹⁶⁶ раскрывается мысль о том, Священное Предание Православной Церкви есть процесс, «когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому, и предки потомкам, учение веры, закон Божий, таинства и священные обряды»¹⁶⁷. Именно так, согласно православным воззрениям, происходит исторически перманентный процесс сохранения и распространения в социуме, во-первых, божественного Откровения, во-вторых, результатов синергии Бога и человека. Предание сообщает устройению церковной жизни онтологически важную для Православия консервативность взглядов, позволяя, хоть и не всегда безболезненно, преодолевать догматические,

¹⁶⁵ Лазарева А.Н. Идея соборности и свободы в русской религиозной философии. М., 2003. С. 39.

¹⁶⁶ См. : Лебедев, И.А. Генезис принципа «единство во множестве» в Священном Предании православной церкви / И. А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. 2015. № 4. С. 121–134.

¹⁶⁷ Филарет (Дроздов), митрополит. Православный Катехизис. СПб., 1995. С. 9.

исторические и иные потрясения, давая возможность идентифицировать, являются ли те или иные вновь возникающие религиозные аспекты новой частью самого Предания или нет. Иными словами, оно способствует сохранению чистоты вероучения, сформировавшегося и формирующегося с той лишь миссией, чтобы «все уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). Отцы Церкви подчеркивали исключительную важность Предания для церковной эмпирии. К примеру, Ириней Лионский около 185 г. обозначил показательный для нас факт: «Все желающие видеть *истину* могут во всякой Церкви узнать Предание апостолов, открытое во всем мире»¹⁶⁸. Василий Великий (ок. 330-379) писал: «Если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом *исказили бы* самое главное в Евангелии»¹⁶⁹. Поэтому мы, к примеру, не можем согласиться с Л.Н. Митрохиным, который пишет, что с момента возникновения союза алтаря и престола в IV веке священнослужители взяли «в свои руки монопольное право толкования наследия Христа»¹⁷⁰. Напротив, все должно было проходить в рамках имеющейся традиции.

Уже в начале церковной истории отношение к Преданию не было простым преклонением перед незыблемой стариной. Предание вызывало религиозное благоговение как нечто живое и действенное. В этом вопросе мы согласимся с В.Н. Лосским, который в статье «Спор о Софии», полемизируя с С.Н. Булгаковым о сущности восточно-христианской традиции, проводит мысль о том, что наиболее сбалансированный взгляд на церковное Предание кроется в Халкидонском догмате, раскрывающем единство двух начал – «божественной неизменной полноты и человеческой изменяемой неполноты»¹⁷¹.

¹⁶⁸ *Ириней Лионский, епископ*. Против ересей, III, 3, 1 // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского / пер. прот. П. Преображенского. 2-е изд. СПб., 1900. С. 222.

¹⁶⁹ *Василий Великий, святитель*. О Святом Духе. Творения: в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2012. С. 153.

¹⁷⁰ *Митрохин Л.Н.* Философия религии. М. 1993. С. 272.

¹⁷¹ См. : *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1996. С. 19–20.

Терминология В.Н. Лосского становится понятной при обращении к трудам преподобного Викентия Леринского (ум. до 450 г.). Он, с одной стороны, категорично замечает, что Священное Предание есть то, «что тебе *вверено*, а не то, что тобой изобретено, то, что ты *принял*, а не то, что ты выдумал, дело не ума, но учения, не частного обладания, но *всенародной* передачи, дело, *до тебя дошедшее*, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не изобретателем, но *стражем*, не учредителем, но *последователем*, не вождем, но *ведомым*». Эта мысль показывает тот аспект Предания, который по терминологии В.Н. Лосского есть проявление «божественной неизменной полноты», т.е. единство. С другой стороны, Викентий Леринский сравнивает Предание с телом человека: «хотя *рост, сложение и наружность* одного и того же человека *изменяются*, однако *естество* у него, несмотря на это, одно и то же, *личность* одна и та же». Поэтому проповеднику нужно, «если что в старину предначертано и основано, то *искусно довершать и отделять*», выражая «новым наименованием *не новый смысл* веры»¹⁷². В терминологии русского философа это есть внешняя сторона Предания, выражение «человеческой изменяемой неполноты», т.е. множества.

Таким образом, в рассуждениях Викентия Леринского мы видим золотую середину в вопросе отношения к церковному Преданию: при сохранении главного корректировать для той или иной аудитории способы изложения истины. Так проявляет себя принцип «единства во множестве». Оценивая диалектику преподобного отца, согласимся с епископом Кассианом (Безобразовым), одним из авторитетных православных богословов XX в., что это «старое определение» Предания «сохраняет свою силу и в наше время»¹⁷³.

Суть приведенных высказываний заключается в иллюстрации православного отношения к Преданию не как к простым доктринальным текстам,

¹⁷² *Викентий Леринский, преподобный. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков // Викентий Леринский. О священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 74–78.*

¹⁷³ *Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. 4-е изд., испр. и доп. М., 2006. С. 469.*

как это иногда происходило, например, в Римско-Католической Церкви, а как к живому организму, соответствующим образом реагирующему на внешние и внутренние процессы. Не случайно, как отмечает А.П. Семенюк, рефлексия над этим наследием в русской философии XIX – начала XX вв. привела к «выявлению некоторой культуuroобразующей структуры духовной жизни российского суперэтнического сообщества», и в этом отношении можно говорить «об искусстве интерпретации и оригинальном творчестве на основе и в русле Священного Предания»¹⁷⁴. Согласен с данной точкой зрения и Г.Г. Майоров, который отмечал, что отцы Церкви не имели притязаний на статус «творцов и новаторов», ставя целью лишь «извлечение уже готовой философии из Писания»¹⁷⁵.

Перед нами не стоит задача проанализировать весь спектр вопросов, касающихся Священного Предания Православной Церкви, так как это выходит за рамки исследования, – для нас приоритетно подчеркнуть место и значение становления соборной феноменологии в Предании как в религиозной жизни Православия. На наш взгляд, именно в период раннего христианства и период формирования восточной-христианской патристики происходит развитие идей соборности. В ту эпоху возникающие христианские общины в силу невозможности быстрой коммуникации были в определенной степени разрознены; у них были единые по смыслу, но различные по форме традиции (например, крещальные формулы и вероисповедальные символы). Мы не можем согласиться с исследовательской позицией, согласно которой каждая из христианских общин «держалась за «собственное», «истинное» христианство»¹⁷⁶. Это было множество, стремящееся к единству: «каждая их этих общин жила своей жизнью», но их единство культивировалось «существованием общехристианского иерархического центра в Иерусалимской Церкви» и

¹⁷⁴ Семенюк А.П. Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX-XX вв. // Вестник Томского государственного университета. 2008. Вып. 316. С. 59.

¹⁷⁵ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 343.

¹⁷⁶ Дешнер К. Криминальная история христианства. В. 4 кн. Кн. 1. М., 1996. С. 126

служением апостолов и странствующих миссионеров; «Церковь была соборной даже тогда, когда христианские общины были лишь отдельными и редкими островками в море неверия и язычества», и эта соборность базировалась не столько на «эмпирическом общении», сколько на «внутренней цельности и неповрежденности» христианских общин¹⁷⁷. Важнейшей вехой в укреплении внешнего и внутреннего единства христианских общин стал упоминавшийся в предыдущем параграфе Апостольский Собор 51 года, унифицировавший некоторые разночтения и издавший общие для всех вероопределения.

Далее был переходный период, когда на смену проповеди апостолов приходит свидетельство их учеников – мужей апостольских и их преемников, – когда бразды правления Церковью находились уже не у «самовидцев» Христа. Вполне естественно, что в этот период еще более остро встает вопрос о сохранении и передаче *единой для всех* неподдельной веры, правильного осознания миссии Церкви в стремящихся к единству христианских общинах в условиях еще не сформировавшегося окончательно Канона священных текстов. Для этого периода характерно появление еретиков, пытавшихся смешать христианство с иудейством, с различными языческими культурами и философскими школами с целью создания некой универсальной эклектической религии. «Разброд и безбожие», выраженные в активной деятельности лжеучителей в этот период, по оценке Евсевия Кесарийского, неслучайны: поскольку никого из апостолов, как живых свидетелей истины, не осталось, лжеучители «решили в открытую противопоставить проповеди истины свое лжеименное знание»¹⁷⁸. Когда же после Миланского эдикта 313 г. христианство получает статус одной из государственных религий, новые угрозы целостности возникают уже изнутри: это лжеучения, которые своим появлением провоцировали дальнейшее развитие доктринального обоснования христианства¹⁷⁹.

¹⁷⁷ См.: Кассиан (Безобразов), епископ. Указ. соч. С. 241–252; Флоровский Г., протоиерей. Богословские статьи. О Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/bogoslovskie_statii_o_cerkvi#n13 (дата обращения: 22.07.2014).

¹⁷⁸ Евсевий Кесарийский. Церковная история. СПб., 2013. С. 154.

¹⁷⁹ См. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995. С. 90.

Путь верификации христианской доктрины был длительным, однако в итоге сложность коммуникации замкнутых христианских общин была преодолена и прежде редкие связи между ними выросли до статуса Кафолической Церкви, понимаемой не только буквально как «вселенской», «всемирной», но и как «Церкви по-всему» – с *едиными для всех* Писанием, канонами, таинствами, богослужением, допускающей в тоже время и *множество* – не касающиеся сущности исповедуемых догматов некоторые разночтения в национальных, культурных и т.п. аспектах. В этом, на наш взгляд, и был генезис принципа «единства во множестве» в рамках православно-христианского Предания.

Одним из первых крупнейших свершений на пути становления соборности христианской Церкви Доникийской эпохи стала открытая Пантенем и развитая Климентом и Оригеном первая богословская школа в Александрии, где, по справедливому замечанию Г.Г. Майорова, путем «внедрения античных парадигм в доктринальное тело христианства» достигалась еще большая «спиритуализация и интеллектуализация» последнего, что, в свою очередь, «способствовало последующему принятию христианства образованной частью общества»¹⁸⁰. Отсюда образованные христиане распространялись по всей Римской империи. По мысли специалиста по истории древней Церкви, профессора Московской Духовной Академии А.П. Лебедева, «здесь возжегся светоч христианской богословской науки», «тут внедряли в умы юношей те святые идеи», из которых должно было вырасти «все лучшее в христианской культуре»¹⁸¹. Появление богословских школ привело к становлению систематического богословско-философского образования и, соответственно, к возможности открывать и интерпретировать обществу ключевые идеи христианства, в том числе идею соборности. Здесь мы согласимся с современным патрологом, специалистом по церковной истории А.И. Сидоровым, что «вклад в соборное сознание Церкви»

¹⁸⁰ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 99.

¹⁸¹ Лебедев А.П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация: Исследования по истории Древней Церкви. СПб., 2005. С. 34.

внесли и экзегетические труды самого Оригена, написанные в период «православности» его воззрений¹⁸².

Как уже отмечалось в предыдущих частях исследования, тема соборности неразрывно связана с учением о Святой Троице. Триадология явилась одним из приоритетных направлений обоснования христианства в период становления его как доктрины. Догмат о Святой Троице отстаивался Церковью категорически, что подтверждают продолжительные тринитарные и христологические споры на Вселенских и различных Поместных Соборах IV–IX вв.

Для нас важны, во-первых, *результат* упомянутых выше богословских споров – окончательное *формулирование* христианского вероучения, во-вторых, гармонизация решений по спорным догматическим утверждениям. Причем происходило последнее при активности «церковного народа» (верующих). Митрополит Иларион (Алфеев) констатирует, что постановления Вселенских Соборов, предваряясь еще апостольской константой – «Изволися Духу Святому и нам...», – отражающей, в свою очередь, процесс синергии Духа Святого и сообщества верующих, и сами догматические вероопределения Вселенских Соборов «в Православной Церкви всегда признавались как богодухновенные и не подлежащие пересмотру»¹⁸³. Отметим также, что кроме защиты вероучения очевидна экклезиологическая цель соборов – преодоление раздора, восстановление церковного единства и мира. Важно понимать, что созыв соборов и выработка понятийного аппарата и смыслового контекста при толковании божественного Откровения не были самоцелью христианства. Церковь не жила от собора до собора, но использовала этот инструмент для самозащиты от ересей и расколов и для позиционирования себя в обществе. Этот механизм не стал апорией, анахронизмом, явив собой некий архетип поведения в «стрессовой» для Церкви ситуации, пришедшей извне или изнутри самого церковного сознания.

¹⁸² Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М., 2011. С. 361.

¹⁸³ Иларион (Алфеев), митрополит. Православие: в 2 т. Т. 1. 3-е изд. М., 2010. С. 57.

Важнейшим же деянием Вселенских Соборов было составление Никео-Цареградского Символа веры – краткого и точного изложения христианского вероучения. Составление *единообразного* исповедания как некой конфессиональной основы веры стало, с одной стороны, некой редукцией Откровения в смысле упрощения его усвоения, с другой – большим шагом на пути к единению всех верующих Вселенской Церкви и исключению всякого отклонения в сфере догм. Важно подчеркнуть, что Эkkлезия законодательно утвердила составленный Символ в статусе основного критерия оценки доктринальных ценностей личности как уже находящейся внутри нее, так и приходящей к ней. Так, на наш взгляд, Церковь ратифицировала действующий и сегодня главнейший принцип самосохранения, самоидентификации в обществе. Поэтому обширное 7 правило Эфесского собора 451 года в более сокращенном изложении канониста XII в. Алексия Аристина звучит так: «Епископ, проповедующий другую веру, кроме Никейской, лишается епископства, а мирянин – изгоняется из Церкви»¹⁸⁴. В дальнейшем в церковной практике этот принцип стал применяться, в том числе, в качестве условия совершения таинств и обрядов. К примеру, первый вопрос священника пришедшему к таинству покаяния: правильно ли он верует? – а затем уже, при положительном ответе, следует отпущение грехов¹⁸⁵. Таким образом, благодаря вышеперечисленным фактам, защита инвариантности в толкованиях христианских догматов и Священного Писания становилась более доступной и на *бытовом* уровне, что особенно важно для людей сомневающихся, так как на вопрос «како веруеши?» можно дать единообразный и аподиктический ответ.

В рамках нашего исследования особый интерес представляет девятая часть Никео-Цареградского Символа веры: «Верую во единую, святую, *соборную* и апостольскую Церковь». Здесь «соборная» – перевод Кириллом и Мефодием и их учениками оригинального термина «кафолический», т.е. «всемирный».

¹⁸⁴ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 131.

¹⁸⁵ Требник. М., 2006. С. 78–82.

Большинство толкователей этих строк разъясняет лишь значение слова «кафолический», не придавая значения глубинному, на наш взгляд, ставшему русско-православным, церковно-национальным термину «соборный». Однако перевод просветителями славянских народов слова «кафолический» как «соборность» не случаен. «Церковь Христова есть соборная, – с детства, в семье или в воскресной школе, усваивали верующие в нашей стране. – Соборность есть *единодушие* всех истинно верующих, православных христиан, скрепленное *любовию* Христовой и Благодатью Духа Святого. Соборная Церковь не ограничена ни пространством, ни временем, ни народом, и она заключает в себе всех истинно верующих всей вселенной. Потому она *еще* называется вселенскою»¹⁸⁶. В этом высказывании видна установка не только на «единство» как основу жизни Церкви, но и на «множество», когда все члены Церкви, несмотря на *разность* ментальности, призваны хранить единство Церкви.

Формулирующийся в православной традиции принцип соборного «единства во множестве», особенно в его трансцендентном аспекте, имел и иррациональный характер. Одним из главных преимуществ христианства первых веков по отношению к язычеству было как раз это стремление к единству рационально-иррационального свойства, проще говоря, синергии человека с Богом. Призыв к этому шел от Бога (см. параграфы 1.2. и 1.3.), а реализация во многом зависела от обладающего свободной волей человека. Причем это единство, основанное на трансляции единой системы религиозных ценностей членам Эkkлeзии, имело объективные перспективы стать твердым основанием для строительства как отдельной крепкой семьи, так и целого государства. И в этом тоже была польза, прежде всего бытовая, социально-ориентированная, а вместе с ней и духовно-нравственная. По утверждению Е.И. Смирнова, император Константин Великий, издавший в 313 г. Миланский манифест, разрешавший подданным языческой Римской империи принимать христианство, в отличие от предшественников видел в последнем не кризис империи, а «обновление жизни новыми началами»,

¹⁸⁶ Слободской С., протоиерей. Закон Божий для семьи и школы. 4-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 547.

знал, как крепко объединены христиане, «какими верными подданными они могут быть и какой прочный оплот могут составить для государства»¹⁸⁷. Язычество с его восхвалением плотского начала в человеке уже не способно было служить основой единения имперского общества. Многие религиоведы и историки пишут, что язычество уже в I–II вв. переживало «упадок сил»¹⁸⁸, что стало, на наш взгляд, следствием политеизма, приводящего к пониманию мира как некоего аморфного образования. К примеру, всё тот же Л.Н. Митрохин, основываясь на рассуждениях Энгельса, отмечает, что ко времени появления христианства в Римской империи «у большей части населения не существовало общего пути», в связи с чем назрела необходимость в некой «моральной программе», и этот выход предоставила религия, в данном конкретном случае – христианство¹⁸⁹.

Иными словами, используя возникающие одно за другим неопифагорейство и неоплатонизм как силу, способную вдохнуть жизнь в умирающую языческую цивилизацию, Римская империя демонстрировала собственное бессилие в деле самосохранения, и ей ничего не оставалось, кроме как пытаться объединить народ империи на почве ненависти к христианству, актуализировавшейся в форме преследований и физического насилия по религиозному признаку. Примеров этого история знает достаточно. Однако о каком единстве языческой Империи могла идти речь, если «неоплатонизмом воззрение на Верховное Существо было заимствовано у иудея Филона, воззрение на всеобщую Душу, положенную в основе мира, заимствовалось у стоиков, мнение о животной душе в человеке – у Платона, идеи о красоте и гармонии мира – у Аристотеля? Разноречие и многообразие элементов всегда должны были проглядывать, как бы тщательно не старались их связать в единое целое»¹⁹⁰. Другими словами, политеистическая парадигма религиозно-государственной деятельности Римской империи была

¹⁸⁷ Смирнов Е.И. История христианской Церкви: репринт. М., 2007. С. 70–71.

¹⁸⁸ См. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995. С. 87–88.

¹⁸⁹ Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993. С. 249.

¹⁹⁰ Лебедев А.П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация. СПб., 2005. С. 9.

априори бесперспективна, и ее замещение стало лишь естественным ходом истории.

Вместе с формированием догматического сознания и закреплением его в вероисповедальных формулах проходил процесс формирования Канонического права как одного из аспектов восточно-христианского Предания. До эпохи Вселенских соборов в его состав вошли восемьдесят пять апостольских правил, правила трех святых Древней Церкви (Дионисия Александрийского, Григория Неокесарийского и Петра Александрийского) и двух Поместных соборов – Анкирского (314 г.) и Неокесарийского (между 315 и 319 г.). Впоследствии в состав православного Канонического свода вошли правила шести Вселенских соборов, еще восьми Поместных соборов и десяти святых отцов Церкви. С одной стороны, оформляющееся Каноническое право стремилось аргументировать правильность христианского вероучения, с другой – воцерковить имевшееся культурное наследие. Так, VII Вселенский собор отстаивал право Церкви на молитвенное поклонение перед иконой как перед образом первообраза. По оценке выдающегося русского иконописца Л.А. Успенского, «защищая икону, Церковь тем самым защищала самую основу христианской веры – Боговоплощение»¹⁹¹. Солидарен с таким подходом авторитетный сербский богослов Иустин (Попович), отмечавший взаимосвязь между соблюдением канонов и чистотой исповедания догматов¹⁹².

Однако не все богословы соглашались с тем, что в каноническом праве реализовывались установки соборности. Так, протопресвитер Николай Афанасьев писал, что право, которое «в течение истории проникало в церковную жизнь, стало в ней постепенно организующим принципом», оно «консолидировало церковное устройство и управление», но «синтеза благодати и права» не получилось, так как «он всегда приводил не к ущербу права, а к ущербу благодати» и, более того, синтез этот «покупается дорогой ценою разрыва

¹⁹¹ Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль, 1997. С. 132.

¹⁹² Иустин (Попович), архимандрит. Догматика Православной Церкви // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича): в 3 т. Т. 3. М., 2006. С. 517.

единого тела Церкви», так как само по себе право «появилось в результате охлаждения любви между людьми»¹⁹³. С последними высказываниями протопресвитера Н. Афанасьева нам трудно согласиться. По нашему мнению, возникновение церковного права хотя и было, безусловно, следствием некоторого охлаждения объединяющей братской любви в Церкви, но, в первую очередь, было следствием церковной практики, которая была призвана обуздать проявления греховного начала в человеке (человеческий фактор), уже следствием которого, в свою очередь, и явилось «охлаждение в любви». Об этом универсальном принципе сохранения баланса между грехом и благодатью говорил еще апостол Павел: «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Римлянам, 5, 20). С этим же связано появление и других аспектов Предания (Таинства, богослужбные тексты, храмы и Священное Писание). Так как невозможно себе представить единство *индивидуальностей*, не имеющих идентичного – *в главном* – понимания богослужения, таинств, устройства и предназначения храма и, разумеется, норм и правил существования, чем и стало Каноническое право. Если же реализовать на практике установки Афанасьева, тогда легко прийти до протестантствующей модели Церкви с превалирующей деспотией личного над единым, общим.

Не останавливаясь на анализе всех норм канонического свода, рассмотрим лишь регламентирующие комплекс внутрицерковных отношений, первый из которых мы обозначим как «клир-миряне».

Вопрос о правильных с точки зрения соборности взаимоотношениях клира и мирян поставили еще Киприан Карфагенский, Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Ириней Лионский и другие, которые были единодушны в том, что единство Церкви зиждется, прежде всего, на единстве епископа и общины. К примеру, Климент Римский в своем первом послании к коринфянам, призывая их объединиться вокруг своих епископов, так как они «суть избранные Божии»,

¹⁹³ Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Духа Святого. Киев, 2005. С. 426–427, 430–432, 439.

сетует, что они «несправедливо лишили служения» клириков, поставленных апостолами и их преемниками «с согласия всей Церкви»¹⁹⁴. Игнатий Антиохийский в послании к ефесянам призывает аудиторию «единодушно повиноваться епископству и пресвитерству», чтобы стать «освященными во всем» и таким образом приобрести главное – «невозмутимое единение между собою, чтобы всегда быть и в союзе с Богом»¹⁹⁵. А в послании к магнезийцам пишет, что те, кто не повинуются своему «видимому епископу», обманывают «Невидимого – Бога Отца, Епископа *всех*». Поэтому, пишет Игнатий, «уважайте и любите друг друга во Иисусе Христе», «пребывая в единении с епископом и председателями» и «повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти Отцу и апостолы Христу, Отцу и Духу, дабы единение было вместе телесное и духовное»¹⁹⁶.

Афанасий Великий в письме к Драконтию, напротив, напоминает епископу его обязанности относительно его паствы. Уговаривая Драконтия несмотря на все испытания вернуться на свою кафедру, он пишет, что Господь «знает, кому поручает Церкви Свои», а епископам, в свою очередь, «подобает служить не времени, а Господу», поэтому «позаботься, – говорит Афанасий, – о Церкви, чтоб через тебя не потерпели вреда многие *из малых*»¹⁹⁷. Заслуживает внимания и трактат «О церковной иерархии», входящий в состав Ареопагитского корпуса – приписываемого Дионисию Ареопагиту сборника богословских произведений V в. Здесь содержится обоснование соборности и устройства ее внутри Церкви через иерархичность, утвержденную в Боге. Христос как «сущность и богоначальнейшая сила всякого священноначалия, освящения и обожения» дает Церкви «священнолепную силу божественного священства», через которое, в

¹⁹⁴ *Климент Римский, епископ*. Первое послание к Коринфянам. Писания мужей апостольских / предисл. Р. Светлова. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. С. 116–171.

¹⁹⁵ *Игнатий Антиохийский, священномученик*. К ефесянам // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 107.

¹⁹⁶ Там же. С. 108–115.

¹⁹⁷ *Афанасий Великий, святитель*. Письмо к Драконтию // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 121–128.

свою очередь, «сближает *многочисленные различия*», существующие между членами церковной общины, когда каждый при наличии «богоучрежденной связи иерархической делается *по мере сил* причастником истинной и действительной красоты и мудрости, и доброты», то есть Христос таким путем и устройением церковным «каждого *по мере сил* уподобляет собственному Свету»¹⁹⁸. Так, подводит итог автор древнего текста, «всякая иерархия сосредотачивается в своем богопросвещенном иерархе», поскольку «таков священный закон Богоначалия, чтобы *вторые* возводимы были к божественнейшему свету *через первых*»¹⁹⁹. Важным нюансом этих умозаключений автора является мысль, что верующие просвещаются «по мере сил». Эта мысль повторена неоднократно, в том числе и в несколько ином контексте, где сказано, что священноначалие должно «открывать *следующим за ними* независтно и *соразмерно с силами их* открытые себе божественные созерцания»²⁰⁰. Как мы видим, в этом произведении ясно прослеживаются основные принципы соборности не только во взаимоотношениях клира и мирян, но и в вопросе сохранения единства множеством, когда каждый член единой общины сохраняет свои личностные качества и возможности.

Хоть Симеон Новый Богослов и говорит о «рукоположении от людей»²⁰¹, но мы видим, что изначально в соборной Церкви, основанной Христом, не было одинакового отношения к служению клира и мирян, но все происходило в рамках дихотомии «*иерархичность – совет*», где каждый исполнял свою компетенцию. Право выразить церковное учение, по справедливому мнению авторитетного отечественного мыслителя, священника С.Н. Булгакова, «принадлежит епископу не как стоящему *над* общиной, но *в* общине как ее глава», «он не законодательствует и не повелевает над Церковью, но является ее благодатным

¹⁹⁸ О церковной иерархии. Ареопагитский корпус // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 25–26.

¹⁹⁹ Там же. С. 71–72.

²⁰⁰ Там же. С. 72

²⁰¹ Симеон Новый Богослов, преподобный. Послание об исповеди / пер. игумена Илариона (Алфеева) [Электронный ресурс]. URL: <http://hilarion.ru/2010/02/23/605> (дата обращения: 07.05.2016).

*представителем»*²⁰². Окончательная рецепция той или иной канонической нормы проходила в строгом соответствии критериям «единства во множестве»: те или иные правила становились общеобязательными, лишь пройдя процедуру рецепции обществом верующих, главой и *представителем* которых на Соборах был епископ, как представитель церковной иерархии, которая сохраняет уже имеющееся Священное Предание, по потребности анализируя и утверждая его новые аспекты.

Согласно православной доктрине, пастыри и миряне – члены Церкви как тела Христова. Миряне при этом являются не просто «пасомыми», но и играют весомую роль в деле устройства внутрицерковной действительности. 6-е правило II Вселенского собора прямо выделяет верующих из состава живущих на земле людей, возводя их в особый «разряд мирян»²⁰³. Для соответствия своему чину последние призваны осуществлять возложенные на них обязательства, главное из которых – свидетельство внешнему миру о Евангелии (см. Мф. 5:16). Это обязательство требует от исполнителей особого духовно-нравственного совершенства, о котором по объективным причинам им напоминают канонические нормы. Вместе с тем кроме регламентации своей личностно-духовной жизни миряне призваны еще, как мы уже отметили, к общественному служению в Церкви. Так, мы видим роль прихожан за богослужением в храме, которое осмыслено и представлено в формате взаимодействия между священнослужителями и молящимися. Кроме этого, верующие, согласно 7-му правилу Феофила Александрийского, призваны утверждать или, напротив, отвергать дела или учение иерархии. Этот аспект соборного сознания внутрицерковной жизни актуален во все эпохи жизни православных христиан, являясь её онтологической характеристикой. В этом нас убеждает Василий Великий в своем 230-м послании, об этом писали и Восточные Патриархи в своем догматическом послании от 6 мая 1848 года, где говорится, что «хранитель благочестия», а, следовательно, самого православия «есть самое тело Церкви, т.е.

²⁰² Булгаков. С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск, 2011. С. 78–79.

²⁰³ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 100–101.

самый *народ*, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и *согласною* с верою отцев»²⁰⁴. На соборном характере своего послания восточные иерархи делают акцент со всей очевидностью: «Сие Апостольское увещание и убеждение мы посылаем ко всему православному *обществу верующих*, где бы они ни находились: дабы все, укрепляясь и укрепляя *советами* друг друга, возмogli стать противу кознем диавольским»²⁰⁵.

Именно по причине вышесказанного миряне принимали активное, деятельное участие в избрании своих священнослужителей, придавая действительность акту возведения в священную степень, которое «осуществляется в храме, в алтаре, в собрании молящегося народа, который призван свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении»²⁰⁶. Весьма показательным по этому поводу является мнение видного православного иерарха и богослова XX в., доктора богословия, преподавателя Кембриджского университета митрополита Антония (Блума), однажды после иерейской хиротонии обратившегося к верующим в храме: «Помните, сегодня вы были *не только* зрители Таинства, *но* совершители его, как Церковь Христова»²⁰⁷.

В Древней Церкви в процессе подготовки хиротонии «решающим был голос епископа», но избрание кандидата в клир «проводилось общим голосованием клира и народа», хотя впоследствии «в Византии при избрании епископов мирян стал представлять император»²⁰⁸. Иными словами, епископ не узурпировал власть паствы для своевольной деятельности на том или ином соборе. Участвуя в избрании иерарха на свою кафедру, народ тем самым автоматически делегировал епископу свои права представителей соборной Церкви, и епископ потенциально имел право представить их на соборе: «Епископы являлись на соборе

²⁰⁴ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233, 236–237.

²⁰⁵ Там же. С. 236–237.

²⁰⁶ *Цыпин Владислав, протоиерей*. Каноническое право. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 280.

²⁰⁷ *Антоний (Блум), митрополит*. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди. Клин, 2010. С. 120.

²⁰⁸ *Цыпин Владислав, протоиерей*. Каноническое право. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 277.

представителями своей Поместной Церкви и выражали не собственные мнения, а свидетельствовали о вере своей Церкви»²⁰⁹. Справедливости ради отметим, что взаимоотношения клира и мирян иногда осложнялись волюнтаризмом индивидов с той и другой стороны, подтверждая, что иногда человеческий фактор в Церкви все же превалировал над соборным сознанием. Но в целом, соборный уклад православно-христианской внутрицерковной жизни сохранялся: каждый христианин, хоть клирик, хоть мирянин, исполнял *свою* ответственность в жизни Церкви, что вполне согласуется с новозаветной риторикой: все верующие – члены одного Тела Церкви (см. 1 Кор. 12:24 – 13:8).

На вышеобозначенных принципах иерархичности и совета строятся также взаимоотношения внутри самого клира. Так, 34 апостольское правило предписывает епископам «*знать* первого из них», но и «первый епископ ничего да не совершает без рассуждения *всех*». 39 апостольское правило призывает пресвитеров и диаконов ничего не совершать «без воли епископа», а согласно 58 правилу апостолов епископ или пресвитер, «нерадящий о причте и людях, да будет отлучен».

Следующим при обсуждении проблемы «каноническое право – соборное сознание» является вопрос о взаимоотношениях Поместных церквей. По словам известного богослова и церковного деятеля конца XX – начала XXI вв. архимандрита Георгия II (Капсаниса), соборный уклад церковной жизни проявляется, с одной стороны, в организации и проведении Соборов, а с другой – во всяком акте межцерковного общения, в особенности, общения между предстоятелями местных Церквей как общения между возглавляемыми Церквями. Поэтому «церковь на всех уровнях живет как собор»²¹⁰. Поместные Церкви *равноправны*. История их образования свидетельствует, что догматических преимуществ какой-либо Церкви не существует, а имеющиеся в диптихах распределения по местам говорят лишь об исторических и политических

²⁰⁹ Цытин Владислав, протоиерей. Каноническое право. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 277, 280, 362.

²¹⁰ Георгий (Капсанис), архимандрит. Пастырское служение по священным канонам. М., 2006. С. 167.

критериях их возвышения²¹¹. В пользу данной позиции можно так же привести 34 апостольское правило, процитированное чуть ранее²¹². Необходимо подчеркнуть, что иногда оставление правильных экклезиологических критериев приводило к ослаблению принципа соборного бытия Православия в целом. Подобное положение утвердилось в Западной Церкви во главе с Римом, хотя иногда происходило и происходит на Востоке (например, кризис на Украине последних лет).

В один ряд с приведенными примерами мы можем поставить и принцип «согласия отцов» («consensus patrum»). Смысл его в том, что пастыри и учителя Церкви, являясь представителями своих общин, должны были сами согласовать церковное учение с тем, чтобы представить его своей пастве. Этот принцип был присущ церковной среде, но как богословское положение сформулирован в V в. упоминавшимся выше преподобным Викентием Леринским²¹³. Важнейшим при этом было согласие в главных доктринальных вопросах, тогда как допускались некоторые расхождения в частности. Объясняя данный принцип, известный патролог А.И. Сидоров высказывает важную для нас мысль: «Принцип «согласия отцов», во-первых, естественно допускает «партию» *частного* голоса в созвучном *едином* хоре соборного сознания отцов Церкви; а во-вторых, не исключает иногда вместе с тем случайную и спорадическую дисгармонию отдельных «хористов». Но «отдельные и случайные диссонансы несколько не нарушают соборного созвучия святоотеческого хора, поскольку великим Регентом его является Бог, единый в трех Лицах, нераздельно и неслиянно

²¹¹ См.: II Вселенский собор, 3 правило; IV Вселенский собор, 28 правило.

²¹² Наиболее взвешенную позицию по этому вопросу высказал митрополит Иларион (Алфеев) в актовой речи, принимая участие в Академической конвокации в Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке. Подробнее см.: *Иларион (Алфеев), митрополит*. Прима́т и соборность в Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2494792.html> (дата обращения: 21.01.2015).

²¹³ *Викентий Леринский, преподобный*. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков // Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 94–95.

сочетающий в Себе, при единстве сущности, три Ипостаси»²¹⁴. Важно понимать и то, что принцип «согласия отцов» носит характер не только конкретно-временной, когда собираются, совещаются и выносят решения современники, но и вневременный: отцы последующих веков должны соотносить свое мнение с верой предшественников, уже прошедшей процедуру рецепции церковным сознанием.

Соборный разум Церкви актуализировался в церковном Предании и через развитие богослужения, таинств и обрядов. Анализ богослужебных особенностей Православия не входит в нашу задачу, так как уже существует достаточное количество специфических исследований²¹⁵, но отдельные моменты необходимо подчеркнуть в контексте затрагиваемой проблематики. Во-первых, богослужение различных Поместных церквей идентично в главном, но различается в деталях, продиктованных объективными национально-культурными реалиями. Это, на наш взгляд, проявление «единства во множестве». Во-вторых, важен перевод с греческого языка названия главного богослужебного действия: литургия (от греч. *λεϊτουργία*) – «общее дело». Так, говоря о «литургии верных» Максим Исповедник пишет, что ею «показывается тождество *единомыслия, единокорности и любви*, в котором все будут находиться между собой и с Богом»²¹⁶. В вопросе влияния на соборное мышление верующих церковных таинств квинтэссенцией православной сакраментологии мы можем назвать мнение митрополита Антония (Блума), который отмечает, что подобно тому, как в семье никто не остается равнодушным к радости или несчастью одного из членов семьи, так же и в Церкви нет (не должно быть – *Л.И.*) «частных треб», но радость крестин, венчания, либо печаль надгробная на отпевании должны «охватить» всех прихожан, потому что

²¹⁴ Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви. С. 353–355.

²¹⁵ Подробнее см.: Василий (Годикакис), архимандрит. Входное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007; Шмеман А., протоиерей. Богослужение и Предание. Богословские размышления. М., 2005.

²¹⁶ Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия / Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. 2-е изд. М., 1993. С. 180.

таинственно «вся Церковь участвует в них»²¹⁷. Проявлением соборного разума молящихся, по мнению автора настоящего исследования, являются и слова ектении в «Чине освящения жилища», который, по сути, является частным священнодействием: «Еще молимся за *всю братию* и за *вся христианы*»²¹⁸.

Итак, в результате вышеизложенного мы можем сделать вывод, что, наряду со своевременным развитием в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, активное становление соборного сознания Православия исторически раскрывалось и развивалось в дальнейшем в категориях *живого* Предания Церкви, во всех его аспектах, способствуя главному замыслу о Церкви, озвученному еще самим Христом, – превратив замкнутые общины во вселенскую соборную Церковь *для всех*. Внутрицерковная взаимная обусловленность, с одной стороны, живого и развивающегося Предания, с другой – фактора соборного сознания тоже очевидна. Этот перманентный процесс актуализации взаимообусловленности данных компонентов, который хоть иногда и допускает «случайную и спорадическую дисгармонию отдельных «хористов», тем не менее, есть феномен синергии божественного и человеческого начал Церкви, есть основной универсальный принцип самосохранения её во всех конкретно-исторических субъективных и объективных реалиях.

Подводя итог первой главы исследования, можно констатировать, что основные принципы соборности как «единства во множестве» в период генезиса в ветхозаветных и новозаветных реалиях и в контексте формирования православно-христианской традиции выражались, в основном, в двух аспектах. Первый – трансцендентный – обусловлен православной триадологией. Второй – историко-эмпирический – связан с реализацией соборных установок в контексте дихотомии «примат единства – примат множества». Второй аспект генезиса «единства во множестве» можно также именовать социальным, обуславливающим на практике жизнь того или иного сообщества путем трансляции в него определенной системы религиозных и духовно-нравственных ценностей, основанной на братской любви. Второй аспект, как мы убедились выше, характеризуются потенциальным

²¹⁷ *Антоний (Блум), митрополит. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. С. 123.*

²¹⁸ *Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1991. С. 541.*

внутренним диссонансом соборных начал, который, в свою очередь, выражается влиянием на процесс реализации соборных установок человеческого фактора. Подобная оговорка в рамках данной главы и в последующих главах настоящего исследования не является попыткой оправдать отсутствие должного уровня реализации соборных начал во внутрицерковной жизни Православия в целом. Это лишь акцентирование внимания на том важном аспекте, без учета которого любое исследование темы православной соборности будет невозможно.

ГЛАВА 2

ОСМЫСЛЕНИЕ СОБОРНОСТИ КАК «ЕДИНСТВА ВО МНОЖЕСТВЕ»
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1 Учение А.С. Хомякова о соборности как о «единстве во множестве»

В данной части исследования мы рассмотрим становление идей соборности во взглядах А.С. Хомякова и его единомышленников²¹⁹.

Специфика славянофильства, главным идеологом которого был и остаётся А.С. Хомяков, состоит в том, что оно «возникло на основе русского толкования христианства»²²⁰, поместив, соответственно, русскую духовную жизнь, которая определялась Православием, в центре своих философских построений. Такая позиция вполне оправдана, так как, по справедливому замечанию автора первого системного труда об отечественной философии архимандрита Гавриила (Воскресенского), «россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен вере»²²¹. Поэтому рассуждения славянофилов о самобытности русской национальной культуры, в основе которой лежит православное христианство, имеют основополагающее мировоззренческое значение. Исходя из этого, богословие славянофилов, с одной стороны, явилось своеобразным развитием православно-

²¹⁹ См. : *Лебедев, И. А.* Идеалистические взгляды Гегеля и Шеллинга как идейные источники учения А. С. Хомякова о соборности / И. А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 16. С. 35–39. // *Лебедев, И. А.* Историческая философия России А. С. Хомякова в свете его учения о соборности как о «единстве во множестве» / И. А. Лебедев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 175–182.

²²⁰ *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 10.

²²¹ *Гавриил (Воскресенский), архимандрит.* История философии. Ч. VI, Казань, 1840. С. 5.

христианской патристики (в том числе и отечественного её сегмента), а с другой – учитывало достижения современной им философской мысли.

Богословско-философские воззрения Хомякова и его единомышленников формировались на основании трех идейных источников. Первые два – это православные Священное Предание в целом и патристика как один из его аспектов. Подробно останавливаться на этих аспектах мы не будем, так как они вполне очевидны. Кроме того, мы уже отчасти говорили о них, когда упоминали мнения представителей официальной богословской мысли относительно трудов Хомякова. Третий и в рамках данного параграфа основной исследуемый нами аспект, повлиявший на становление религиозно-философских воззрений славянофилов – немецкая классическая философия, в основном Гегель и Шеллинг. Идеалистические системы последних формировали интенции раннего Хомякова. К примеру, именно шеллинговское «единство, из которого... произошло»²²² все существующее, было для мыслителя одной из отправных точек в построении религиозно-философской системы. В то же время русский философ в своих работах активно критикует рационалистические взгляды немецких философов, из чего мы можем сделать вывод, что славянофилы во главе с Хомяковым осознанно избегают прямого заимствования идей немецких классических философов, но, переосмысливая их, создают свои оригинальные философские концепции, которые идеально гармонируют с основными потребностями русского миропонимания.

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

²²² Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 533.

особенного, рода и индивидуума, границы и неограниченного и т.д.²²³. Указанные антиномии, которые, по мнению Шеллинга, «едины в абсолютном»²²⁴, и из которых «ни одно понятие единичного не отделено в Боге от понятия всех вещей»²²⁵, есть, на наш взгляд, некие предпосылки учения Хомякова о соборности, то есть о «единстве во множестве». Шеллинг пишет о некоем «единстве», от которого «все произошло» и которым «обладает» всякая вещь. Каждая вещь «тяготеет к единству, но каждая с известного расстояния»²²⁶. И по мере удаленности или приближенности вещи к «единству», «всеполноте» прямо пропорционально определяется её степень совершенства. Каждое единичное – вещь – имеет возможность стремиться к «всеполноте», и каждому «дано свое особенное время, чтобы оно во множестве было единым и в бесконечности – конечным»²²⁷.

Дальше Шеллинг приходит к мысли о необходимости некой «абсолютной связи, связки» между бесконечным и конечным: «Универсум, т.е. бесконечность форм, в которых утверждает саму себя вечная связь, есть универсум, действительная целостность только посредством связи, т.е. посредством единства во множестве»²²⁸. В этих рассуждениях Шеллинг отчасти выразил то, что впоследствии осмыслит основатель славянофильства. Но с идеей первого о том, что универсум «утверждает себя в бесконечности форм», что абсолютное «абсолютно только как абсолютное утверждение самого себя во всех формах»²²⁹, что «для бесконечного существенно утверждать себя в форме конечного»²³⁰ Хомяков, обладающий знаниями православного катафатического богословия,

²²³ Подробнее см.: Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 273. Сравни: Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 508–514.

²²⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. С. 514.

²²⁵ Там же. С. 519.

²²⁶ Там же. С. 533.

²²⁷ Там же. С. 542.

²²⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 37.

²²⁹ Там же. С. 35.

²³⁰ Там же. С. 36.

согласно которому Бог всемогущ и самодостаточен, очевидно не согласился, так как в этих утверждениях немецкого философа чувствуется влияние пантеизма. Шеллинг, однако, оговорился, что вышеуказанные «формы» есть только «бытие Бога», а не «сущий Бог»²³¹, но в итоге написал: «С самого начала, как только Бог разделил идеальное и реальное, он должен был положить идеальное как отдельный мир. Сообразно тому, как в реальном были реальное, идеальное и неразличимость обоих, так же [обстоит дело] и в идеальном, но в нем все находится под потенцией идеального. Итак, в идеальном Бога также есть нечто, что, будучи само целиком идеальным, соответствует природе. Тогда Бог действительно есть во всем, а пантеизм истинен»²³². Естественно, подобные идейные установки, что называется, не «вписывались» в рамки православного Предания, и не могли быть приняты славянофилами.

Георг Гегель (1770–1831 гг.), в свою очередь, определял события «всемирной истории» как «диалектику отдельных народных духов», которые в своей отдельности «по содержанию» обладают «*особым* принципом» и имеют историю «в пределах самого себя»²³³. Если присмотреться, то в этой мысли немецкого философа отдаленно можно увидеть принцип «единства во множестве», где «народные духи», сохраняя свое «особенное», вливаются в «мировую историю», становясь *особенной*, повторимся, частью целого. Этот процесс приводит к тому, что «дух, первоначально существующий только в себе, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в тоже время *и внешне всеобщим, мировым духом*»²³⁴. И это «движение», что немаловажно для нас, «есть путь *освобождения* духовной субстанции»²³⁵.

²³¹ Шеллинг Ф.В.Й. Штутгардские частные лекции // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 349.

²³² Шеллинг Ф.В.Й. Штутгардские частные лекции. С. 391, 396.

²³³ Гегель. Объективный дух // Гегель. Сочинения: в 14 т. Т. 3: Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа / Академия наук СССР; Институт философии. М., 1956. С. 329.

²³⁴ Там же. С. 329.

²³⁵ Там же. С. 329.

В этом, на наш взгляд, главное отличие идеи Гегеля от того, что мы, в итоге, увидим у Хомякова, когда «единство во множестве» составляют онтологически свободные личности, а не освобождающиеся в процессе сублимации. Мы видим, что в целом, славянофилы отрицали историософию Гегеля, чему посвящено немало страниц критики²³⁶, главный аспект которой – рационализм немецких философов. Однако, по мнению Хомякова, виновны в ошибках ни «ясновидящий» Шеллинг, ни Гегель, «добросовестный фанатик рассудка, признаваемого за разум», а вся немецкая философская школа, «воспитанная общим умственным трудом Германии и Германским Протестантством»²³⁷.

Представленные воззрения немецкой классической философии²³⁸ Хомяков изучал сквозь призму Православия, благодаря чему построил свою во многом оригинальную систему мысли, где, по справедливому замечанию Н.А. Бердяева, «религиозный момент был сильнее философского»²³⁹, что в реалиях российской действительности всегда было объективно важнее. Так, знаменитый антиуниатский публицист и полемист второй половины XVI – начала XVII века, афонский монах, родом галичанин – Иоанн Вышенский, обращаясь к западному христианству, писал характерно: «Мы, глупая Русь, вашего костёла разума и хитрости не хотим, а на ваше жродло поганских наук, которое славу света сего гонит, не лакомимся. Будьте себе, мудрыи латинниче, за своею верою и мудростию кроме нас; мы же со своею верою и апостольским глупством кроме

²³⁶ Подробнее см. : *Хомяков А.С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 263–284; *Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 287–318.

²³⁷ *Хомяков А.С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 266–268.

²³⁸ К слову, приведенные мысли Шеллинга и Гегеля об «единстве во множестве» свидетельствуют об их знакомстве и некой форме заимствования идей Максима Исповедника, который пишет буквально, что Бог, благодаря своей «беспредельной силе» связывает, соединяет и удерживает вокруг себя все умопостигаемые и чувственные вещи, обладающие «собственным скрытым своеобразием», приводя их к «неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия». Однако подробное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашей работы. См. : *Максим Исповедник, преподобный.* Мистагогия. М., 1993. С. 157.

²³⁹ *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 111.

вас...»²⁴⁰. «Славянофилы «воцерковляют» философию», а главной особенностью этого процесса становится «тезис о русском мессианстве», основанный на «Православии и общинности» – к такому приходит вывод известный исследователь идейного наследия последних, доктор философских наук, профессор Л.Е. Шапошников²⁴¹.

Что касается богословских изысканий славянофилов и А.С. Хомякова в частности, то отличительной особенностью этого аспекта его творчества является, по нашему пониманию, размышления «от противного», когда свою концепцию он выстраивает на основании критического анализа доктрин западных исповеданий, отвечая на современные и вневременные вызовы последних. Богословская диалектика А.С. Хомякова, в основе которой – личный духовный опыт, на момент своего появления была абсолютно чужда и для русского академического богословия, которое к тому времени подошло с багажом западной схоластики и российским духом «пугливого неделания». Сам мыслитель недвусмысленно писал: «Стыдно, что богословие как наука далеко отстала... Макарий (Булгаков. – Л.И.) провонял схоластикой... Я бы мог назвать его восхитительно-глупым... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия»²⁴². Богословские труды Алексея Степановича предстали новым этапом не только русской, но и общеправославной богословской мысли. Они явились плодом сознательного стремления к обновлению, в рамках дозволенного православной традицией, современной ему православной доктрины. «Новым» стало то, что мыслитель, по утверждению своего ученика и соратника Ю.Ф. Самарина, взглянул на основные догматические вопросы не сквозь призму устоявшихся «антипротестантской» или «антилатинской» систем богословствования, а «из Церкви, в которой жил», и потому позиция А.С.

²⁴⁰ Цит. по : Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород., 2011. С. 7.

²⁴¹ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 41.

²⁴² Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994. С. 344–345.

Хомякова по вопросу западных исповеданий «не есть одна из возможных, даже не лучшая из всех, а единственно возможная»²⁴³.

Как мы отмечали выше, мыслитель «жил» в Церкви. Поэтому, строя свою концепцию соборности, он опирался, прежде всего, на церковную эмпирию, осмысленную через личный духовный опыт православного человека. Именно это имел в виду другой выдающийся философ, Георгий Флоровский, когда справедливо отмечал, что А.С. Хомяков «вместо логических определений стремится начертать образ Церкви», поэтому сознательно «не доказывает и определяет», а «свидетельствует и описывает»²⁴⁴. Внутренний мир мыслителя, по оценке известного исследователя русского богословия Н.К. Гаврюшина, «лишен драматизма, сомнений. В нем нет ничего, напоминающего С. Киркегора или Ф.М. Достоевского, нет давидова “научи мя творити волю Твою”, ибо Хомяков “уже научен” и непоколебимо догматичен»²⁴⁵. Отсюда исходит эта аподиктическая манера его экклезиологии как уверенность и искренность *свидетеля* правды.

Важно заметить, что в нашем исследовании делается акцент на религиозном-философском наследии славянофилов, без которого невозможно раскрытие темы соборности. А так как церковный аспект учения о соборности как «единстве во множестве» выкристаллизовался, преимущественно, в полемике с инославием, то и мы при его рассмотрении будем двигаться в этом идейном контексте. Зачатки соборной системы координат именно религиозной направленности заложены мыслителем в интеллектуальном эпистолярном общении с Уильямом Пальмером. Поводом к длившейся 10 лет (с 1844 по 1954 гг.) переписке с диаконом Англиканской Церкви стал перевод последним на английский язык стихотворения А.С. Хомякова на смерть его старших детей. Мыслитель выразил благодарность за «изящный и верный» перевод и «сочувствие» и нашел это событие отличным поводом для начала богословского

²⁴³ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 58–63, 69.

²⁴⁴ Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. М., 2009. С. 351.

²⁴⁵ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. С. 178.

диалога²⁴⁶. Тем более что У. Пальмер олицетворял собой имевшее место в первой половине XIX в. внутреннее движение англиканства в сторону Православия. Сам У. Пальмер активно изучал догматические и богослужебные особенности православного христианства, в особенности русского, и с 1840 г. предпринимал попытки перейти в Православие, которые остались безуспешны по причине крайне осторожного отношения со стороны иерархии Русской Церкви к подобным душевным порывам²⁴⁷. В результате, по замечанию В.М. Лурье, автора предисловия к письмам к Пальмеру, для А.С. Хомякова «открылся уровень дискуссии, к которому не могли подойти близко ни в западных, ни в славянофильских салонах»²⁴⁸; дискуссия, в свою очередь, стала для русского философа стимулом развития своих богословских интуиций в целом и учения о соборности в частности.

Своими богословскими идеями, касающимися соборного мышления, главный идеолог славянофильства пользовался в полемике с инославием, догматические и канонические aberrации которого, чуждые всякому этосу богословия, вызывали у мыслителя недоумение и сочувствие. В доктринальном антагонизме Православия и западных исповеданий – католицизма и протестантизма – философ не только ориентируется эклизиологическими установками Никео-Цареградского символа²⁴⁹, но и опирается на евангельские принципы, прежде всего, принцип любви к ближнему. Останавливаться подробно на этой теме не будем, так как данный аспект выходит за рамки нашего исследования. Скажем, однако, что истинная Церковь для мыслителя в своей сущности трансцендентна обществу и государству, что обусловлено присутствием в ней Святого Духа. Однако именно благодаря реализации

²⁴⁶ Хомяков А.С. Письма к Пальмеру // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 345.

²⁴⁷ Подробнее об У. Пальмере в частности и о тяготении к Православию в Англиканской Церкви см.: Соловьева Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. 2000. № 3. С. 334–353.

²⁴⁸ Лурье В.М. Примечания к письмам Пальмеру // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 416.

²⁴⁹ Подробнее о дихотомии «кафоличность-соборность» см.: Хоружий С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 153–179.

деятельности в Экклезии Святого Духа эмпирически возможен религиозный акт освящения, благодатствования общества и государства. Поэтому говоря о трансцендентности Церкви, мыслитель имел в виду то, что и общество, и государство основываются на каком-либо внешнем авторитете, который чужд Церкви, основанной на взаимной любви. В качестве аргумента обратимся к одному из самых цитируемых высказываний Хомякова: «Церковь *не авторитет*, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас *внешнее*. Не авторитет, говорю я, *а истина* и в то же время жизнь христианина, *внутренняя* жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью *более* действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, *поколик* он сам живет вселенскою жизнью *любви* и *единства*, т. е. жизнью Церкви»²⁵⁰. И еще: «Область государства – земля и вещество; его оружие – меч вещественный. Единственная область Церкви – душа; единственный меч есть слово»²⁵¹. Эту же мысль несколько ранее выразил друг и единомышленник мыслителя – И.В. Киреевский, когда писал о «прекрасно необдуманном» желании князя Владимира прощать преступников: Церковь «первая остановила его», так как всегда была «вне государства и его мирских отношений» как «недостижимый светлый идеал, который *не смешивался* с их земными пружинами», и к которому эти отношения «должны *стремиться*»²⁵².

Именно наличием этого внешнего авторитета, по мнению славянофилов, католики и протестанты согрешают против соборного устройства Вселенской Церкви, понимаемого как «единства во множестве», так как Церковь «не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве *разумных* творений, *покоряющихся благодати*»²⁵³. Благодати, а не внешнему авторитету, позиционированному в католицизме в лице Папы, в протестантизме – в субъективном разуме. Рецепция внешнего авторитета

²⁵⁰ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 54.

²⁵¹ Там же. С. 32.

²⁵² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Полное собрание сочинений: в 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 205.

²⁵³ Хомяков А.С. Опыт катехизического изложения учения о Церкви // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 3.

в западных исповеданиях есть рационализм как антагонизм благодати. Эту мысль также подмечает другой соратник Хомякова Ю.Ф. Самарин, когда пишет, что в случае с западными исповеданиями, мы имеем дело с рационализмом в двух аспектах его выражения: в католицизме – «рассудка, хватающегося за призрак истины и отдающего свободу в рабство внешнему авторитету», а в реформаторстве – «рассудка, доискивающегося самодельной истины и приносящего единство в жертву *субъективной искренности*»²⁵⁴.

«Рационалистические секты»²⁵⁵, католицизм и протестантство, свою онтологическую сущность рационализма обозначили в явлении «выдающемся из ряда и особенно знаменательном»²⁵⁶ – в раздвоении Церкви на учащую и учащуюся, что, в свою очередь, обусловлено в Риме, как основным принципом, его статусом религиозного государства. Критикуя данное положение, Хомяков опирается на Послание Восточных Патриархов 1848 года, ставшее ответом на послание папы Пия IX, который – в итоге – и утвердил в 1870 году догмат о папской непогрешимости.

В данном послании мыслитель акцентирует внимание на идее восточных иерархов о том, что непогрешимость – прерогатива вселенской Церкви, связанной взаимной любовью, а «неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не какой бы то ни было иерархии, но всего *народа церковного*, который есть тело Христово»²⁵⁷. В истинной Церкви нет Церкви учащей, –

²⁵⁴ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 67.

²⁵⁵ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 48.

²⁵⁶ Там же. С. 48.

²⁵⁷ Цит. по : Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 48–49. В этой фразе, очевидно, мыслитель поспешил выразить кратко всю суть данного послания Восточных Патриархов, не заботясь о дословности цитаты (мимесис). В самом же послании, в известной фразе находим буквально: «У нас ни Патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменно с согласною с верою отцев его, как то испытали многие из пап и латинствующих Патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях...». См. : Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233.

подытоживает данные рассуждения Патриархов А.С. Хомяков, – а есть поучение²⁵⁸.

Подобные же мысли высказывает Киреевский, когда пишет о западном христианстве, что подчинение в нём веры лишь рассудочным логическим умозаключениям уже в IX веке заложило в нём самом «неминуемое семя Реформации», приведшего в итоге Церковь на Западе на суд всё того же рационализма, «ею самой возвышенного над общим сознанием Церкви Вселенской; и тогда еще мыслящий человек мог увидеть Лютера из-за папы Николая Первого, как, по словам римских католиков, мыслящий человек XVI века мог предвидеть Лютера из-за Штрауса»²⁵⁹. Абсолютно аналогичную мысль проводит Юрий Федорович Самарин, который пишет, что именно «струя рационализма, впущенная Римским расколом в самую Церковь»²⁶⁰, инициировала возникновения новых богословских вопросов и споров на Западе, которые, в свою очередь, спровоцировали образование двух противоположных доктрин – латинства и протестантства.

Таким образом, в работах славянофилов отчетливо проводится мысль, что рационализм, в той форме, в какой он присутствует в западных исповеданиях, есть враг соборности как «единства во множестве». Абстрагировавшись от доктрины Древней Церкви, соборными решениями исключившей всякую амбивалентность в толкованиях своего вероучения, католичество и протестантизм столкнулись с проблемой догматического релятивизма, в котором мерой всех вещей обозначилась деспотия *одного* и *каждого* соответственно.

Далее Хомяков отмечает, что все ереси, исторически возникающие в Церкви, были заблуждениями *личными*, а ересиархи (Арий, Несторий, Евтихий и др. – *Л.И.*) искажая Писание и Предание Церкви, искренне полагали, что верны ему, и пытались, что немаловажно, доказать истинность своих взглядов согласием

²⁵⁸ См. : Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 48–51.

²⁵⁹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М., 2007. С. 175.

²⁶⁰ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. С. 57.

всех христиан. Папизм же, поставив независимость личного или епархиального мнения выше вселенского единоверия, стал первой ересью против догмата о природе Церкви, против веры последней в саму себя. Реформа была только продолжением той же ереси под другим видом.

Философ показывает логику развития рационализма из исходного отрицательного волюнтаризма. Нарушение соборного взаимодействия как единства многих в любви поражает, прежде всего, самого нарушителя: этой любви как важного аспекта духовной жизни катастрофически не хватает как раз ему самому. То единство, которое держалось во Вселенской Церкви христианской любовью, приходится теперь утверждать силой авторитета Римского престола и формальной логики. Вместе с насилием над совестью пришли ложь и доктринальные искажения. Как указывает Хомяков, католицизм, плененный рационализмом, по мере своего существования и развития, неоднократно прибегал ко лжи для доказательства и объяснения возникающих ложных же религиозных положений. Таким образом, в Западной Церкви вместо истинного вероучения возникла целая система лжи. Со временем ложь превратилась в «печальную *необходимость* исказить истину, лишь бы спасти себе положительную веру и не впасть в протестантство»²⁶¹.

В итоге, возникла *Церковь-государство*, которая обратила человека себе в раба, и как следствие – атомизация общества. Эти обстоятельства изменили концептуальные основы христианства в западной Церкви, вырвав её из контекста соборного мироощущения, поскольку, как мы уже отмечали выше, Церковь, по мнению Хомякова, априори трансцендентна государству. Так, и Киреевский пишет: «Управляя личным убеждением людей, Церковь Православная никогда не имела притязания *насильственно* управлять их волею или приобретать себе власть светски-правительственную»²⁶². Дух Святой, как онтологическая скрепа церковного общества, в католицизме был вынужденно заменен полицейскими

²⁶¹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 62.

²⁶² Киреевский И.А. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М., 2007. С. 200.

мерами. Последнее, по мнению Ю.Ф. Самарина, недопустимо в религиозной эмпирии, так как «требование от веры какой бы то ни было полицейской службы есть не что иное, как своего рода проповедь неверия, может быть, опаснейшая из всех по её общепонятности»²⁶³. Далее происходит еще большее удаление от «единства во множестве», вынужденная замена веры и убеждений – наукой и правом соответственно, что, в свою очередь, дедуктивно привело в конечном итоге к утверждению папской непогрешимости, хотя Христос, согласно утверждению одного из авторитетных учителей Древней Церкви – Климента Александрийского – «ученикам, спорящим о первенстве заповедовал равенство»²⁶⁴.

А началось все, по мнению Хомякова, в IX веке, когда Римская Церковь впервые согрешила против соборности Вселенской Церкви, без согласования со своими восточными братьями изменив Символ веры, который в свою очередь, был результатом *соборного* вероопределения, и вето на изменение которого было наложено соборными же постановлениями (1 правило Константинопольского собора, 1 правило Халкидонского собора). Тем самым романизм нарушил догмат о Церкви, который «для юной гордости германо-римских народов казался стеснительным»²⁶⁵. В этой связи Киреевский отмечает, что и протестантизм, обвиняемый католицизмом в излишней рассудочности в делах веры, сам явился ни чем иным, как продуктом «рациональности католицизма»²⁶⁶. А Алексей Степанович идет дальше: самих католиков называет «протестантами с первой минуты своего отпадения»²⁶⁷ и, подводя итог, пишет: «Не сохраниться вера там, где оскудела любовь»²⁶⁸.

Отсюда проистекает различное понимание гносеологии на Востоке и Западе. В католицизме познание Божественных истин папой происходит по

²⁶³ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. С. 40.

²⁶⁴ Климент Александрийский. Строматы. Кн. V, 5: в 3 т. СПб., 2003. Т. 2. С. 163.

²⁶⁵ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 78.

²⁶⁶ Киреевский И.В. В ответ Хомякову // Русская идея. М., 1992. С. 67.

²⁶⁷ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 44.

²⁶⁸ Хомяков А.С. Всемирная задача России. М., 2008. С. 25.

статусу занимаемого места – «по должности», тогда как непогрешимость Церкви восточной основана на «святости взаимной любви во Христе»²⁶⁹, чем в принципе упраздняется сама возможность рационализма, потому как гносеологический процесс обусловлен нравственным законом. «Вера не палка, – пишет Самарин, – и в руках того, кто держит её как палку, чтобы защищать себя и пугать других, она разбивается в щепы»²⁷⁰.

Говорить о соборности протестантизма, по мнению А.С. Хомякова, тоже некорректно, так как он отвергает один из принципов соборного мироощущения (живое Предание Церкви) и «впадает в нелепость», отвергая догматически единственно возможное Предание, заменив его «самочинным». Смысл протестантизма в отрицании: это – мир, «отрицающий другой мир. Отнимите у него этот отрицаемый им мир, и протестантство умрет», «в нем ощущается надобность для противодействия напору римского исповедания. Как скоро исчезнет это ощущение, протестантство тотчас разлагается на *личные* мнения без общей связи»²⁷¹. Протестантизм, проведя духовную и политическую эмансипацию от католицизма, остался индифферентным в отношении принципа «единства во множестве», поскольку произошло усвоение ценностей папизма каждой отдельно взятой личностью, что породило конфликт интересов. В протестантизме нет места идее соборности, поскольку, по словам А.С. Хомякова, в нём есть свобода политическая, но нет свободы христианской²⁷². Справедливость оценки русского философа верифицирована историей, так как на сегодняшний день, несмотря на статистическое большинство протестантов среди христиан вообще, очевидна раздробленность протестантского мира. Более того, именно протестантизм явился «благополучной средой» для зарождения и развития множества сект, оппонирующих традиционным религиям.

Протестантизм, по утверждению Самарина, «бежит на всех парусах от нагоняющего его неверия, бросая через борт свой догматический груз, в надежде

²⁶⁹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 81.

²⁷⁰ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность. С. 39.

²⁷¹ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 36, 50.

²⁷² Там же. С. 191.

спасти себе Библию»²⁷³. Действительно, вся диалектика протестантов замыкается на Библии, превращая её из богодухновенного Писания в фетиш. Согласно православно-христианскому учению, легитимность Библии обусловлена признанием всей Церковью её канона книг. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что легитимность Библии – соборна, так как канон Священного Писания утверждался исходя из соборных принципов. Об этом же пишет и Хомяков, когда говорит, что если представить гипотетически, что Церковь в сущности своей не является непогрешимой, тогда каждая книга Библии в той же степени сомнительна, как и те послания, которые Лютер заподозрил в отсутствии легитимности. И если встать на такую точку зрения, тогда «вся Библия *не более как сборник* сомнительного состава, не имеющий определенных границ, которому люди приписывают авторитет только потому, что *не знают*, как без него обойтись»²⁷⁴.

Подводя итог рассмотрению эклезиологической части учения о соборности Хомякова, нельзя, на наш взгляд, не привести высказывание другого выдающегося отечественного философа и богослова Н.А. Бердяева: «Утверждение любви как категории познания составляет душу хомяковского богословия»²⁷⁵. Выше мы говорили, что при рассмотрении темы соборности Хомяков руководствовался сущностью Евангелия, где «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8), а Христос, напомним, говорит: «По тому узнают все, что вы *Мои ученики*, если будете иметь *любовь* между собою» (Ин. 13:35). Философски осмысленный перифраз этой же евангельской установки мы видим у Хомякова: «Недоступная для отдельного мышления истина доступна только *совокупности* мышлений, связанных *любовью*»²⁷⁶.

Сам мыслитель писал, что признание, одобрение «его исповедания» для него «дороже всех статей», поэтому мы изначально обратились именно к его

²⁷³ Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 69.

²⁷⁴ Хомяков А.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 79.

²⁷⁵ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 87.

²⁷⁶ Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 283.

богословско-философскому осмыслению им «единства во множестве». Теперь же перейдем, непосредственно, к рассмотрению других аспектов учения о соборности – её проявлениям в общественной и государственной жизни.

На формирование у родоначальника славянофильства богословско-философского осмысления мироустройства как – в идеале – торжества соборности не только в религиозной, но и во всех сферах жизни человеческого общества (личной, общинной, государственной) оказали влияние как субъективные, так и объективные факторы. К разряду субъективных можно отнести богатый внутренний мир и множественные таланты, которые с детства проявлял Хомяков, к объективным – семейный и народный быт, внешне- и внутривполитическая жизнь империи, её социальные, культурные и, как мы убедились выше, религиозные императивы; кроме этого, русофобские настроения на Западе и внутри государства. Все эти факторы существенно влияли на мироощущение философа, на формирование его соборного мышления. Более того, именно церковная часть учения о соборности стала своего рода апогеем его соборной диалектики, это учение мыслителя, как справедливо отмечает философ С.С. Хоружий, – «приходит как новое, более зрелое выражение тех же основ его опыта и менталитета, что прежде, на славянофильском этапе, выражалось на языке понятий «жизни», общины, самобытности»²⁷⁷.

Рассматривая объективные факторы, повлиявшие на Хомякова, согласимся с профессором В.Ш. Сабировым, который выделяет несколько характерных признаков соборного мышления в различных сферах жизни России, что еще раз подтверждает наше предыдущее умозаключение. Во-первых, Россия предстает как *собор* большого количества наций, языков, религиозных и культурных убеждений, построенный на взаимодействии и солидарности (витализм, а не механизм); во-вторых, стояние России на общине сельской, а не городской, где характерной особенностью было решение спорных вопросов на всеобщем собрании – «на миру»; в-третьих, профессором отмечается еще такой способ

²⁷⁷ Хоружий С.С. Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сборник 37. М., 2002. С. 155.

общественного взаимодействия как русская артель, позволяющая совмещать тягу русского человека к самостоятельному и порой обособленному труду с коллективными усилиями, ведь характерной особенностью артели была так называемая «круговая порука», когда каждый отвечал за каждого и всех, а все – за каждого в отдельности; и, наконец, в-четвертых, введенное в 1864 году земство как орган местного самоуправления, которое по мере своего развития приобрело большое влияние не только на общество на местах, но и на правительство²⁷⁸.

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

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

Ключевский в своем «Курсе русской истории» среди прочего прямо указывает на то, что, во-первых, послужило основой формирования специфических особенностей наций, то есть, применительно к нашей проблематике, он говорит о «множестве»; и что, во-вторых, обеспечило «единство». Проанализируем соответствующие высказывания Ключевского. Он пишет, что каждый народ непременно «из окружающего мира» воспринимает в свой характер «известные впечатления», что, в свою очередь, производит «разнообразие национальных складов, или типов, подобно тому, как неодинаковая световая восприимчивость производит разнообразие цветов». Поэтому «сообразно с этим и народ смотрит на окружающее и переживаемое под известным углом, отражает и то, и другое в своем сознании с известным

²⁷⁸ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995. С. 73–74.

преломлением», а «природа страны, наверное, не без участия в степени и направлении этого преломления»²⁷⁹. Таким образом, говоря различии культур, историк показывает, что одна из причин этого – природные факторы формирования. Это о «множестве».

Говоря о «единстве», В.О. Ключевский утверждает, что человек то «*приспособляется к окружающей его природе*», то ее «*приспособляет к себе*», и в этой борьбе вырабатывает свой характер и отношение к другим людям. Переключаясь с общей картины «единства» на некоторые частности, он отмечает особую роль русской реки, наделяя ее функцией воспитательницы «*чувства порядка и общественного духа в народе*» посредством половодья²⁸⁰. Здесь мы видим прямое указание на влияние географического положения на формирование у народов России принципов соборного мышления, «единства во множестве».

На наш взгляд, взаимодействие, взаимообусловленность приведенных выше Ключевским и Сабировым факторов не эклектично, их влияние на формирование соборного самосознания народов России можно заключить в рамки вполне конструктивной дихотомии «свобода-необходимость», где первое есть человеческая воля, а второе – объективная реальность, с которой эта воля взаимодействует.

Может, именно поэтому, своё учение о соборности как о «единстве во множестве» Хомяков строит в том числе на рассуждениях в категориях свободы и необходимости, которые в его богословско-философских изысканиях становятся лакмусом истины, аутентичной Церкви.

Далее рассмотрим религиозно-историософские взгляды А.С. Хомякова в свете учения о соборности как о «единстве во множестве». Сам Хомяков признавался, что в историософии им движет «тайная мысль религиозная», а цель

²⁷⁹ Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1: Лекция XVII // Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 316.

²⁸⁰ Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1: Лекция XVII // Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 78–79, 85–86.

этому – найти первоначало человеческого рода, «в надежде найти ясное слово об его первоначальном *братстве и общем источнике*»²⁸¹.

Рассмотрение истории народа, нации без апелляции к его внутреннему, духовному миру будет, по мнению Хомякова, не объективным и недостаточным. Все интересующие мыслителя проблемы он видит как взаимопроникающие и взаимообъясняющие. Нельзя поэтому не согласиться со словами известного исследователя идейного наследия Хомякова – В.З. Завитневича, который верно подметил, что исторические и богословские воззрения мыслителя были тесно переплетены, так как «цельность его мировоззрения, с одной стороны, доминирующее значение, какое играют у него вопросы веры – с другой, делали это неизбежным»²⁸². Следовательно, необходимо рассматривать данные вопросы именно в комплексе. Хомяков так прямо и заявлял о том, что если «вынуть» из истории народа его веру, ничего в этой истории будет уже непонятно. По словам Хомякова, вера составляет «предел внутреннему развитию» человека, она – «крайняя черта его знаний», и, более того, «в ней его будущность, *личная и общественная*, в ней окончательный вывод всей полноты его существования разумного и всемирного»²⁸³.

Итак, в своих трёхтомных «Записках о всемирной истории», которые он начал писать ещё в 1838 году²⁸⁴, все религии Хомяков, согласно собственной классификации по критериям свободы и необходимости, делит на две группы с конкретно-географическими наименованиями: иранство (от названия Древнего Ирана, откуда географически вышли иудаизм и христианство) и кушитство (Куш – древнее название Нубии, родина языческих верований). Согласно Хомякову, некая, назовём её так, «первовера» в мире «была чистым поклонением Духу», но затем она была искажена развращённостью «кушитской вещественности», далее

²⁸¹ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 30.

²⁸² Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев, 1902. Т. 1, кн. 2. С. 965.

²⁸³ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Ч. 1 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 8.

²⁸⁴ Гильфердинг А. Предисловие к первому изданию «Записок» // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1904. Т. V. С. 12.

спровоцировавшей «все виды многобожия человекообразного, звездного или стихийного»²⁸⁵. Как видим, в своих историсофских построениях мыслитель идет от начала, в показанных религиозно-философских категориях теологически трактуя ветхозаветные события.

К примеру, исследователь наследия Хомякова В.Н. Лясковский замечает, что термин «кушитский» Хомяковым заимствуется непосредственно из первой книги Ветхого Завета – *Бытия*, где «Куш» – Эфиопия, которая географически, по мнению Хомякова, была местом зарождения религиозных культов этого свойства. А «иранство» же – есть не столько географический Иран, а «как племенные особенности всего индоевропейского, или арийского, племени, так и, главным образом, присущее этой колыбели народов предание духовного единобожия»²⁸⁶. А профессор А.А. Фролов справедливо пишет, что Хомяков в своей «Семирамиде» намеренно акцентирует внимание на том, что названные большие племена – иранцы и кушиты – были обособлены «не по происхождению, а по вере», что свидетельствует о «своеобразном прочтении Хомяковым библейского Предания о происхождении всех народов Земли от Сима, Хама и Иафета», где хамиты – не генетические потомки Хама, а все те, кто отрёкся от первоначального монотеизма. Далее Фролов отмечает, что в представленном Хомяковым описании характерных особенностей иранства и кушитства видна «связь народного характера, веры, культуры и занятий», где «иранцы – мирные земледельцы, верующие в единого Бога, развивающие в первую очередь культуру словесного характера», а «кушиты – агрессивные и воинственные завоеватели, поклоняющиеся природной необходимости и вещественной силе, славящиеся огромными культовыми и ирригационными сооружениями»²⁸⁷.

И действительно, по мысли Алексея Степановича, иранство – основанное на свободе начало творческое, в религии оно аутентично единобожию. Кушитство

²⁸⁵ Хомяков А.С. Собрание сочинений. М., 1872. Т. 3. С. 337.

²⁸⁶ Лясковский В.Н. Алексей Степанович Хомяков. Его биография и его учение // Русский архив. 1896. № 11. С. 406.

²⁸⁷ Фролов А.А. Историсофия славянофильства: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков // История философии. Вып. 9. М., 2002. С. 28–29.

же, в свою очередь, признает «вечную органическую необходимость», в мироустройстве – «сила логических неизбежных законов». В контексте религиозном кушитство делится на «шиваизм» – «поклонение царствующему веществу», и «буддаизм» – «поклонение рабствующему духу, находящему свою свободу только в самоуничтожении»²⁸⁸. Иранство и кушитство автор «Записок о всемирной истории» понимает как принципы, каждый из которых проявляется во всем многообразии жизни соответствующего народа. Характер господствующей у народов культуры определяется согласно превалирующего того или иного начала. Таким образом, иранство – это словесная образованность, простота общинного быта, духовная молитва, презрение к телу. Кушитство отличается художественной образованностью, условным строением государства, заклинательной молитвой и почтением к телу²⁸⁹.

Далее в своих рассуждениях о иранстве и кушитстве Хомяков приходит к выводу, что христианство по своей сути есть «не только торжество учения древнеиранского, основанного на предании, но и еще *окончательное* его развитие», так как христианство, «отвлекая человечество от всего случайного и не необходимого» и «замыкая собою *мир поклонения* свободно творящему духу», «разрешило все надежды человечества единым разумным разрешением, *независимым* от случайностей исторических и *от* личного произвола – учением и самой жизнью Иисуса». Тогда как «мир учения кушитского заключился в логику философских школ»²⁹⁰.

Приведенные выше рассуждения мыслителя крайне важны для осмысления разбираемой нами темы соборности как «единства во множестве», так как восточно-христианский призыв к «единению в любви», как мы увидели выше на примере славянофильского критического анализа западных исповеданий, не есть

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

²⁸⁹ Там же. С. 530–531.

²⁹⁰ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории Ч. 2 // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1904. Т. 6. С. 409–410.

призыв к унификации и обезличиванию, но к единению свободному, сохраняющему индивидуальность, основанному на примере Святой Троицы.

Итак, религиозные начала – иранство и кушитство, о которых говорит нам русский философ, дифференцированные по критериям свободы и необходимости, – это своего рода архетипы различных христианских направлений, проблема оценки которых однажды стала перед мыслителем. Иранство, регулируемое началами свободы, есть архетип православного христианства, а кушитство, организуемое началами необходимости, есть прообраз католичества и протестантства. Подробно об этом мы говорили выше, когда отдельно рассматривали религиозный аспект учения Хомякова о соборности на примере его критического анализа западных исповеданий.

Теперь перейдем от рассмотрения религиозно-историософских воззрений Хомякова к рассмотрению славянофильской историософии России в свете разбираемой нами темы. В своей статье «О старом и новом» (1839 год), изначально предназначенной не для печати, а для выступления на вечере в доме Киреевского, Хомяков определяет ключевые факты и события, повлиявшие на становление на Руси такого аспекта, как социально-соборные критерии общественной жизни. Одним из первых ранних фактов мыслитель упоминает «мирские приговоры и сходки» и «суд присяжных», которые служили совещательными органами в народе и «которые не смогли уничтожить ни власть помещика, ни власть казённых начальств». «Дружба» власти и народа при царе Алексее Михайловиче выражена в обычае «собирать депутатов всех сословий для обсуждения вопросов государственных». А чистота и просвещенность Церкви, явленная в «целом ряде святителей, могучее слово которых способствовало к созданию царства»²⁹¹, по-своему культивировали принцип свободного единства народов Руси. По справедливому замечанию М.Н. Громова, и философия того времени была «делом не узкого круга профессионалов, а всего народа»²⁹².

²⁹¹ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 13–14.

²⁹² Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 38.

В процессе становления Руси как государства «чистое и Патриархальное» устройство быта народного исчезало. Диверсификация общества по мере увеличения общих государственных границ для некогда разрозненных племен была очевидна, а взаимную разделенность в народе обуславливало, по мнению мыслителя, то, что «вольности городов пропадали, замолкали веча, отменялись заступничества тысяцких (*выборных* старшин. – *Л.И.*)», а вместо этого постепенно набирали силу местничество, аристократия, а люди «прикреплялись к земле» и только в «минуты опасности» государство «напрягало все свои силы», с целью «сплочения разрозненных частей», «укрепления связей правительственных» и, что интересно, с целью «механического усовершенствования всего общественного состава»²⁹³. В последнем мы видим некоторое сходство с идеологией социализма и коммунизма. Известно, что данные идеологии видели суть единства нации как раз в механическом принципе взаимодействия общества, когда каждый человек мыслился лишь как некий винтик в машине государства, *послушно*, хотя и профессионально исполняющий свою в ней функцию, чтобы эта машина не давала сбоев. Принцип привлекательный и даже убедительный, но нивелирующий индивидуальные особенности личности, а значит – её свободу и уникальность.

Анализируя философское творчество А.С. Хомякова, Н.А. Бердяев пришел к выводу о том, что мыслитель был противником всякого механистического подхода в оценке общества, именно поэтому славянофильская социальная философия основана на «идее живого общественного организма, а не мертвого государственного механизма»²⁹⁴.

Далее сам родоначальник славянофильства отмечает, что на ранней стадии зарождения Руси как государства христианство было её «живительной силой», однако не одно оно. «Внутренняя связь» племен славянских, «мало известных друг другу» и «не живших никогда одною общою жизнью государства», была еще

²⁹³ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 17.

²⁹⁴ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 147.

обусловлена «родством князей» и – отчасти – «единством торговых выгод»²⁹⁵. Мыслитель вовсе не идеализирует византийское христианство с точки зрения воплощения Евангельских идеалов «греками», так как в тот момент, к примеру, «эгоизм и стремление к выгодам частным», как характерная черта «грека-гражданина» актуализировались в лице «грека-христианина», который «забывая человечество, просил только личного душеспасения», а Церковь, продолжая «отстранять человека от преходящего мира», в тоже время, «сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила *сознание* своих живых сил и память о своей высокой цели»²⁹⁶.

Греция, по мнению мыслителя, «явилась к нам со своими предубеждениями, с любовью к аскетизму, призывая людей к покаянию и самосовершенствованию, *терпя* общество, *но не благословляя* его, *повинуясь* государству, где оно было, *но не созидая* его там, где его не было»²⁹⁷. «Чистотой учения» Греция «улучшила нравы и привела к согласию обычаи разных племен», обняв «Русь цепью духовного единства» и, тем самым, *лишь* приготовив общество «к другой, лучшей эпохе»²⁹⁸. Почему «лишь»? Потому, что народ, по мнению мыслителя, все еще онтологически «не желал единства, не просил его», так как его, вожделенного единства, оппонентом пока выступали «властолюбие князей» и «еще более завистливая свобода общин и областей (Новгород, Псков, Киев и т.д.), привычных к независимости» и не способных воплотить в жизнь «идею великого государства»²⁹⁹.

Далее Хомяков пишет о роли провиденциализма в становлении соборного мышления народов Руси, где в качестве лейтмотивов выступают нашествия монголо-татар. Необходимое перерождение общества случилось благодаря «грозе с Востока», которую «встретила при Калке» «*тень* будущей России», которую, тем самым, «Бог как будто призывал к единению и союзу». Далее исторический

²⁹⁵ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 21.

²⁹⁶ Там же. С. 22–23.

²⁹⁷ Там же. С. 23.

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Там же. С. 23–24.

путь генезиса «единства во множестве» проходит у мыслителя через основание в 1147 году Москвы, города, еще не имеющего ни «прошедшего», ни «никакого определительного характера», но который являл собой *достоинство* «смешения разных славянских семей». Кроме этого, «живая и органическая» сила Москвы была в том, что она явилась одновременно «и созданием князей и дочерью народа», совместив «в тесном союзе государственную внешность и внутренность»³⁰⁰, что прежде выражалось «в правительстве из варягов» и «народных вече»³⁰¹ соответственно. Так провиденциально, по мнению русского философа, «идея города должна была уступить идее государства» и в «пустопорожних, диких полях Москвы» началась *новая жизнь* «уже не племенная и не окружная, но обще-Русская», потому как «инстинкт народа, после кровавого урока им полученного, стремился к соединению сил, а духовенство, обращающееся к Москве, как главе Православия Русского, приучало умы людей покоряться её благодетельной воле»³⁰².

Далее – эпоха Петра, который «как страшная, но благодетельная гроза» ударил по боярам, «думающим о *родах* своих и забывающих родину», по монахам, «ищущим душеспасения *в келиях*, а забывающих *Церковь*, и *человечество*, и *братство* христианское». Этими действиями первый император Всероссийский, по мнению философа, отчасти спровоцировал дальнейшее развитие идей единства и в Церкви, и в обществе, хотя сам Пётр «не вспомнил, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»³⁰³. А подводя итог всей своей статье, Хомяков говорит о том, что во все времена «человек достигает своей нравственной силы только в обществе, где силы каждого принадлежат всем, и силы всех каждому»³⁰⁴.

³⁰⁰ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 25.

³⁰¹ Там же. С. 20.

³⁰² Там же. С. 25; См. также: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 162-163.

³⁰³ Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М., 1900. Т. 3. С. 27–28.

³⁰⁴ Там же. С. 29.

Подводя промежуточный итог вышесказанному, можно сделать вывод, что, по мысли Хомякова, соборные начала не пришли на Русь автоматически с принятием христианства. Потребовалось время и соединение провиденциализма, с одной стороны, и воли человека и общества, – с другой. То есть, с точки зрения личности, *необходимости* и *свободы* соответственно. Ярким примером этого, может, на наш взгляд, послужить замечание Хомякова о том, что русское самодержавие, в лице Михаила Романова, избранного «*после многих крушений и бедствий общим советом*», зиждется на воли народа, который «вручил своему избраннику всю власть, какой облечен был сам»³⁰⁵. Объясняя эту мысль Бердяев пишет, что «славянофилы сторонники самодержавия не потому, что народ русский любит политическую власть и поклоняется политической мощи, а потому лишь, что народ этот не любит политической власти и отказывается от политической мощи». Все это связано с сущностными особенностями этноса, так как его религиозность или «высшее религиозное призвание русского народа, его духовное делание требует освобождения от политического властвования, от бремени государственности»³⁰⁶. В этом русле уже сам Хомяков пишет, что народ передал государю право быть государственным, но и «главою народа в делах церковных», то есть передал свое соборное «право голоса в избрании *своих* епископов» и право следить, чтобы «решения *его* пастырей и *их* соборов приводились в исполнение»³⁰⁷. Здесь мыслитель указывает нам на взаимообусловленность таких факторов соборного мироощущения народа, как акт избрания царя и феномен соборов, в особенности, земских.

Однако, говоря о некоторых положительных аспектах деятельности русских самодержцев, в данном случае Алексея Михайловича и Петра I, философ находит и отрицательные моменты самодержавия в целом. Здесь мы согласимся с Бердяевым в том, что героем славянофилов был «народ, а не государство». Эта

³⁰⁵ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 36.

³⁰⁶ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 147.

³⁰⁷ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 36.

антиномия народа и государства в лице народного избранника – царя – обусловлена, по мнению Хомякова, развитием бюрократизма, спровоцированного властью в лице дворянства, чиновничества. Славянофилы, по мнению Бердяева, есть приверженцы «монархизма народного, самобытно русского», а не «западного абсолютизма». «Бюрократия – не органична, – пишет Бердяев, анализируя мысли Хомякова, – она чужда русскому духу, заимствована от немцев, бюрократия – болезнь русской души. Бюрократии чуждо сознание высокого *призвания* власти и народного её происхождения. Власть – обязанность, долг, тягота, подвиг, а не привилегия, не право»³⁰⁸. Поэтому идеальная форма мирного сосуществования народа и власти обеспечивается тогда, когда у народа есть свобода мнений, а у государства свобода решений. Особенное время нарушения этого баланса – время правления Петра I, когда абсолютизация власти привела к еще более сильному отдалению народа и власти. Это, в частности, выразилось в учреждении ряда министерств, развитием чиновничьего аппарата, в особенности же, в упразднении патриаршества – олицетворения духовного выбора народа Божьего, и замене его синодальной системой управления Церкви, так сказать её «обюрокративание». Синодальная эпоха правления воспринимается мыслителем как личная боль, когда его идеальная религиозно-философская концепция соборности не соответствовала реальности, в которой он жил. В этом устройстве Церкви Хомяков, по мнению Бердяева, «не видел подлинной соборности, а видел унижение Церкви перед государством»³⁰⁹.

Рассмотрев осмысление А.С. Хомяковым идеи «единства во множестве» в целом для России, обратимся к его оценке роли общины и личности. Община, по мнению мыслителя, «есть одно уцелевшее *гражданское* учреждение всей русской истории», не будь которого, «не останется ничего; из его же развития может развиваться целый гражданский мир». При этом, отвергая в вопросе взаимодействия личности и общины всякий холизм, мыслитель говорит, что «общине приносится

³⁰⁸ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 148.

³⁰⁹ Там же. С. 95.

в жертву» лишь «некоторая часть неограниченных прав лица индивидуального» и это для всего общества «не может считаться убытком, ибо вознаграждается с лихвою»³¹⁰. Тем интереснее, что мыслитель ставит в прямую зависимость от способности человека жить в общине его нравственность, замыкая всё это на гносеологии личности. По мнению Хомякова, причиной индивидуального начала является бесконечное «всеобщее», «всё», заключающее в себе «силу и причину бытия каждого явления». При этом очевидно, как мы уже отмечали ранее, что для Хомякова это «всё», обладающее свободой действий, свободой мысли (разума) и свободой решений (воли), является эквивалентом Бога. А Бог – Троица, и, согласно православной традиции, к которой принадлежал мыслитель, «есть любовь».

В зависимости от степени причастности или непричастности этой любви как к некоей основе религиозности, личность, также обладая свободой воли, направляет её или ко благу – «живознанию», «всецелой полноте человечества», или наоборот, к индивидуализму, основанному на «утилитарных началах»³¹¹, что приводит к атомизации общества. Поэтому разъединенность общества значит «полное оскудение нравственных начал», а последнее, в свою очередь, «есть в то же время оскудение сил умственных», и что «если, кроме эгоизма собственности, ничто не доступно человеку с детства, он будет окончательно не то, чтобы дурной человек, а безнравственно-тупой человек; он одуреет». В то же время с детства «слышать только о деле общем и потом в нем участвовать», «видеть, как эгоизм человека становится лицом к лицу с нравственной мыслию *об общем*, о совести, законе обычном, вере, и подчиняться этим высшим началам, это – истинно нравственное воспитание, это просвещение в широком смысле, это развитие не только нравственности, но и ума»³¹². Жизнь общины, обусловленная «взаимной и общей пользой» исключает утилитаризм, но направляет волю личности к

³¹⁰ Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 162–163.

³¹¹ См. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. М., 1900. Т. 1. С. 318–348.

³¹² Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 163–164.

уступкам, а человек, «уступая часть своего *произвола*, становится выше, как лицо нравственное, прямо действующее на всю массу общественную»³¹³.

Кроме прочего, в дихотомии «личность-община в истории» мыслитель отдает предпочтение роли общины, так как субъектом истории является все человечество, а ее действующими лицами – отдельные человеческие общности, цивилизации. Именно они, – а не отдельные выдающиеся личности, как то: цари, полководцы, национальные герои, – являются подлинным субъектом истории. «Имена делаются случайностями», ведь «не дела *лиц*», но «общее дело, жизнь всего человечества» есть подлинный смысл истории, которая, в свою очередь, не есть «отвлеченное созерцание *внутренней жизни личной*»³¹⁴.

Как мы видим из вышеизложенного, и это важно подчеркнуть, в своих трудах А.С. Хомяков никогда не выступал против церковной иерархии как таковой, однако отмечал тот сильный крен в сторону иерархичности и бюрократизации Церкви, который сложился в условиях длительного Синодального периода, когда роль мирян в церковной общине, да и роль самой общины во внутрицерковной жизни русского Православия, по мнению мыслителя, стремились к нулю. Хомяков всеми доступными ему способами стремился заявить об этой проблеме, что привело к развитию и разработке темы соборности как «единства во множестве».

Таким образом, мысли А.С. Хомякова и его единомышленников о соборности образовали хоть и недовершенное, но в определенной степени структурно разработанное учение, объясняемое богословско-философскими, историософскими и даже геополитическими аргументами. Мыслитель видел соборность как «единство во множестве» вполне сформировавшейся основой отечественного национального самосознания, которая, в свою очередь, возникла в сознании русского народа не случайно, а развилась из целого комплекса разного рода ощущений и восприятий – от религиозных до бытовых – в твердое

³¹³ Хомяков А.С. О сельских общинах // О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 166.

³¹⁴ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории Ч. 1. // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М., 1900. Т. 5. С. 29–30.

убеждение, мировоззрение. Конечно, А.С. Хомяков имел склонность к идеализации своей системы соборности, но на практике и историческая действительность, провиденциализм в истории, и личностный волюнтаризм иногда способствовали, а иногда, напротив, мешали реализации соборных установок в полной мере. И, по справедливому замечанию М.Ю. Смирнова, проблемой для мыслителя было то, что какого-то еще иного «средства от церковного и общественного упадка, кроме упования на «пронизанность» государства и народа истинной верой (Православием), предложено не было»³¹⁵. Тем не менее, ориентация на принципы «единства во множестве» как мировоззрение, по мнению идеолога славянофильства, привнесла и, на наш взгляд, привносит ту специфику в отечественную действительность, которая отличает ее от ориентирующейся на индивидуализм западной традиции.

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

2.2 Соборные интуиции В.В. Розанова

В данном параграфе³¹⁶ мы рассмотрим развитие идеи соборности как «единства во множестве» в творчестве выдающегося отечественного мыслителя В.В. Розанова³¹⁷. Выбор данной персоналии для рассмотрения в нашей

³¹⁵ Смирнов, М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. СПб., 2006. С. 166.

³¹⁶ См. : Лебедев, И. А. Соборные интуиции В. В. Розанова / И. А. Лебедев // Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т им. К. Минина, 2016. – 445 с. – С. 330–339.

³¹⁷ Исследование заявленной темы не ново: см. Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002. 640 с. XXXII с.; Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н.

диссертации во многом продиктован, во-первых, его приверженностью к так называемой «философии жизни», первым представителем которой был сам Ф. Ницше; во-вторых, Розанов интересен нам своим антиномичным отношением к Русской Православной Церкви: он пять раз в течение жизни менял к ней свое отношение с положительного на отрицательное и наоборот. С одной стороны, мыслитель предстает перед нами как составитель актуальной и сегодня редакции богослужебного Устава Церкви³¹⁸, с другой – как известный христианин-бунтарь, жёсткий критик некоторых церковных решений. Мы увидим, что, несмотря на отсутствие *специальных* работ, посвященных разработке темы соборности как «единства во множестве», данная тема представлена в творчестве Розанова достаточно широко. Интерес мыслителя к соборной феноменологии обусловлен, на наш взгляд, интересом к русской духовности именно как к образу жизни, к «русской вере», «бытовому» Православию.

Анализируя наследие В.В. Розанова, мы можем прийти к выводу, что его оригинальные философские взгляды формировались в том числе под влиянием идей славянофильства, среди которых особое место у идеи соборности как «единства во множестве». В.А. Фатеев, современный биограф В.В. Розанова, пишет по этому поводу, что в 1893 году Розанов «ехал в Петербург с *глубокой* любовью к памяти ранних славянофилов, с верой в славянофильскую доктрину как целостное воззрение на русский народ и отечественную историю, в надежде и с желанием *продолжить* их дело»³¹⁹.

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

Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 152–172; *Пишун С.В.* Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток, 1993. 156 с.

³¹⁸ *Розанов В.В.* Богослужебный устав. Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви. М., 2016. 686 с.

³¹⁹ Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002. С. 122.

стройного учения, повторяемые другими людьми, в другом тоне и с другою целью»³²⁰.

Прочитав вышепротитированное, Розанов, в свойственной ему живой, динамичной манере размышлений, искренне недоумевая, задает необъективному, по его мнению, оппоненту вопрос: «Кто и когда «организовал» славянофильство и что вообще могут значить слова «организованное славянофильство»?»³²¹. И, отвечая на поставленный вопрос, Розанов пишет, что славянофильство «не изобретено, не придумано, но философски открыто: до такой степени оно соответствует текущей действительности и истории – так оно оригинально»³²². А сила славянофильства состоит в том, что, являясь доктриной лишь небольшого числа «избранных умов», и одновременно располагая незначительным количеством противников из интеллигенции, «оно всегда *критически* относилось к своему содержанию, постоянно пополняло его и очищало». Именно это предопределило «органичность в развитии этого учения, постоянный *преемственный* рост, какого и тени мы не находим в учении «западников», и до сих пор все повторяющих общие места»³²³. А в «Мимолетном» В.В. Розанов пишет, что непопулярность славянофильства – «его качество, а не недостаток» и поэтому «оно вечно». Ведь в XIX веке, «век разрушения», как говорит Розанов, только славянофилы «строили, продолжая дело царей и мудрецов. Осанна...»³²⁴. Эту явно позитивную оценку мыслителем роли славянофилов для России мы не могли не привести так детально, так как она весьма характерна для нашего исследования.

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

³²⁰ Вестник Европы, журнал истории, политики, литературы. СПб., 1891. Т. 3, май-июнь. Кн. 6, июнь. С. 882–897.

³²¹ Розанов В.В. Старое и новое // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 7: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 178.

³²² Там же. С. 180.

³²³ Там же. С. 179.

³²⁴ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 80.

выражениях даже по многим сакральным для русского человека темам³²⁵, несомненно, доказывает, что мыслитель формировал свои оригинальные философские взгляды в том числе под влиянием идей славянофильства. И, соответственно, под влиянием главной их идеи – идеи о соборности. Однако следует оговориться, что Розанов не копирует славянофильскую идею соборности, *но*, высоко оценивая, подходит к её рассмотрению с собственных мировоззренческих позиций.

Напомним, А.С. Хомяков строил понимание соборности на основании своих эkkлeзиологических воззрений, которые, в частности, были основаны на восточно-христианской патристике. И уже потом интерполировал сформулированное воззрение на жизнь государственную, общественную, семейную и частную.

Розанов также рассуждает о соборном характере Церкви, для него он есть, но слабо выражен по причине явной бюрократизации Церкви Синодального периода. Мыслитель пишет, что понятие Символа веры о «Церкви Соборной» изначально содержит «в себе мысль о постоянном внутреннем *совете* Церкви, как *способе* её существования и жизни»³²⁶. И в связи с тем, что и коллегиальная, и любая иная бюрократическая форма бытия не соответствует «духу и задачам основания Христом Его Церкви», поэтому в «Духовный Коллегиум» никто не поверил, даже когда его «невольнo и жалостливо стали именовать «синодом», думая, «что под этим неясным именем сокрыто то «соборное» начало, в которое мы веруем по Символу». А причина, по мнению мыслителя, заключается в том, что «коллегия думает и производит дела бюрократически, а собор не может не думать вдохновенно, «благодатно»³²⁷. Синодальная система, по справедливому замечанию Розанова, является искусственно созданной, она не выражает

³²⁵ Напр., В.В. Зеньковский пишет о том, что «Розанов имел много литературных врагов, отчасти благодаря нередко проявляющейся у него беспринципности» (См.: *Зеньковский В. История русской философии*. М., 2001. С. 437).

³²⁶ *Розанов В.В. О «съборном» начале в Церкви и о примирении церковей // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен*. М., 1995. С. 366.

³²⁷ Там же.

подлинной соборности как «единства во множестве», так как Церкви свойственно «не формально благодатное существование, а существенно благодатное»³²⁸.

Подобная критика Розанова относительно синодального устройства Русской Православной Церкви вполне оправдана. На наш взгляд, именно данный факт объясняет то, что мыслитель отметился принципиально иным по сравнению с Хомяковым подходом развитию идеи соборности. Напомним, что Хомяков в основу своего понимания данного феномена положил экклезиологию, тогда как Розанов, напротив, априори актуализирует свои размышления о соборности через рассмотрение темы семьи и развитие историософских воззрений, так как для него «синодальная» соборность не является подлинной, так как у Церкви «заломаны руки». Для Розанова соборность «многолична, а не единолична», то есть понимается как «единство во множестве»³²⁹.

Итак, кроме анализа церковного аспекта соборности, в «необъятном и хаотичном творческом наследии писателя»³³⁰ его соборная диалектика не вынесена отдельный трудом или даже заголовком, но мы находим её проявления в различного рода темах, которые были интересны мыслителю. Сложно говорить и о конвергенции всех розановских взглядов на почве соборности; скорее, мы будем говорить о теме соборности в творчестве мыслителя, как об одном из архетипов, лейтмотивов его философствования. Далее рассмотрим выдвинутые нами тезисы более подробно.

Для начала мы разделим выделенную нами религиозно-философско-соборную диалектику мыслителя на три основных, на наш взгляд, категории, выявляющих в его сочинениях соотношение «единства во множестве»: «личность-семья», «личность-народ» и «народ-народы». Как нам представляется, именно в этих категориях Розанов наиболее отчетливо выразил свое понимание

³²⁸ Розанов В.В. О «съборном» начале в Церкви и о примирении церквей // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 368.

³²⁹ Там же. С. 367.

³³⁰ Фатеев В. А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2002. С. 5.

соборности в вопросах религиозно-философских, напрямую не касающихся вопроса внутренней структуры Церкви.

Начнем мы выявление соборных идей Розанова с рассмотрения первой обозначенной нами категории – «личность-семья». Общеизвестно, что тема семьи в широком её понимании была для мыслителя одной из определяющих, субъективную оценку которой он отстаивал категорически, дойдя в определенный период своей жизни до понимания христианства «как жизненно-сладостной религии Вифлеема» с несмотря ни на что счастливой семьей в центре эпизода, которая «около Голгофы представляется как бы новой религией»³³¹. «Апологет семейного очага»³³², – так справедливо именуется Розанова В.А. Фатеев.

Сам же Розанов сформулировал цель своих работ семейной тематике так: «Дать почувствовать семью как ступень поднятия к Богу»³³³. В целом, с такой дефиницией семейной жизни мы, безусловно, согласимся, ведь еще в середине IV века церковной истории Поместный Гангрский собор в совокупности своих правил говорил о том же (см. 1, 4, 9, 10, 14, 21 правила)³³⁴. В нашей работе мы не преследуем цель рассмотреть подробно всю сложность семейных апологий философа, но лишь ту её часть, которая соответствует основной заявленной нами тематике работы.

Итак, тема семьи для Розанова – важнейшая, она – «центр, откуда идут дороги и в религию, и в философию», она в «центре истории, в точке величайших и никогда надлежаще не понятых ею изломов»³³⁵.

Розанов отмечает, что первоначальная *сущность* личности, индивидуальности, без которой «мир не имел бы сиянья» и без которого «нет

³³¹ См.: *Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного* // Розанов В.В. *Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов.* М., 1995. С. 73–75.

³³² *Фатеев В.А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова.* СПб., 2002. С. 616.

³³³ *Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного* // Розанов В.В. *Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов.* М., 1995. С. 8.

³³⁴ Подробнее см. : *Правила святых Поместных Соборов с толкованиями.* М., 2011. С. 117–138.

³³⁵ *Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного* // Розанов В. В. *Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов.* М., 1995. С. 8–9.

духа и гения», заключается в том, чтобы «бороться со всяким не-«я» и «вечно утверждать о себе: «не вы», «не они»³³⁶. Но в семье личности «святятся друг для друга» и это «уходит вглубь к Единому Образу»³³⁷, переходя «воистину – в дом Божий, где *все вместе*», ведь «сущность чистого брака есть совершенная любовь»³³⁸. Данное утверждение мыслителя абсолютно коррелируется с новозаветным «носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6:2), то есть с социально-ориентированным аспектом реализации соборности. Приведенные выше рассуждения философа в категории «личность-семья», проходящие, на наш взгляд, в духе «единства во множестве», показывают нам, что Розанов видит основой степени, уровня становления соборного сознания человека семью, где, собственно, *начинается* жизнь и становление личности. И этот порядок жизни – евангельский – для Розанова, как для человека, хоть и остро критиковавшего Церковь, но все-таки православного, священный и – что самое важное – религиозно-онтологически обоснованный «свыше», так как «нехорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18).

Непосредственно в семье человек первоначально нарабатывает практику социальных взаимодействий, учится любви к окружающим. При этом Розанов различает социализацию и «искусственный, дрянной, враждебный и враждующий со всеми социализм», который есть следствие угасания авторитета «великого и священного Домостроя»³³⁹, главная задача которого, кто бы что ни говорил, есть вразумление тех, кому «до *прочих* людей дела нет»³⁴⁰. Согласимся здесь с мыслителем, что именно в обстановке семьи в той или иной степени формируются соборные принципы личности, суть которых можно выразить розановским же призывом «быть верным человеку»³⁴¹. Таким образом, можно сказать, что у Розанова семья позиционируется как «распространитель» соборного уклада жизни

³³⁶ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 27.

³³⁷ Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 75.

³³⁸ Там же. С. 76.

³³⁹ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 466.

³⁴⁰ Там же.

³⁴¹ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 372.

народа, потому как соборное сознание личности не есть категория априорная, она подвержена генезису, становлению и корреляции через объект-субъектную эмпирию.

В этих размышлениях философа прослеживается мысль, что семья *есть* проекция Церкви, что, в свою очередь, аутентично известной мысли апостола Павла, что семья есть «домашняя Церковь» (см. Рим. 16:4). А Церковь, как мы уже отмечали ранее, онтологически соборна. Значит, путем аналогии эту характеристику можно перенести и на «домашнюю Церковь». Такие нехитрые рассуждения приводят нас к осознанию того, что Розанов свои внутренне ощущаемые и переживаемые соборные интуиции воплотил, среди прочего, в своем религиозно-философском дискурсе «личность-семья», отражающем соотношение «единства во множестве». Далее рассмотрим вторую, выделенную нами категорию – «личность-народ».

Итак, Василий Васильевич, анализируя ход мировой истории, которая «есть изображение, понимание и оценка генезиса духа (человеческого. – *Л.И.*) в его творчестве»³⁴², пишет о «народном духе» как о некоем начале, приверженность которому, осмысление которого легитимирует индивидуальные особенности личности в истории. Так, Розанов пишет, что для осознания какого-либо локального исторического события того или иного народа, необходимо «понять его дух», «найти в душе *своей* начала, *соответствующие* элементам исторического события»³⁴³. Как, к примеру, чтобы объяснить Реформацию, нужно в том числе «понять дух немецкого народа»³⁴⁴. Здесь мы видим весьма отчетливое указание на «единство во множестве»: единство, основанное на множестве, так как отдельные личности, по Розанову, имеют вес в истории только опираясь на «народный дух», без которого любая, даже великая личность лишь «пылит в

³⁴² Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996. С. 602.

³⁴³ Там же. С. 605.

³⁴⁴ Там же.

истории»³⁴⁵ только потому, что «история не есть история дел, чем она всегда была по преимуществу, но история внутренней жизни человека»³⁴⁶.

Поэтому любой исследователь подобного рода «должен быть столь же богат духом», как и весь многообразный в сменяющихся поколениях народ, с которым он себя соотносит. В свою очередь, такой изыскатель, образно говоря, получает от Розанова звание «высшего счастья для народа»³⁴⁷. И снова видим указание на «единство во множестве».

Для Розанова, безусловно, «дух народа» не должен быть «вещью в себе», так как его онтологические характеристики крайне важны для народа в качестве определяющей модели поведения нации. Он пишет, что «живость представления и ощущения» Бога «будет увеличиваться всякий раз, когда в духе будет нечто такое, что могло бы направить течение *идей* к *единству*, к правде и к силе»³⁴⁸. Интересно, что мы видим: критерием оценки последней является, по Розанову, все-таки стремление к высшему идеалу – к Богу, роль которого, к слову, иногда ощущалась мыслителем крайне субъективно.

В этой связи крайне важны размышления философа о русском народе. Если, к примеру, о римлянах он пишет, что «пульс и дыхание» римской истории – «покорить и связать»³⁴⁹, то о нашем народе пишет: «Русские, этот *народ-мир*, не выносит ни жизни, ни движения *в одиночку*, в одиночку он глохнет и гибнет, а деревней, селом привьется крепко ко всякой земле, во всякую почву пустит корень, и с этого корня не сорвут его политические невзгоды»³⁵⁰.

Розанов последователен, он указывает сущностную причину такого единства народов России, в какой-то степени аскриптивную. По его мнению, уже

³⁴⁵ Розанов В.В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 80.

³⁴⁶ Розанов В.В. Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996. С. 603.

³⁴⁷ Там же. С. 606.

³⁴⁸ Там же. С. 593.

³⁴⁹ Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 28: Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.; СПб., 2009. С. 441.

³⁵⁰ Там же. С. 543.

по самой «обрядности христианства» видно, что «вся бездна цивилизующих элементов», «вся жизнь человеческая от рождения и до могилы здесь обдумана, включена, объята несравненным художеством и глубиной мысли», поэтому «нам остается только приходить и почерпать» этот «вечный элемент цивилизации»³⁵¹.

По Розанову, именно *жизнь* «рядышком, в теплоте и тесноте, помогая друг другу, друг о друге заботясь» как «естественная и необходимая социализация» в общине, есть то «единство во множестве», которое существует согласованно, и есть та «святыня», разрушение которой приведет к тому, что «все погибнут»³⁵². Разрушение это может случиться в случае, когда личность начинает путать социализацию и социализм. Да, как и в случае с семьей, здесь Розанов тоже позиционирует это как проблему, так как социализм не есть соборность, он, напротив, разрушителен «как раковая опухоль», он – «мечта о счастье, а не работа для счастья», которая «тащит несчастных на виселицу», а её адепты в этот момент «убеждены, что она принесла им счастье»³⁵³.

Как мы видим, немаловажную роль в обеспечении этого единства Розанов видел в Церкви. Например, в том, что Церковь принимает всех и «учит всех», она даже «безграмотному дала способ молитвы» как утешение, поэтому «как за это не целовать руку у Церкви», «осанна Церкви»³⁵⁴. Выразителем этой роли Церкви является духовенство, которое, согласно мнению философа, подобно отцам естественным, бывает и «дурное». Но это, как и в случае с первыми, не должно быть поводом для презрения, так как в целом «без духовенства – погиб народ», ведь оно «блюдет его душу»; и, «осуждая духовенство» мы «гибнем сами», «развращаем детей и губим их душу и будущность»³⁵⁵.

³⁵¹ Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 28: Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.; СПб., 2009.. С. 541–542.

³⁵² Розанов В. В. Мимолетное // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 466.

³⁵³ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М.: Правда, 1990. С. 558.

³⁵⁴ Там же. С. 556.

³⁵⁵ Там же. С. 567.

Из приведенных выше рассуждений мыслителя мы можем сделать вывод, что применительно к России он отождествляет народ светский и церковный. Подтверждение этому мы можем видеть и тогда, когда мыслитель соглашается со словами Л.Н. Толстого из диалога с ним, что «вся душа русского человека сделана ему его Церковью»³⁵⁶. Это важно обозначить, так как в этом случае Розановым объединяются и ценности этих двух ипостасей народа. Соответственно, скажем так, *превалирующая* в народе церковная ценность соборного жития была не только абстрактной пищей для ума, но и вполне конкретной скрепой на бытовом уровне, позволявшей, до определенной поры, сдерживать всякую девиантность гражданскую, транслируя религиозную систему ценностей в светское общество.

Последнее, в свою очередь, было бы более эффективным, если бы Церкви периодически не заламывали руки известными реформами. Конечно, в этом есть определенная проблема, ведь «с тех пор, как у Церкви возникли «дела» и «делопроизводства», вообще механизм и механика, она приняла в себя *неволью* все недостатки механического существования». Но это, по Розанову, скорее «вообще печаль истории, прогресса и усложнения культуры, а *не принцип учреждения*»³⁵⁷.

Очевидно, что речь ведется о синодальной реформе, столь болезненно прошедшей для русского Православия. В этом вопросе Розанов также проявляет себя как знаток подлинной соборности, так как пишет, что Синод как «бюрократический способ существования», имея в составе своем «обилие чиновников» и «бумаг «за номером», не отвечал «духу и задачам основания Христом Его Церкви»³⁵⁸. Тогда как «Церковь – это «все мы»; Церковь – «я со всеми». И мы все с Богом»³⁵⁹. Именно поэтому, как отмечает мыслитель, существование Церкви в тот конкретно-исторический период было «не приходско́ и, следовательно, не соборно»³⁶⁰.

³⁵⁶ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 370.

³⁵⁷ Там же. С. 351.

³⁵⁸ Там же. С. 366.

³⁵⁹ Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 573.

³⁶⁰ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 367.

Между тем, мыслитель отмечает, что истинным лицом Церкви были соборы как «собрания верующих»³⁶¹, как инструмент исторической верификации Христовой истины, несмотря на то, что «говорившие на них не все имели равную силу, но одни – больше, другие – меньше»³⁶². Здесь мы видим у Розанова прямое указание на такие элементы практической реализации «единства во множестве», как «иерархичность» и «совет», так как люди, априори различающиеся национально, интеллектуально, по чину и статусу и так далее, приходили к единому мнению «найтием Св. Духа». Так образовалось «одно из лучших церковных украшений – учение о так называемом предании»³⁶³. Еще одним аргументом соборности Церкви для Розанова, как мы уже говорили выше, служит Никео-Цареградский Символ веры, который имеет «уже в себе мысль о постоянном внутреннем *совете* Церкви как способе её существования и жизни»³⁶⁴. Обращает внимание Розанов и на соборный принцип взаимоотношения Поместных церквей, отмечая, что «всякий шаг вперед Русской Церкви грозил бы нарушением целостности и единства Православия», но всякое «слово движения приходит из вселенскости»³⁶⁵.

Кроме этого, Василий Васильевич пишет о некоем космическом значении Церкви: «Мир – Церковь». В связи с этим философ писал: «Будем *всё* любить. Помолимся и будем *всё* любить»³⁶⁶. В этом «всё» заключен для него мир.

Итак, выше мы проанализировали обозначенную нами у Розанова соборную категорию «личность-народ» и увидели, что применительно к истории России мы можем оперировать категорией «личность-народ церковный», где «я всем

³⁶¹ В этом утверждении Розанов, подобно, некогда, Хомякову, опирается на известное послание Восточных Патриархов, а точнее, на конкретное их выражение: «У нас ни Патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною с согласною с верою отцев его, как то испытали многие из пап и латинствующих Патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях...» (См.: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233).

³⁶² Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 363.

³⁶³ Там же. С. 363.

³⁶⁴ Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5: Около церковных стен. М., 1995. С. 366.

³⁶⁵ Там же. С. 367.

³⁶⁶ Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 83.

принадлежу и все принадлежат мне»³⁶⁷. Теперь рассмотрим розановское соборное соотношение «народ-народы» как проявление принципа «единства во множестве».

Как отмечалось выше, по Розанову, у каждого народа есть свой «народный дух», его онтологическая характеристика, осмысление которой дает ключ к пониманию исторических событий и процессов, явленных этим народом.

Мыслитель справедливо замечает, что «жизнь всего человечества представляется нам как организованное целое» только потому, что есть отдельные народы и их цивилизации, которым «нет аналогий», которые не продолжают «труд один другого», но у каждого из которых есть своя «великая миссия». Иными словами, что единство мировой истории цивилизаций обеспечивается – в совокупности – уникальностью её составных частей – народов, которые подобно линиям, имеют «свой особый уклон и особое назначение»³⁶⁸. Интересно, что по мнению философа, такая атомизация интересов и миссий продолжается и внутри каждой отдельной народности, составляющей «лик человечества». Таким образом, в рамках обозначенной нами розановской историософской категории «народ-народы» мы так же видим у философа достаточно отчетливое указание на «единство во множестве», но уже в масштабах мировой истории.

Подводя итог всему параграфу, мы отметим, что, не смотря на множество рассматриваемых тем и некоторую антиномичность взглядов В.В. Розанова в целом и по отношению к Русской Православной Церкви в частности, и в экклезиологическом, и во всех других выделенных нами у него категориях – «личность-семья», «личность-народ», «народ-народы» – мыслитель, в той или иной степени, проявляет свои соборные интуиции, выраженные, прежде всего, в соотношении «единства во множестве». Последнее было обозначено еще родоначальником славянофильства А.С. Хомяковым, и этот тезис Розанов, как

³⁶⁷ Там же. С. 578.

³⁶⁸ *Розанов В. В.* Старое и новое // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 7: Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 203.

отмечает профессор Шапошников, «в целом принимает», осознавая его, в частности, в экклезиологии «как часть собственной жизни, протекающей совместно с другими верующими»³⁶⁹.

2.3 Влияние учения о соборности на религиозно-философские взгляды П.А. Флоренского

Священник Павел Александрович Флоренский – еще один выдающийся отечественный философ и богослов середины XX века, чье богословско-философское творчество заслуживает внимания в рамках нашего исследования категории соборности, понимаемой как «единство во множестве». Тема соборности рассматривается нами в религиозно-философском творчестве Флоренского³⁷⁰ как представителя философии «всеединства», главным идеологом которой был В.С. Соловьев.

Мы намеренно не рассматриваем философию «всеединства» В.С. Соловьева, так как это выходит за рамки нашей проблематики. В целом его концепция «положительного всеединства» как некоей антиномии «отрицательного единства», исключающего всякую «множественность», близка соборной феноменологии Хомякова. Однако сам Соловьев – в итоге – несправедливо, на наш взгляд, поставил трагедию разделения церквей в 1054 году в вину именно восточному христианству и в лице Русской Православной Церкви призывал его «загладить грех церковного разделения» и «воздать должное власти

³⁶⁹ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 162.

³⁷⁰ См. : Лебедев, И.А. Учение П. А. Флоренского о Софии как отражение его соборных интуиций / И. А. Лебедев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии 2020. Том 21, вып. 1. С. 105–111.

первосвященнической»³⁷¹, то есть папы. Данные слова были сказаны Соловьевым в приветственном письме епископу Штроссмайеру по случаю Римско-Католического праздника – Дня непорочного зачатия Пресвятой Девы в 1885 году. Так же в данной эпистоле Штроссмайеру, его «сын и покорный слуга» Соловьев пишет о «радости при мысли, что имеет такого руководителя», которого, к слову, другой отечественный мыслитель и идейный визави Соловьева – Ю.Н. Говоруха-Отрок – именует «главным агентом по окатоличиванию славянского мира»³⁷².

Как мы видим, Соловьев сам отдал предпочтение «отрицательному единству» исключительной власти авторитета римского первосвященника, подменяющего, по справедливому замечанию Хомякова, подлинную соборность, о чем мы уже говорили в первом параграфе данной главы. Подобные заявления Владимира Сергеевича, несмотря на значимый вклад его идей в развитие существенных аспектов идеи «единства во множестве», дают нам право не останавливаться подробно на рассмотрении его философии «всеединства» в рамках исследования генезиса соборности как «единства во множестве» в восточно-христианской традиции, которую сам Соловьев, на наш взгляд, недооценил.

Несомненно то, что становление П.А. Флоренского как богослова и философа происходило не только под влиянием идей В.С. Соловьева, но и идей славянофильства, в том числе и их установок о соборности. Со славянофилами, в лице прежде всего, А.С. Хомякова, у мыслителя были созвучные позиции по отношению к инославию, по отношению к роли и месту Православия в становлении национального самосознания русского народа. Как отмечает профессор Л.Е. Шапошников, «учение А.С. Хомякова и его сторонников о

³⁷¹ Соловьев В.С. Епископу Штроссмайеру // В. С. Соловьев. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 434.

³⁷² Говоруха-Отрок Ю.Н. Владимир Соловьев и папа [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir_solovev_i_papa/.html (дата обращения: 19.01.2017)

соборности как «единстве во множестве» нашло во Флоренском реальное воплощение, идеальные черты в его образе стали наглядно-конкретными»³⁷³.

Известно, что главному идеологу славянофильства Флоренский посвятил обширную статью «Около Хомякова»³⁷⁴. Заглавие данной статьи может навести читателя на мысль о том, что философ и богослов в некоторой степени благоговеет перед гением Алексея Степановича, находясь «около» его творчества, *не смея* нарушить «благородство его личности и безупречную честность его мысли»³⁷⁵. Однако отношение Флоренского к Хомякову, на наш взгляд, было весьма сложным и не может быть оценено лишь в категориях «за» и «против».

Итак, Флоренский, с одной стороны, в своей вышеназванной статье вовсе не сомневается в уме, талантах, чистоте личности и бескорыстии намерений Хомякова, признавая, что он «весь есть мысль о Церкви»³⁷⁶.

С другой стороны, далее в статье эту самую хомяковскую «мысль о Церкви» он оценивает скорее отрицательно. Один из главных вопросов, который ставит Флоренский в этом своем сочинении, есть «вопрос о церковности самого Хомякова». «Что такое Хомяков? – спрашивает мыслитель. – Учитель Церкви *или* родоначальник утонченного русского социализма? Основал ли он новую школу богословия, наконец, воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его – утонченный рационализм, «гегельянство», система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности?»³⁷⁷. Интересно, что, исходя из дальнейшего содержания статьи Флоренского, мы можем сделать вывод, что предыдущие его вопросы были, скорее, риторическими, что сам он придерживался второй части ответов на них.

Данная статья Флоренского, по мнению другого отечественного философа Н.А. Бердяева, явилась «настоящим скандалом в православном славянофильском

³⁷³ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 213.

³⁷⁴ См.: Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 278–336.

³⁷⁵ Там же. С. 279.

³⁷⁶ Там же. С. 286–287.

³⁷⁷ Там же. С. 289.

лагере», так как в ней автор – «учитель Церкви *неославянофилов*, глава и вдохновитель московского кружка возродителей Православия совершил акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов – Хомякова»³⁷⁸. Более того, Флоренский в своей статье не только отрекся от Хомякова, но и, обвинив последнего в «немецком имманентизме»³⁷⁹, признал его идеи опасными по своим последствиям для Православной Церкви.

Интересно, что многие соратники и друзья Флоренского, в отличие от него самого, относились к религиозно-философскому наследию Хомякова более положительно. Так, С.И. Фудель в свое время писал, что выход статьи Флоренского «Около Хомякова» «вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М.А. Новоселов (бывший «толстовец», впоследствии богослов, епископ и священномученик, инициатор религиозно-философского общества – московского «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви», куда, к слову сказать, входил и сам Флоренский. – Л.И.) сейчас же поехал к нему в Посад и чуть ли не всю ночь с ним спорил и доказывал ему его «римско-магический уклон». «И вот, – говорил Новоселов, – в конце концов, о.Павел поник головой и согласился с ним и при этом сказал: «Я больше не буду заниматься богословием»³⁸⁰. Этот факт, приведенный Фуделем, еще раз нам доказывает противоречивость в отношении Флоренского к религиозно-философскому наследию А.С. Хомякова.

Таким образом, подводя некий итог размышлениям о влиянии славянофильства, как одного из идейных источников религиозно-философского творчества Флоренского, мы видим, что Павел Александрович, с одной стороны, старался подчеркивать свою органическую связь с А.С. Хомяковым и его единомышленниками, отмечая, к примеру, что идеи другого своего фундаментального труда – «Столпа и утверждения Истины» – несут в себе

³⁷⁸ Бердяев Н.А. Хомяков и свящ. Флоренский // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 567.

³⁷⁹ Павел Флоренский, священник. Около Хомякова (критические заметки) // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 294–297.

³⁸⁰ Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 106.

«значительное *сродство* с теоретическими идеями славянофильства»³⁸¹; с другой – анализируя богословие Хомякова, он абсолютно, на наш взгляд, несправедливо иногда видел в нём лишь замаскированного социалиста и протестанта, обнаружив в богословском творчестве последнего греховное «самоутверждение человеческого «Я». С последним утверждением Флоренского мы не можем согласиться.

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

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

Учение о Софии Флоренского содержится, в основном, в его уже упоминавшемся выше труде «Столп и утверждение Истины». Эта книга, написанная на основе магистерской диссертацией мыслителя, по мнению известного исследователя русской религиозной философии В.В. Зеньковского, привлекла к себе внимание широкого круга образованных людей «богатством содержания, смелым исповеданием некоторых идей», одновременно «возбуждавших интерес и сомнение в их ортодоксальности». И все это при явной, как отмечает Зеньковский, «претенциозности автора, излагавшего *свои* идеи не от имени своего, а как выражение церковной незыблемой истины»³⁸².

³⁸¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 608.

³⁸² Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 823.

Также общеизвестно, что учение о Софии не было плодом самостоятельной богословско-философских исканий Флоренского, в этом вопросе он был лишь наследником философии «всеединства» и софиологии В.С. Соловьева. Однако, сам Флоренский находит недостатки, «неясности» в учении Соловьева о Софии, приписывая ему приверженность «рационалистической традиции», и в итоге, признается, что берет определения Владимира Сергеевича «лишь формально, вовсе не вкладывая в него Соловьевского истолкования», доказательством чему, в свою очередь, служит «наше (Флоренского. – *Л.И.*) сочинение, стоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева»³⁸³. И здесь мы не можем не согласиться с профессором Шапошниковым, который, сравнивая софиологии Соловьева и Флоренского, справедливо пишет, что последний ясно осознаёт, что соловьевская софиология «резко пантеистична», что само по себе противоречит православной доктрине. Но сама идея «божественной премудрости» для него «не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего»³⁸⁴.

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

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

³⁸³ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 612.

³⁸⁴ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 224.

мира по направлению к Богу»; в-третьих, «София» осознается Флоренским «как движение около Бога»³⁸⁵.

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

Как мы говорили ранее, Троическое бытие есть идеал соборности. Об этом же говорит и Флоренский, упоминая что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях», где «число «три» – имманентно Истине, внутренне неотделимо от нее», потому что «*только* в единстве Трех каждая ипостась получает абсолютное утверждение, устанавливающее её как таковую», а «вне Трех нет ни одной, нет Субъекта Истины»³⁸⁶. Далее мыслитель проводит интересную мысль, что «ипостасей может быть и больше трех, – через принятие новых ипостасей в недра Троической жизни», но на них не держится «Субъект Истины», поэтому «их нельзя называть ипостасями в собственном смысле». Но они нужны для того, чтобы, как ни странно, «внести прядок»³⁸⁷. Вот что Флоренский пишет: «В абсолютном единстве Трех нет «порядка», нет последовательности. В трех ипостасях каждая – непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредованно третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство. Но всякая *четвертая* ипостась вносит в отношение к себе первых трех тот или иной порядок и, значит, собою ставит ипостаси в неодинаковую деятельность по отношению к себе, как ипостаси четвертой»³⁸⁸. Таким образом, мы видим, что философ и богослов вопреки православной триадологии смело приписывает Троичному бытию странную обусловленность «четвертой ипостасью», которую он впоследствии назовет «Софией», «Премудростью Божией». С такой триадологией Флоренского мы не можем согласиться, однако

³⁸⁵ Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 314–315.

³⁸⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 49–50.

³⁸⁷ Там же. С. 50.

³⁸⁸ Там же.

данные рассуждения нам интересны, прежде всего, с точки зрения его соборных интуиций.

Итак, из приведенных выше рассуждений Павла Александровича мы можем сделать вывод, что, во-первых, Троица – Истина; а во-вторых, Троица несет в себе потенциальную возможность интерполировать в себя «четвертую ипостась». И здесь мы должны вспомнить об уже упоминаемых выше первом и втором аспектах деятельности Софии, а именно: её движении «от Бога» и «от мира по направлению к Богу». Это важно, поскольку Флоренский пишет, что с помощью Софии «тварь входит в общение» с соборным единством Троицы, аутентичной, по Флоренскому, «Истине». Способ этого вхождения в соборный образ Святой Троицы есть, по мнению Флоренского, дедуктивное *сообщение* Софией *творению* в её бесконечном движении «от Бога» и «к Богу» онтологически присущего Троице «множественного единства и единичной множественности, как троичность»³⁸⁹.

Иными словами, у Флоренского главная функция Софии, на наш взгляд, заключается в привнесении онтологических характеристик Троического соборного бытия в жизнь творения, особенно, личности и человеческого общества. И в этих богословско-философских рассуждениях содержатся своеобразно понятые, самостоятельно осмысленные соборные интуиции Флоренского. Он, как известно, был идеалистом, платоником, не постеснявшимся даже с стенах Московской Духовной Академии во время прочтения лекции на тему «Общечеловеческие корни идеализма» назвать Платона «истинным основателем Академии», её «вдохновителем» и «ректором»³⁹⁰. Поэтому не случайно свои идеалистические воззрения он распространяет и на софиологию, когда, с одной стороны, наделяет Софию, функцией посредника между идеальным и материальным; с другой стороны, позиционирует её как результат истинной гносеологии личности, то есть основой познания индивидом

³⁸⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 594.

³⁹⁰ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. С. 145.

внутрибожественной жизни с целью перенесения её идеального образа соборности в систему общечеловеческих ценностей. Кроме платоновского идеализма, в приведенных выше рассуждениях Флоренского можно увидеть элементы древнего учения III века – антитринитариев-динамистов, отвергнутого христианством как еретического. Сам же Флоренский постоянно пытался оправдаться от подобных обвинений.

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

Говоря о государственном и общественном устройстве и развитии, Флоренский пишет, что государство «живо богатством индивидуальных, групповых, массовых проявлений», а «мудрость государственного управления – не в истреблении тех *или* других данностей и своеобразия», а в «реализация каждого из них», в умелом направлении их «к задачам, неактуальным *индивидуальному* интересу»³⁹¹. Можно согласиться с философом, что «бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство»³⁹²: очевидно, первый – как враг множества, второй – как враг единства, совокупности. Поэтому он пишет о преимуществах многонационального государства, отмечая, что «всякий район должен творить свои ценности, нужные всему государству», а процесс нивелирования этих возможностей «приведет к лишению великого государства смысла его существования», потому что «когда нет великого, оно становится лишь большим»³⁹³.

Рассуждая ещё в своих сочинениях об идеальном устройстве общества и государства, Флоренский приходит к объективному выводу, что самым предпочтительным устройством общества является «феоократический строй», то есть Богоправление при свободном подчинении Богу как «правде» каждого члена

³⁹¹ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 647–648.

³⁹² Там же. С. 647.

³⁹³ Там же. С. 652–653.

общества. Теократия, являясь «принципом иерархического строя общества», организует «подлинное единство, ничем *не стесняя* свободы элементов, их деятельности», поэтому «общая черта иерархического строя – внутренняя стройность, многообразность в единстве»³⁹⁴. И это есть «должная деятельность»³⁹⁵ теократического строя. Противоположным последнему строем по своим внешним и внутренним характеристикам является анархия, главные черты которой «внутренняя нестройность, *однообразность в дробности*, гармония эгоизмов», а средством единства такого анархичного общества является «*стесненность*», что, в свою очередь, ведет к «обезумению каждого члена общества, разложение индивидуальной жизни» и – в итоге – «коллективное помешательство, самоуничтожение»³⁹⁶.

Демократический принцип устройства общества так же уступает теократическому, так как «политическая свобода масс есть опасный обман и самообман масс», потому что «политика есть *специальность*, столь же недоступная массам, как и медицина или математика, и потому столь же опасная в руках невежд, как яд или взрывчатое вещество». Следовательно, демократический принцип вреден, так как «не дает удовлетворения никому *в частности*, вместе с тем расслабляет *целое*»³⁹⁷.

В приведенных выше рассуждениях мы видим проявление соборной диалектики Флоренского, когда он видит идеалом устройства человеческого общества не «однообразность в дробности», а «многообразность в единстве», то есть, перефразируя применительно к нашей терминологии, «единство по множестве». Другое дело, что Флоренский приходит к такому выводу: обозначенный им теократический идеал общественной жизни исторически в полной мере неосуществим по причине «любви ко злу, присущей человеку», он станет возможен лишь в результате эсхатологического «преобразования

³⁹⁴ Флоренский П. А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 197–198.

³⁹⁵ Там же. С. 196.

³⁹⁶ Там же. С. 198–199.

³⁹⁷ Флоренский П. А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 648–649.

человеческой природы»³⁹⁸. Но уже тот факт, что мыслитель отдает предпочтение «многообразию в единстве» и вообще рассуждает об этом, подтверждает влияние на него славянофильской диалектики соборности.

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

В первую очередь обозначим тот факт, что для мыслителя «личность», «Я» сама по себе тоже соборна, так как *частные* волеизъявления каждой личности «органически объединяются в *целостности* самого лица» и это «не суть простое неупорядоченное, необъединенное, некоординированное множество, а суть именно энергии одного лица, суть едино в лице и в них, в этих *многовидных* энергиях познается единая духовная мощь *лица*»³⁹⁹.

Что касается межличностных и общественных отношений, то здесь Флоренский вполне в духе евангельском полагает в основу этих отношений взаимную любовь, основанную на духовно-нравственных началах, «перерождение» которых в отрицательную сторону, в свою очередь, чревато лишь «речами о любви»⁴⁰⁰.

В этом вопросе Флоренский полемизирует с Кантом, «хитроумным философом», «до мозга костей протестантом»⁴⁰¹, главной проблемой которого, как и всего протестантизма в целом, мыслитель считал «отсутствие иерархии в духовной жизни»⁴⁰². Поэтому для Канта «единственная осмысленная реальность – *сам он*». Отсюда и кантовское «поставление себя в безусловный центр мироздания», что, в свою очередь, «заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей *вне* его». А итоге получаются «два царства: царство субъективных мыслей и царство вне-истинных объективностей»⁴⁰³. Вот такие подобные кантовским размышления о субъект-объектных взаимоотношениях, где объектом может выступать либо другая личность, либо

³⁹⁸ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 204.

³⁹⁹ Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1998. Т. 3, ч. 2. С. 23.

⁴⁰⁰ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 87.

⁴⁰¹ Там же. С. 123.

⁴⁰² Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. С. 198.

⁴⁰³ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 123.

сообщество, Флоренский категорически не приемлет. Для него главное в этом вопросе, как мы уже говорили выше, любовь, которая выступает основой соборности как «единства во множестве».

Итак, даже приведенного выше краткого анализа соборных идей Флоренского будет, на наш взгляд, достаточно, чтобы убедиться в том, что соборные интуиции были присущи религиозно-философскому творчеству отца Павла Флоренского. Безусловно, эти интуиции были основаны в том числе и на учении А.С. Хомякова о соборности, но были осмыслены самостоятельно, оригинально. Здесь мы согласимся с В.В. Зеньковским, который, давая оценку наследию Флоренского, пишет, что его характерная черта состоит, с одной стороны, в желании сберечь «всецелую верность традиции Церкви», а с другой – высказать «свои новые идеи». Как следствие, мыслителю недостаточно «уважения, вдумчивого внимания и смиренномудренной верности церковному богатству, – он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые»⁴⁰⁴.

Конечно, многообразие подходов Флоренского к соборной проблематике приведенными выше темами не исчерпывается. Но нам важно было убедиться в его стремлении богословствовать в духе соборности, то есть стать сопричастным отечественной духовной традиции, основанной преимущественно на Православии.

2.4 Подходы к пониманию соборности Н. А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев – еще один из выдающихся и самобытных философов России первой половины XX века. В вопросе исследования

⁴⁰⁴ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 827.

соборности как «единства во множестве» наш выбор был сделан в пользу данного мыслителя как представителя экзистенциальной философии, априори оперирующей понятиями единичного и общего.

Кроме этого, анализ наследия данного представителя русской религиозной философии показывает, что, как и в случае с В.В. Розановым и П.А. Флоренским, развитие его взглядов проходило в том числе под влиянием идей славянофильства. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что мыслитель посвятил целую монографию главному идеологу славянофильства – Хомякову. В этой работе Бердяев пишет, в частности, что славянофильство «есть первая попытка нашего самосознания, первая самостоятельная у нас идеология», «наивная старомодность» которого «не умаляет их значения и для новых времен»⁴⁰⁵. Оно – плод коллективной деятельности ряда мыслителей, именно поэтому в нем проявилась «соборность сознания и соборность творчества»⁴⁰⁶. А самого Хомякова Бердяев называет «не только величайшим богословом славянофильской школы», но и «одним из величайших богословов православного Востока»⁴⁰⁷, чьи «определения и формулы поистине вселенские»⁴⁰⁸.

Вполне очевидно, что приведенные выше характеристики в адрес Хомякова и славянофильства, вышедшие из под пера такого самостоятельного⁴⁰⁹ философа, как Н.А. Бердяев, весьма показательны. В частности, логично предположить, что славянофильство и его учение о соборности как о «единстве во множестве» оказались чрезвычайно важны для творчества философа. Идеи соборности Хомякова, безусловно, затронули становление Бердяева как философа, однако это не означает, что он их просто заимствовал. Очень часто соборные интуиции Бердяева с трудом коррелируют с хомяковскими. Но в итоге учение о соборности как о «единстве во множестве», на наш взгляд, стало важным элементом его

⁴⁰⁵ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 37.

⁴⁰⁶ Там же. С. 50.

⁴⁰⁷ Там же.

⁴⁰⁸ Там же. С. 93.

⁴⁰⁹ К примеру, В.В. Зеньковский пишет, что «потребность положить на все печать своей индивидуальности была слишком сильна в Бердяеве» (См.: *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 719).

философствования, позволившим ему создать свое учение, в котором оригинальным образом личное, индивидуальное сочетается с общим.

Следует оговориться, что мы не преследуем цели исследовать целостно творчество мыслителя, чтобы во всех его трудах выделить мысли, так или иначе связанные с его соборными интуициями. Для нас важно показать, что тема соборности в творчестве мыслителя занимала одно из важных мест, влияла на развитие его оригинальных религиозно-философских взглядов.

Как мы говорили, Н.А. Бердяев принадлежал к экзистенциальному направлению философской мысли, утверждающему приоритет личности, как говорил сам мыслитель, «пафос личности» над обществом и государством. Определенно можно констатировать, что Бердяев не только размышлял на эту тему, но это была его доминантная установка, повлиявшая на все его творчество. Согласимся здесь с В.В. Зеньковским, который объясняя этот феномен Николая Александровича пишет, что бердяевское философствование в духе «невозможности выйти за пределы самого себя» есть «не диалектика идей, а диалектика «экзистенциальная», очень субъективная»⁴¹⁰, но это – путь его духовного развития, становления как философа .

Показателен тот факт, что такое личное ко всему отношение Бердяева, безусловно, повлияло и на осмысление им славянофильского учения соборности. Мы увидим, что бердяевские соборные интуиции не всегда положительны с точки зрения самого учения о соборности, сформулированного Хомяковым, но, тем не менее, это есть соборные интуиции, осмысленные оригинально.

Итак, перейдем непосредственно к рассмотрению соборных интуиций философа, которые проявляются, в той или иной степени, во всем его творчестве, однако, основная, на наш взгляд, тема, в которой Бердяев выразил эти воззрения, – это вопрос о взаимоотношении личности и любого сообщества людей, с которым она взаимодействует, например, семья, профессиональный коллектив, государство и даже Церковь. Можно даже сказать, что проблема границ персональной свободы личности для мыслителя является основополагающей. С его точки зрения даже

⁴¹⁰ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

«Богу нужны сыны, свободные и творящие, любящие и дерзновенные, а не вечно трепещущие покорные рабы»⁴¹¹. В силу этого мыслитель как бы абстрагируется от реальных социальных институтов, соглашаясь «признать себя лишь гражданином царства свободы»⁴¹². А все потому, что «нация, государство, семья, *внешняя* церковность, социальный коллектив, космос» – все это представляется мыслителю «вторичным, даже призрачным и злым по сравнению с неповторимой индивидуальной судьбой человеческой личности»⁴¹³.

Исходя из приведенного выше, можно сделать неверный вывод о том, что ни о каком осмыслении соборности в его творчестве не может быть и речи, так как бесспорно то, что в трихотомии личность-общество-государство мыслитель отдает первенство интересам личности⁴¹⁴. Однако сам Бердяев поясняет подлинный смысл своих умозаключений, когда пишет, что заботился не об обособленности своего «я» – его «замыканию в себе», но напротив, «к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению *со всем*»⁴¹⁵. Хотя и здесь Бердяев проявляет своеобразие рассуждений, говоря, что может «подчиниться и слиться лишь с той природой и тем обществом, которые войдут в мой микрокосм или в меня, как в микрокосм»⁴¹⁶. Не признавая никакой внешней себе природы и необходимости как имеющих «примат над личностью» Бердяев ставит вопрос принципиально: нет «иерархическому чувству» со всеми его «мундирами, орденами, чинами», потому что «гении, пророки и святые, сам Мессия не были чинами»⁴¹⁷. В этом своеобразие бердяевского понимания учения Хомякова о соборности. Он, кажется, отрицает всякую, государственную или церковную, обусловленность личности, потенциально способную хоть как-то повлиять на другого индивида, нарушив его свободу. Игнорирует Бердяев даже, например, одно из онтологических оснований

⁴¹¹ Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 38.

⁴¹² Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 321.

⁴¹³ Там же. С. 321–322.

²⁸⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 213–214.

⁴¹⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 322.

⁴¹⁶ Там же.

⁴¹⁷ Там же. С. 323.

Церкви – её иерархичность. С подобными высказываниями Бердяева трудно согласиться, хотя бы потому, что и Христос, о котором он упоминает, судя по Евангелию, был как раз «чином» в глазах своих учеников и последователей, если, *например*, говорил: «Я – лоза, а вы – ветви... Ибо без меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5).

Здесь мы сталкиваемся с характерным для Бердяева трансцендентальным идеализмом, утопичность которого сам он осознает и объясняет довольно просто: «Я остаюсь мечтателем, каким был в юности, и врагом действительности»⁴¹⁸. Тем не менее, перед нами, конечно, рассуждения Бердяева о соотношении «единства» и «множества», рассуждения оригинальные, с явным креном в сторону «множества», то есть, персонализма, личной свободы человека.

Мы употребили термин «персонализм» не случайно, так как этот термин более всего подходит к описанию бердяевского примата личности. Мы видим, что Николай Александрович в работах всё же разделяет персонализм и индивидуализм, отождествляя последний и эгоизмом. Он пишет, например, что недопустимо превращение другого человека «в орудие саморазвития», когда стоящий рядом или идущий вместе, превращаясь в средство достижения цели, обесценивается, так как «в этом есть что-то совершенно антиперсоналистическое», это свойственно «буржуа», «потребителю»; хотя иногда это есть результат «развития, обогащения личности»⁴¹⁹, когда человек в результате интеллектуального или иного роста естественным образом переключает внимание, сосредотачивается на другом, более возвышенном для него объекте (например, личности или интеллекте). Здесь мы сталкиваемся с осмыслением Бердяевым соотношения, которое мы можем обозначить как «соборность-гносеология личности». Действительно, Бердяев замечает, что «личности нет без изменения, но личности нет и без неизменности, верного себе субъекта изменения»⁴²⁰. Это высказывание мыслителя несет в себе безусловный

⁴¹⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 326.

⁴¹⁹ Там же. С. 328–329.

⁴²⁰ Там же. С. 327.

отпечаток его соборных интуиций, так как здесь, на наш взгляд, он говорит о «единстве» – неизменяемом в субъекте, и о «множестве» – некой переменной в личности величине, которая изменяется в результате объект-субъектного взаимоотношения с другими персонами или субъектами (религиозными, культурными и т.д.), и связанным с этим естественным ростом и развитием человека. Указанные рассуждения Бердяева вполне соотносятся с соборными установками А.С. Хомякова, который, напомним, говоря о взаимодействии личности и общества, общины, замечает, что «общине приносится в жертву» лишь «некоторая часть неограниченных прав лица индивидуального», что и для всего общества «не может считаться убытком, ибо вознаграждается с лихвою»⁴²¹, так как придает этому обществу ту многогранность, которая, в свою очередь, снова обеспечивает обогащение личности, персоны. И сам Бердяев признает, что общество – «не выдумка и имеет онтологические корни», поэтому человек как личность и общество неотделимы друг от друга, так как «находятся в живом взаимодействии, принадлежат одному конкретному целому»⁴²².

Интересно, что те же самые отношения Бердяев видит и во взаимоотношении Церкви и индивида. Так В.В. Зеньковский отмечает, что Бердяев «легко вбирал в себя чужие религиозные установки» с искренней убежденностью, что отстаивает «универсальное» христианство, но тем не менее он «впитал в себя многое из Православия, глубоко вжил в его дух»⁴²³. Поэтому в рамках темы нашего исследования для нас представляется интересным, как Бердяев соотносил в своем религиозно-философском творчестве православные идейные установки и ярко выраженную антиномию личности и общества, то самое объект-субъектное взаимодействие, о котором мы говорили выше, то есть, по Бердяеву, взаимодействие свободы и необходимости.

⁴²¹ Хомяков А.С. О сельской общине // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 162–163.

⁴²² Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 39.

⁴²³ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

«Бог есть свобода, и в свободе лишь может он раскрываться»⁴²⁴, – так резюмировал Бердяев религиозно-философское рассуждения А.С. Хомякова и Ф.М. Достоевского. С этой бердяевской дефиницией творчества выдающихся мыслителей мы, конечно, согласимся. Тем более, что далее Николай Александрович вполне в хомяковском духе поясняет, что русская идея христианской свободы, основанная на Православии, отличается от протестантской. Как мы помним, протестантизм строится на отрицании безусловного авторитета папизма, поэтому в католицизме мы видим деспотию *одного* – папы, а в протестантизме – деспотию *каждого* в буквальном смысле слова. В обоих случаях – несвобода, индивидуализм, потому как «авторитарное понимание Церкви есть обратная сторона индивидуализма»⁴²⁵.

Напротив, в православном понимании свобода личности не противопоставлена «церковному авторитету и индивидуализму» именно потому, что для индивидуума, органически связанного с жизнью Церкви, сама Церковь «не может быть внешним авторитетом». И именно здесь, по Бердяеву, преодолевается главная антиномия личности и общества, свободы и необходимости, потому как христиански понимаемая свобода актуализируется в соборном укладе жизни, и даже более – «свобода есть не право, а обязанность христианина». «Бог требует от человека свободы», по этой причине «свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека»⁴²⁶.

Следующую мысль философа мы вынужденно приведем в полном объеме, так как она весьма содержательна и характерна для нашего исследования. «Соборность, – как пишет Николай Александрович, – понятие очень трудное для навыков мысли протестантской и католической, *всегда* склонной к противоположению авторитета и индивидуума. Дух соборности, разлитой в жизни Церкви, и есть, в сущности, единственный *внутренний* авторитет, который,

⁴²⁴ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 25.

⁴²⁵ Там же.

⁴²⁶ Там же.

по учению Хомякова, допускает православное сознание. И сами вселенские соборы, по Хомякову, не обладают внешне обязательным авторитетом. *Выше собора и санкционирует собор, определяя, какой собор подлинно вселенский, – дух соборности, живущий в Церкви и в церковном народе. Соборность невыразима ни в каких рациональных и юридических понятиях, она постигается лишь в приобщении к внутренней жизни Церкви. Соборность и есть религиозный коллективизм, отличный от знакомых Западу категорий авторитарности и индивидуализма. В соборность входят свобода духа и совести, без которой она не существует, и в ней органически живет личность, которая не отрицается, а утверждается принципом соборности»*⁴²⁷.

Приведенные выше мысли Бердяева важны для оценки его трудов в эмиграции западной аудиторией, так как не смотря на весь его религиозный эклектизм, как отмечает все тот же Зеньковский, «для Запада Бердяев был и, вероятно, надолго останется выразителем духа Православия»⁴²⁸. То есть, в приведенной выше цитате мы видим, что Бердяев, по сути, проводит идеи хомяковской экклезиологии, которая, в свою очередь, коррелирует с одной из основных мыслей Послания восточных Патриархов 1848 года⁴²⁹, о котором мы уже упоминали неоднократно.

Именно поэтому, думаем, Бердяев, рассуждая далее о излюбленной для себя теме свободы уже в контексте сотериологии, пишет, что не приемлет «индивидуального спасения душ», так как это «несовместимо с принятием Христа»⁴³⁰. Эти мысли философа вполне в духе соборности. Он утверждает, что конфликт Бога и человека не может быть подлинно разрешен свободой последнего, потерявшего в акте грехопадения дарованную Богом свободу, осмысленную волюнтаризм, как свободу «от», а не свободу «для». Как следствие, «человечество и за ним весь мир поработены злом, попали во власть

⁴²⁷ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 26–27.

⁴²⁸ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 719.

⁴²⁹ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233.

⁴³⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 141.

необходимости»⁴³¹. Эта свобода «должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*» и это, в свою очередь, «не насилие над человеком, а освобождение от рабства зла», так как «в высшем смысле свободна лишь человеческая природа, соединенная с божеской». Такое освобождение творения совершается «мистической диалектикой Троичности»⁴³²: Христос «силой божественной любви возвращает миру и человечеству утраченную во грехе свободу», а Святой Дух, «носитель соборной любви», осуществляет «соборное возвращение творения к Творцу»⁴³³. По мысли Бердяева, такое возвращение человеку свободы посредством «диалектики Троичности» возможно лишь в лоне Церкви, так как, по мнению мыслителя, «личность – тайна одного, брак – тайна двух, церковное общество – тайна трех»⁴³⁴.

Действительно, в рамках православной сотериологии Николай Александрович отрицает индивидуализм как «спасение в одиночку, эгоизм спасения», который почитают даже «некоторые иерархи»⁴³⁵. Напротив, мыслитель утверждает «соборность спасения» в Церкви – «в духовном обществе и через духовное общество с братьями во Христе и со всем творением Божиим», и очевидно, что это вовсе не простое «взаимодействие отдельно спасающихся душ»⁴³⁶, а то «единство во множестве», о котором писал Хомяков.

Бердяев неоднократно справедливо, на наш взгляд, ставил в упрек «профессионалам религии» то, что официальное школьное богословие и традиционная православная доктрина «с трудом» отражают хомяковскую соборность, так как в реальной жизни она очень часто излишне «заменяется авторитетом епископов, Церковью как учреждением или как обществом верующих». Хомяков же «начертал идеальный образ Церкви, её платоновскую идею», где «соборность – *внутреннее* духовное общество, соединенное Христовой любовью, совершенно свободное», и, с сожалением пророчествует Бердяев, лишь

⁴³¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 143.

⁴³² Там же.

⁴³³ Там же. С. 145

⁴³⁴ Там же. С. 146.

⁴³⁵ Бердяев Н. А. Спасение и творчество // Путь. 1926. № 2, янв. С. 39.

⁴³⁶ Там же.

Царство Божие станет, в итоге, «окончательным осуществлением в полноте жизни духа соборности»⁴³⁷.

Как мы увидели выше, религиозно-философские построения Бердяева немислимы без его соборных интуиций. Безусловно, в отличие от рефлексии соборности, явленной всему религиозно-философскому сознанию России и Европы середины XIX века в трудах А.С. Хомякова и славянофилов, бердяевский подход к рассмотрению темы соборности как «единства во множестве» оригинален уже тем, что мыслитель изначально подходил к её рассмотрению как представитель экзистенциальной философии с позиций персонализма, с позиций примата личности, в отличие от Хомякова, который во главу угла ставил общинность. Субъективизм Бердяева, очевидно, не может довольствоваться размышлениями Хомякова о соотношении личного и общего. Он со своих религиозно-философских позиций проводит искус последнего, рассуждая, насколько личности будет комфортно в предложенной славянофилами соборной системе координат, насколько эта система соответствует его индивидуальным переживаниям.

В итоге, как мы увидели, Бердяев, которого многие обвиняли в предвзятости даже по отношению к Православию, увидел разрешение антитезы общего и единичного в устройстве церковной жизни, как мы видели только что. Возможно, именно эти вовремя осознанные категории, не позволили философу окончательно перейти черту религиозного эклектизма. И здесь мы согласимся с профессором Л.Е. Шапошниковым, который пишет, что Бердяев, «не смотря на все сложности и периоды «трагического непонимания», не перешел роковой рубеж, ставящий его вне Православия»⁴³⁸. Это очень важное, на наш взгляд, замечание современного философа, так как учение о соборности как «единства во множестве», в строгом смысле, есть категория экклезиологическая и секулярный подход к её пониманию таит в себе определенную опасность подмены понятий и

⁴³⁷ Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 27.

⁴³⁸ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014. С. 211.

дальнейшего религиозно-философского релятивизма по отношению к данному учению, чего Бердяеву как сохранившему свою «православность», по нашему мнению, в целом избежать удалось.

На этом исследование темы соборности в русской религиозной философии мы закончим, так как целью нашей работы было выявление факта влияния феномена соборности как «единства во множестве» на становление взглядов представителей различных направлений отечественного религиозно-философского творчества, а не изучение творчества максимально возможного списка отечественных мыслителей, на становление которых повлияла тема соборности.

Теперь, подводя итог всей второй главе, мы можем сказать, что осмысление религиозного феномена соборности как «единства во множестве» представляет собой важную веху в становлении отечественной религиозно-философской и теологической мысли как неотъемлемой части русского Православия. А значит, это был своего рода генезис соборности как «единства во множестве» в православной традиции. У истоков разработки соборной диалектики стоял А.С. Хомяков, который сформулировал её основные положения, что важно, вне отрыва от православной веры. Фигура Хомякова и его учение о соборности, как мы увидели, повлияли на становление взглядов представителей различных религиозно-философских систем: представителя «философии жизни» В.В. Розанова, представителя философии «всеединства» священника Павла Флоренского и представителя русской экзистенциальной философии Н.А. Бердяева, которые, в свою очередь, осознали важность соборной проблематики для религиозного, духовно-нравственного мировосприятия русского человека. При этом значительным остается тот факт, что, подойдя к проблеме соборности со своих позиций и усвоив это учение, данные мыслители разработали свои оригинальные религиозно-философские построения, сохраняя при этом связь с православной традицией.

Как следствие, такое внимание, прежде всего светских философов и богословов, к, казалось бы, сугубо церковному учению о соборности, спровоцировало, по мнению автора настоящего исследования, возрождение

интереса к данному феномену среди представителей академической богословской мысли. В итоге в конце XIX – начале XX веков уже в «церковной ограде» заново начался процесс осмысления учения о соборности как «единства во множестве», процесс, который некогда был пущен по ложному пути с началом эпохи Синодального периода русской церковной истории.

Таким образом, начавшееся вновь масштабное осмысление соборных начал Православия уже в начале XX века привело к конкретным действиям по реализации соборных принципов в жизни русского Православия, что выразилось, например, в созыве Поместного Собора 1917–1918 годов. Однако наиболее ощутимые результаты этот процесс принес в постсоветский период, о чем мы будем говорить подробно в следующей главе исследования.

ГЛАВА 3

РЕАЛИЗАЦИЯ ОСНОВНОГО ПРИНЦИПА СОБОРНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

3.1 Эволюция официальной церковной мысли по отношению к учению о соборности

Реализация рассмотренных нами принципов соборности Русской Православной Церкви как «единства во множестве» в различные моменты истории была процессом неоднозначным. В данной главе, как и во всей работе, мы не будем пытаться выстроить некие идеализированные конструкции, свидетельствующие об идеальном воплощении подлинной соборности как «единства во множестве» в Русской Православной Церкви. Очевидно, что русская Церковь в силу объективных и субъективных причин не всегда должным образом реализовывала свой соборный потенциал, однако отрицательные моменты этого процесса не системны и носят конкретно-исторический характер. Также показателен тот факт, что идеальную характеристику соборности как «единства во множестве» мы увидели вышедшей из-под пера светского ученого, мирянина – А.С. Хомякова, а не из уст какого-либо представителя церковной иерархии или официальной богословской мысли, к слову, долгие годы подверженной влиянию западной схоластики, на что, как мы уже отмечали, справедливо указывал Хомяков.

По мнению автора данной работы, очень часто пробелы в какой-либо практике обусловлены не только влиянием человеческого фактора, но и пробелами в теории. Такая же ситуация сложилась и в плане реализации соборных установок в Русской Православной Церкви, когда преимущественно

схоластически подходили к формированию теоретического православного богословия, чем была обусловлена некая деформация в реализации на практике «живых и действенных» соборных начал. Данная ситуация стала изменяться, как мы уже отмечали, во многом благодаря разработке темы соборности в отечественной религиозной философии. В итоге осмысление соборности в теоретической богословско-философской среде привело и клир, и мирян к осознанию необходимости пересмотра теоретических построений соборности как «единства во множестве» уже в церковной среде. Именно этим обусловлена основная цель данной главы: обозначить имеющуюся *тенденцию* на повышение степени реализации соборных начал в религиозной жизни русского Православия и на уровне церковной иерархии, и на уровне церковного правотворчества, и на уровне жизни мирян.

Следует также оговориться, что мы преследуем цель рассмотреть процесс осмысления соборности только в среде Русской Православной Церкви Московского Патриархата, не беря во внимание другие, кроме обновленчества, связанные с Православием маргинальные течения (старообрядчество, Катакомбную Церковь и т.п.), так как их позиция по вопросу соборности выходит за рамки нашей темы и является предметом отдельного большого исследования.

Итак, идеалистическую характеристику, конструкцию соборности мы увидели в определениях А.С. Хомякова, который, по мысли Н.А. Бердяева, «начертал идеальный образ Церкви, ее платоновскую идею»⁴³⁹. Эту высокую оценку Бердяевым заслуг Хомякова в деле развития учения о Церкви признали в итоге многие представители официального богословия Русской Православной Церкви. Положительные оценки эклезиологических воззрений родоначальника славянофильства в церковной среде были всегда. Но для нас более важным и очевидным является тот факт, что современные представители богословских школ и церковной иерархии единогласно признают, что образованный человек не состоится как богослов без знакомства с эклезиологическими воззрениями

⁴³⁹ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 27.

А.С. Хомякова⁴⁴⁰. Подробное рассмотрение всего спектра мнений относительно вышеуказанного мы приводить не будем, так как это выходит за рамки нашего исследования. Но приведем лишь некоторые наиболее яркие.

Так, например, в июне 1979 года архиепископом (ныне уже покойным митрополитом) Владимиром (Сабоданом) состоялась защита магистерской диссертации «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением», которая была опубликована в Киеве в 1997 году со слегка измененным названием – «Экклезиология в отечественном богословии», продолжившая традицию изучения киевскими богословами воззрений славянофилов. В данной работе, как и ожидалось, констатируются заслуги славянофильства перед православно-христианской экклезиологией.

Митрополит Владимир, хотя и признает, что восприятие Церкви у Хомякова «несвободно от субъективизма и неточностей»⁴⁴¹, но, тем не менее, констатирует, что эти неточности имеют второстепенный характер. А сам мыслитель, не имевший специального богословского образования, своими работами повлиял на всё дальнейшее богословское творчество, занимая «строго православную позицию в области экклезиологии»⁴⁴². Таково было мнение одного из виднейших современных богословов.

А доктор богословия, профессор Московской духовной академии Алексей Ильич Осипов о славянофилах, в лице, прежде всего, Хомякова, пишет как о мыслителях «глубоких и искренне православных», «ревностных до самопожертвования», специфику богословских воззрений которых можно, по мнению профессора, выразить одним словом – «церковность»⁴⁴³. Во всех их богословских сочинениях, отмечает Алексей Ильич, мы видим «искреннее стремление любую истину веры выразить на основании Священного Предания

⁴⁴⁰ Подробнее см.: *Шапошников Л.Е.* А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н.Новгород, 2004. С. 157–159.

⁴⁴¹ *Владимир (Сабодан), митрополит.* Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997. С. 188.

⁴⁴² Там же. С. 187.

⁴⁴³ *Осипов А.И.* Богословские воззрения славянофилов // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 6. С. 76.

Церкви, её соборного разума», а не по сложившимся схемам школьного богословия, «схоластического в своем существе, западного по духу, строю и часто идеям»⁴⁴⁴. Для Хомякова Церковь есть «поистине «закваска» всего человеческого бытия», «средоточие, узел всех тех факторов, которые определяют человеческую жизнь во всем её объеме», «организм, а не механизм». Далее профессор Осипов делает справедливый, как нам думается, вывод, что ничего необычного по отношению к новозаветному благовестию в мыслях родоначальника славянофильства нет, поэтому «не новую, но древнюю и лишь основательную истину возвещает Хомяков»⁴⁴⁵, формулируя, в частности гносеологическую концепцию, в основе которой – *любовь*, как источник и необходимое условия всякого познания.

Мы, в свою очередь, здесь также согласимся с приведенными выше высказываниями, и особенно, с бердяевской формулой – оценкой богословских заслуг Хомякова в области еkkлезиологии, в которой Николай Александрович затронул классическое соотношение идеальных воззрений и их реализацию на практике.

В качестве иллюстрации работы этого механизма дихотомии «идеальное-реальное» применительно к восточно-христианской еkkлезиологии, приведем еще несколько примеров. Весьма характерными в этом смысле нам показались слова другого известного русского религиозного философа – Л.П. Карсавина, который пишет о некоем отличии «эмпирической актуализации Церкви» от её «сверхэмпирической полноты»⁴⁴⁶. Карсавин отмечает, что «видимая Церковь – только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое» по своей природе. Не смотря на то, что «полнота Церкви дана только в инобытии», тем не менее, в эмпирическом развитии «видимой Церкви» нам следует видеть «становящееся всеединство», которое, в свою очередь, «должно быть *единством*

⁴⁴⁴ Осипов А.И. Богословские воззрения славянофилов // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 6. С. 76.

⁴⁴⁵ Там же. С. 83.

⁴⁴⁶ Карсавин Л.П. Путь Православия. М.; Харьков, 2003. С. 540.

многих *индивидуализаций*»⁴⁴⁷. Во-первых, очевидно, что Лев Платонович рассуждает в духе «единства во множестве», во-вторых, из приведенных слов мыслителя мы можем сделать вывод о том, что между идеальным образом «сверхэмпирической Церкви», её «платоновской идеей» и реальным воплощением, актуализацией последней в истории не всегда можно поставить знак равенства. Причиной этого, как мы уже отмечали, объективно является утвержденный факт онтологической греховности человеческой природы, которая, обладая еще и свободой выбора, не всегда, соответственно, принимает решения, соразмерные Откровению Творца. Да, здесь мы тоже видим указание на тот самый человеческий фактор, на который принято делать поправки во многих сферах нашей жизни. Тем не менее, важная для нас мысль Карсавина заключается в том, что «видимая Церковь» *изменчива* и она стремится к воплощению своего «сверхэмпирического» *неизменчивого идеала* в истории, не смотря на то, что человеческий фактор, присущий исторической Церкви, может подавлять или, напротив, поддерживать это стремление соответствовать идеалу. В том числе и в стремлении к идеальному воплощению в исторической Церкви одного из её онтологических принципов – принципа соборности как «единства во множестве», основанного на идеальном примере Святой Троицы.

Подобные же Карсавину рассуждения, но в несколько иной терминологии мы можем видеть у одного из интересных богословов XX века протоиерея С.П. Рассказовского, в его диссертации, посвященной анализу экклезиологических воззрений профессора Киевской Духовной Академии протоиерея П.Я. Светлова. В своем труде Рассказовский условно выделяет в Церкви *неизменяемую* «онтологическую качественность» или объективную сторону Церкви и *изменчивую* «социологическую структуру»⁴⁴⁸ или субъективную сторону Церкви. Таким образом, мы снова наглядно видим демонстрацию дихотомии «идеальное-реальное». По мнению Рассказовского, изменяемость

⁴⁴⁷ Карсавин Л.П. Путь Православия. М.; Харьков, 2003. С. 540-541.

⁴⁴⁸ Рассказовский С.П. Критическая оценка воззрений проф.-прот. П. Светлова, высказанных им в труде «Где вселенская Церковь» – к вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви (1905 г.): рукопись. Л., 1984. С. 71.

«социологической структуры» или субъективной стороны Церкви обусловлена непосредственным влиянием на внутрицерковные процессы свободной человеческой воли её членов. И именно поэтому «социологическая структура» последней есть ни что иное, как её «потенциальная соборность», которая, тем не менее, «глубоко связана»⁴⁴⁹ с объективной, неизменяемой стороной соборного сознания Церкви, то есть, что важно уже для нашего исследования, с образом Святой Троицы.

Далее мы несколько эпизодически рассмотрим историю Отечества и историю Русской Православной Церкви с целью выявить исторически засвидетельствованные примеры рассмотренных выше механизмов взаимоотношения «платоновской идеи», «сверхэмпирической полноты», «онтологической качественности» Церкви с её «эмпирической актуализацией», «социологической структурой». То есть, все приведенные выше рассуждения Бердяева, Карсавина и Рассказовского о соотношении идеального и реального в экклесиологии мы возьмем за некую основу своих дальнейших оценок соответствия *уровня* практической реализации идеи соборности как «единства во множестве» в различные конкретно-исторические периоды *уровню* этой «платоновской идеи Церкви» Хомякова.

Итак, исследование истории нашего Отечества и истории Русской Православной Церкви показывает, как мы уже отмечали ранее, что рассматриваемые нами соборные принципы пришли на Русь с принятием Православия, которое, в свою очередь, за годы своего «пребывания в российской социокультурной среде» приобрело статус «национального символа»⁴⁵⁰. Тот факт, что цивилизационный выбор равноапостольного князя Владимира Святославича в пользу византийского христианства привнес в разрозненные языческие сообщества идею необходимости единства, признают даже советские

⁴⁴⁹ *Рассказовский С.П.* Критическая оценка воззрений проф.-прот. П. Светлова, высказанных им в труде «Где вселенская Церковь» – к вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви (1905 г.): рукопись. Л., 1984. С. 78.

⁴⁵⁰ *Смирнов, М.Ю.* Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. СПб., 2006. С. 107.

атеистически настроенные авторы. Так, к примеру, советский и российский историк О.М. Рапов пишет, что к моменту принятия Русью христианства «язычество перестало быть той идеологической базой, которая объединяла все восточнославянское население в единое целое»⁴⁵¹, тогда как «христианство – это была уже универсальная религия, практически приемлемая для всего населения страны»⁴⁵². Безусловно, в различные эпохи русской церковной истории соборность как одна из онтологических характеристик Церкви, играла существенную роль в истории Отечества, однако иногда, как и в случае с Вселенским Православием, объективные обстоятельства препятствовали реализации принципов соборности в полной мере.

К таким обстоятельствам можно отнести, прежде всего, изначальную раздробленность Руси, а также правление Петра I, точнее, проведенную им церковную реформу, положившую начало Синодального периода русской церковной истории, и сам этот период. Данные исторические вехи мы не будем рассматривать подробно, так как отчасти мы их уже рассматривали в предыдущей главе, анализируя историософские воззрения А.С. Хомякова. Кроме этого, конечно, особенное место в этом списке рассматриваемых событий занимает советский период и связанные с ним трудности внутрицерковной жизни русского Православия. Далее мы более детально сосредоточим свое внимание на важных для нас аспектах истории Церкви и Отечества, которые сыграли наиболее заметную роль в вопросе практической реализации соборных принципов.

Как мы говорили, подлинная соборность Церкви основана на образе Святой Троицы. Именно этот идеал старались положить в основу внутрицерковных и общественных взаимоотношений Руси⁴⁵³, но особенно очевидным его воплощение стало с эпохи Сергия Радонежского, основателя известной на весь мир Троице-Сергиевой Лавры, которая, по слову священника П.А. Флоренского, есть

⁴⁵¹ Рапов О.М. Русская Церковь в IX – в первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 57.

⁴⁵² Там же. С. 406.

⁴⁵³ Подробнее см.: *Питирим (Нечаев), архиепископ. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства // ЖМП. 1975. № 1. С. 58–76.*

«конспект бытия нашей Родины»⁴⁵⁴, и, посещая которую переживаешь «чувство *истории*, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской *государственности*; здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над *всеми* сторонами русской жизни»⁴⁵⁵.

Эпоха преподобного Сергия – эпоха собирания Руси вокруг Москвы под гнетом Золотой Орды. Эти мысли мы встречали у Хомякова в его историософии. Не случайно церковные историки именуют святого Сергия «игуменом Земли русской». А все тот же Флоренский, называя Лавру «образом России», именует Сергия Радонежского «первообразом её»⁴⁵⁶ (России. – *Л. И.*), её «перво-узлом», к которому ведут все «нити: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука – все эти линии сходятся к Преподобному»⁴⁵⁷. «Единство во множестве», актуализирующееся в образе Святой Троицы, в итоге, становится неким архетипом, легшим в основу формирующейся социальной концепции единства славянских народов, а несколько позже – и других народов, вошедших в состав Руси. Впоследствии, на наш взгляд, этот архетип стал той самой базой, на которой возникла «русская идея», которая столетиями вдохновляла на исследование ученых теологов, богословов и философов различного уровня. О таком значении образа троической жизни для русского человека хорошо сказал Флоренский, который приводит слова жизнеописателя Сергия о том, что он строит Троичный храм, «чтобы постоянным взиранием на него побеждать страх пред ненавистной

⁴⁵⁴ Павел Флоренский, священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 353.

⁴⁵⁵ Там же.

⁴⁵⁶ Там же. С. 354.

⁴⁵⁷ Там же. С. 356

разделенностью мира»⁴⁵⁸; и от себя философ добавляет, что этот храм «есть прототип собирания Руси в духовном единстве, в братской любви»⁴⁵⁹.

Разумеется, мы не будем приводить мысли всех русских религиозных философов относительно их разработок темы триадологии и её практического значения для русской жизни, так как это выходит за рамки нашей работы. Обратимся лишь к словам известного иерарха и богослова второй половины XX века, митрополита Питирима (Нечаева), с которыми мы не можем не согласиться. Он пишет, что о весьма ощутимом влиянии богословских установок Хомякова на становление идей следующих за ним поколений отечественных богословов, возродивших, в свою очередь, «святоотеческий принцип дидактического построения Тринитарной экклезиологии, раскрывающей внутреннюю жизнь Пресвятой Троицы в духовной жизни Церкви»⁴⁶⁰. Отметим еще, что наиболее заметный подъем и изучение эта проблематика вновь получила в конце XIX – XX веке⁴⁶¹, что, в свою очередь, было вызвано, на наш взгляд, поиском путей выхода из вновь и вновь возникающих социальных кризисов, немалую роль в порождении которых сыграл, наш взгляд, длительный Синодальный период русской церковной истории, которая, несомненно, всегда была неразрывно связана с жизнью общественной.

Очевидно, что во время Синодальной эпохи соборные принципы подавлялись возникшей новой концепцией церковно-государственных отношений, во многом навязанной Церкви силой. Следует признать, что этот исторический период Церковь изменилась, но не онтологически, что, в принципе, невозможно. Иначе говоря, в сознании клира и мирян изменяется восприятие

⁴⁵⁸ Существует мнение, что данная фраза принадлежит отечественному мыслителю Н.Ф.Федорову. Подробнее см.: Семикопов Д.В. Парадоксы космизма и русское мессианское сознание // Семикопов Д.В. Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты) / Д.В. Семикопов. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2013. 320 с. С. 187-209.

⁴⁵⁹ Павел Флоренский, священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 361.

⁴⁶⁰ Питирим (Нечаев), архиепископ. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства // ЖМП. 1975. № 1. С. 59.

⁴⁶¹ Подробное раскрытие этой темы смотри: Аксенов-Меерсон Михаил, протоиерей. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности. Киев, 2008. 328 с.

Церкви, происходит постепенное абстрагирование от онтологических характеристик Церкви: вместо Богочеловеческого организма она в умах верующих стала осознаваться одним из институтов государственной власти, ведомством православного исповедания, которое, в свою очередь, как и всякое министерство было подвластно государству и должно было транслировать интересы последнего. Очевидно, сложившаяся ситуация не явилась побочным эффектом каких-либо адекватных и назревших внутрицерковных преобразований. Такое новое положение Церкви в Российской Империи стало, на наш взгляд, самоцелью всех вышеуказанных реформ Петра I. В дальнейшем это привело к коллапсу духовной жизни клира и, как следствие, руководимых клиром мирян. Об этой проблеме церковной жизни объективно, на наш взгляд, пишет видный иерарх рубежа XIX–XX веков архиепископ Феодор (Поздеевский), который отмечает, что пастырство как явление «оскудело и опошилось», а сам «пастырь поражен духовно», так как «поражена его внутренняя сила, его внутренние интересы, духовное *разумение своего дела и самой идеи служения Церкви*, а посему, рассеялись от него и овцы его». А причиной всему этому, по мнению Поздеевского, явилось то, что «религия со степени небесности и спасительности сводится в плоскость государственности и чиновничества»⁴⁶².

Таким образом Русская Православная Церковь теряет свою самостоятельность, а значит, частично нарушается её идентичность и дух соборности. Прерогатива решений, касающихся церковной жизни, теперь отходит государству. «Духовный регламент» Феофана Прокоповича как основа для взаимодействия Церкви и государства привел к тому, что Церковь, по мысли известного публициста и проповедника XX века протоиерея Всеволода Шпиллера, с которым нельзя не согласиться, стала довольствоваться ролью пусть и авторитетного, но посредника между народом и «*признанными государством нравственными принципами*, став, тем самым, «государственным, притом,

⁴⁶² Феодор (Поздеевский), архиепископ. Смысл христианского подвига: репринт. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 60.

второстепенное учреждение»⁴⁶³. Об этом же, по сути, писал в своих воспоминаниях сам С.Ю. Витте, приписывая Церкви весьма характерный эпитет «полицейско-Православной Церкви»⁴⁶⁴.

А известный русский богослов, философ и писатель П.В. Тихомиров в 1904 году в Богословском вестнике, в своих статьях «Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению» справедливо пишет, что за двести лет существования «Петровского регламента» пришлось бы потрудиться, чтобы найти хоть некоторые периоды, когда и в среде клира, и среди мирян «не существовало скрытого недовольства своими церковными порядками, проявлявшегося иногда в форме открытой критики и протестов»⁴⁶⁵. Автор оценивает этот вопрос, который «составляет больное место нашей церковно-исторической жизни»⁴⁶⁶ с точки зрения канонической и, не подвергая сомнению каноническое достоинство Церкви в этот период её истории, исследует «соответствие самага закона *идеальным* требованиям канонического права»⁴⁶⁷. Не вдаваясь в частности исследования автора, скажем лишь, что П.В. Тихомиров приходит к выводу о «неизгладимой печати неканоничности всей реформы» Петра уже только по тому обстоятельству, что Духовный регламент не был постановлением Поместного Собора как высшего церковного законодателя, , но «всецело обязан своим возникновением воле великаго преобразователя России»⁴⁶⁸ – Петра I. То есть, по сути, воле одного человека (пусть исторически и «епископа внешних»⁴⁶⁹, представителя народа на соборе), что не имеет ничего общего с

⁴⁶³ Шпиллер В., протоиерей. Из доклада министру иностранных дел вероисповеданий Болгарии по вопросу об отделении Церкви от государства (август 1945 г.) // Богословский сборник ПСТБИ. М., 1997. № 1. С. 82–83.

⁴⁶⁴ Витте С.Ю. Воспоминания. Царствование Николая II. 2-е изд. Л., 1924. Т. 1. С. 295.

⁴⁶⁵ Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению // Богословский вестник. 1904. Янв., т. 1. С. 76.

⁴⁶⁶ Там же. С. 77

⁴⁶⁷ Там же. С. 79.

⁴⁶⁸ Там же. С. 80–81.

⁴⁶⁹ Здесь имеется ввиду пришедшее на Русь вместе с Православием историческое именование византийских императоров-христиан, начиная с Константина Великого, который, по свидетельству церковного историка Евсевия Кесарийского, сам так себя именовал: «Угощая некогда епископов, Константин справедливо сказал, что и сам он епископ (приводим собственные его слова, произнесенные при нас): «только вы – епископы внутренних дел

соборностью Церкви как «главного достоинства церковного управления», которое являет собой «начало взаимной любви и единения»⁴⁷⁰. Да и во время самого Синодального периода не было собрано и проведено ни одного Поместного Собора, что тоже весьма показательно.

П.В. Тихомиров, оглядываясь на Синодальный период, как его резидент с сожалением констатирует, что соборность, «эта идеальная форма церковного управления», «как *принцип*, конечно, хранится Церковью и до наших дней, но его *реализация* в жизни, к сожалению, стала далеко *не полной*»⁴⁷¹. Здесь, как мы видим, Тихомиров говорит буквально о том же, о чем мы сделали вывод выше, когда говорили о соотношении идеальных воззрений и их реализации на практике. По мнению автора, в условиях церковно-государственных отношений каноническая соборность должна выражаться в «самоуправлении Церкви» через епархиальных представителей, а члены Синода, согласно Духовному регламенту, на эту роль не подходят, так как являются «лицами, от высочайшей власти (т. е. императора) учрежденными»⁴⁷². Далее автор делает общий, весьма показательный для нашего исследования вывод о том, что в Синодальной системе управления, созданной государством в лице Петра I, «нам решительно нечем дорожить», а попытки реформировать эту систему всячески поощрять как стремления «водворить, наконец, в нашей церковной жизни господство канонической соборности», при «строгом соблюдении всех условий»⁴⁷³ которой необходимо проводить все преобразования.

Естественно, в таких условиях говорить об адекватной реализации соборных принципов во внутрицерковной жизни русского Православия было

Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних.» Распорядясь согласно с этими словами, он надзирал за всеми подвластными себе и побуждал их, сколько было силы, вести жизнь благочестивую» (Подробнее см.: Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного Василевса Константина [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/4 (дата обращения: 18.07.2016)).

⁴⁷⁰ Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению // Богословский вестник. 1904. Февр., т. 1. С. 2.

⁴⁷¹ Там же. С. 2.

⁴⁷² Там же. С. 5, 10.

⁴⁷³ Там же. С. 31–32.

невозможно. Реальное возрождение практической реализации этих принципов соборности как «единства во множестве» начинает происходить в уже в первой четверти XX века. Однако исторические реалии внесли в этот процесс свои коррективы.

Особым временем в жизни Русской Православной Церкви во всех отношениях, в том числе и в вопросе реализации соборности, стала эпоха материалистического тоталитарного государства. Когнитивный диссонанс религиозного и атеистического мировоззрений был очевиден. Известный историк и публицист Д.В. Поспеловский на примере столкновения христианского и тоталитарного мировоззрений показывает особенности этого конфликта, отмечая, что «Христос обращается к *свободной* личности» и возникающая синергия Бога и человека основана «на любви человека к Богу и, возлюбив Бога, – любви к человеку», тогда как «тоталитаризм ведет с противоположного конца: творит свою утопию на основании *насильственного* подчинения себе личности государственной или партийной системой, лишение человека своего «я»⁴⁷⁴. А в определении одной из важнейших черт материализма, особенно существенной в контексте нашего исследования, мы можем согласиться с известным швейцарским мыслителем-эссеистом Анри-Фредериком Амиелем, который пишет, что материализм – «это вспомогательная доктрина любой тирании, тирании одного диктатора или тирании масс». Именно поэтому материализм «подавляет все духовное, моральное, гуманное в человеке, превращая его в специалиста, в *шестеренку* великой социальной машины...»⁴⁷⁵. А роль «шестеренки» объективно несопоставима с ролью свободной личности в соборном мировосприятии.

В итоге, как отмечал Святейший Патриарх Алексей II, следствием многолетнего волюнтаризма «государственной идеологической машины стало повреждение понятий, которые Русская Православная Церковь на протяжении

⁴⁷⁴ Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003. С. 34.

⁴⁷⁵ Там же. С. 53.

тысячелетия возвращала в сердца русских людей»⁴⁷⁶. Среди этих поврежденных понятий, очевидно, и понятие об истинном соборном бытии жизни общественной, о которой так грезил Хомяков.

Попытки восстановить подлинную соборность внутрицерковной жизни были предприняты еще в самом начале XX века. В послевоенный 1905 год разговоры о необходимости церковных преобразований зазвучали вновь, чему, в свою очередь, способствовали либерально-революционные настроения в обществе и неудачи в русско-японской кампании⁴⁷⁷. Необходимость церковных реформ осознавалась и представителями государственной власти. Так, С.Ю. Витте в свою бытность председателем Комитета министров, выражал императору Николаю II обеспокоенность положением Церкви, и предлагал, чтобы в Комитете министров рассмотреть ряд мер по оптимизации церковно-государственных отношений, «которые могли бы дать Русской святой Православной Церкви необходимую свободу действий и свободу управления»⁴⁷⁸. В данном факте для нас еще более важной является реакция императора на поступившее предложение, так как, пишет Витте, «Его величеству благоугодно было соображения мои одобрить»⁴⁷⁹. А когда Синод, как замечает Витте, единогласно решил, что «необходимо собрать собор и учредить патриаршество», то и заместитель обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева. В.К. Саблер, будучи представителем светской власти, «не только не решился пойти против этого решения, но даже стал его соучастником»⁴⁸⁰.

Итак, мы видим, что вопрос реформирования церковного устройства серьезно обсуждался уже с самого начала XX века. И сам С.Ю. Витте писал о необходимости проведения реформ в духе идей славянофильства. Церковь, по мнению Витте, «обратилась в мертвое, бюрократическое учреждение», а ведь «без

⁴⁷⁶ *Алексий II (Ридигер), Патриарх*. Обращение к клиру и Приходским советам храмов Москвы на Епархиальном собрании 15 декабря 2000 года. М., 2001. С. 44.

⁴⁷⁷ Подробнее см.: *Дроба С.А.* Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Исторический очерк. Тверь, 2010. 264 с.

⁴⁷⁸ *Витте С.Ю.* Воспоминания. Царствование Николая II. 2-е изд. Л.: 1924. Т. 1. С. 297.

⁴⁷⁹ Там же.

⁴⁸⁰ Там же. С. 298.

живой Церкви религия обращается в философию, а не входит в жизнь, не регулирует её». Об этой опасности «расстройства Церкви и угашения живого духа» предупреждало еще «с полной очевидностью почтенное славянофильство» и в этом оно «оказало России реальные услуги»⁴⁸¹. Уже во времена императрицы Елизаветы Петровны в русском обществе, как следствие петровской реформы церковного управления, появляется атомизация общества, проявляются протестантские умонастроения, о чем писал еще в 1745 году богослов и философ, профессор Московской славяно-греко-латинской академии архиепископ Феофилакт (Лопатинский) в своем «Обличении неправды раскольничьей»: «Что мужик – то вера, что баба – то устав...»⁴⁸².

Такое положение в обществе было объективно обусловлено, ведь, как справедливо отмечал известный историк Церкви и архивист М.Е. Губонин, во-первых, петровская церковная реформа была прямым следствием влияния на него «инославного окружения»; а во-вторых, вряд ли что-то доброе смогло бы получить русское Православие от архиепископа Феофана Прокоповича, «три раза в своей жизни по конъюнктурным соображениям менявшего конфессию»⁴⁸³.

Поэтому, когда говорят о том, что государственная Церковь в России находилась в особо благоприятных условиях, то этот тезис не соответствует действительности. Святейший Патриарх Алексей II констатировал, что в Синодальный период Русская Православная Церковь подвергалась «беспрецедентному натиску бюрократического аппарата». В силу этого, как только появились условия для созыва Поместного Собора Русской Православной Церкви, он состоялся в 1917–1918 годах и принял историческое решение о восстановлении канонического строя управления Церковью во главе с Патриархом.

Теперь, когда мы логически подошли к необходимости рассмотрения Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., детально

⁴⁸¹ *Vitte С.Ю.* Воспоминания. Царствование Николая II. 2-е изд. Л., 1924. Т. 1. С. 299.

⁴⁸² *Феофилакт (Лопатинский), архиепископ.* Обличение неправды раскольничьей // Цит. по: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. М., 1994. С. 808.

⁴⁸³ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. М., 1994. С. 803.

проанализируем основные деяния этого важнейшего этапа на пути восстановления соборных начал русского Православия.

3.2 Проблема соборности в решениях Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.

Необходимо отметить, что Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 годов стал важной вехой в освобождении русского Православия от утвердившегося за двести лет Синодального периода прямого влияния государства, о котором мы писали выше. Согласно мнению одного из современных исследователей русской церковной истории иерея (ныне – уже покойного протоиерея) Георгия Ореханова, вопрос созыва церковного Собора становится «в государстве секулярном и даже богоборческом» особенно важным, так как многими представителями и духовенства, и мирян ясно осознавалась необходимость Собора не столько как ключа к исправлению недочетов Синодального периода, а сколько как «свидетельства Церкви в *новых* условиях жизни», так как «только согласованное действие *епископата, клира и мирян* даст возможность выжить Русской Православной Церкви»⁴⁸⁴. По сути, Церкви представился реальный шанс восстановить свою самостоятельность, идентичность, а значит, дух соборности.

Итак, Собор 1917–1918 годов стал логическим завершением всех вышеуказанных дискуссий по поводу внутренней организации Церкви, а его постановления отразили господствующие настроения этих дискуссий: началось, на наш взгляд, осязаемое движение внутрицерковной жизни по пути

⁴⁸⁴ *Георгий Ореханов, иерей. На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002. С. 9–11.*

восстановления соборных начал как должного архетипа внутреннего церковного устройства религиозной и духовно-нравственной жизни.

Разумеется, мы не будем подробно рассматривать все деяния Собора, остановимся лишь на его решениях, необходимых для раскрытия нашей темы.

И здесь прежде всего следует обратить внимание на «Определение Собора по общим положениям о высшем управлении Православной Российской Церкви» от 4 ноября 1917 года⁴⁸⁵:

1. В Православной Российской Церкви высшая власть – законодательная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян.

2. Восстанавливается Патриаршество, и управление церковное возглавляется Патриархом.

3. Патриарх является первым между равными ему епископами.

4. Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору.

В приведенных выше постановлениях Собора мы видим, как на уровне церковного законодательства происходит восстановление первоначальной внутренней организации Церкви, соответствующей канонической традиции.

Теперь несколько подробнее рассмотрим важные для нас пункты данного определения Собора, а именно: попытку возрождения начал *иерархичности* и *совета*, о которых мы говорили ранее, в Церкви на примере восстановления патриаршества, епархиальной реформы и связанным с ней усилением роли мирян в приходской и общецерковной жизни.

Как известно, дискуссия по поводу восстановления патриаршества на Соборе была жаркой и продолжительной. Уже сам факт состоявшейся дискуссии демонстрирует нам возрождение совещательной традиции внутрицерковной жизни. По свидетельству очевидцев, «вопрос о патриаршестве получил

⁴⁸⁵ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 1. С. 3.

ненормальную остроту и страстность»⁴⁸⁶. Диалектика противников восстановления патриаршества (среди которых – профессора духовных академий, ученые богословы: П.П. Кудрявцев, А.И. Бриллиантов, протоиерей Николай Цветков, И.М. Громогласов, А.И. Покровский, Н.Д. Кузнецов, Б.В. Титлинов, к слову, будущий идеолог обновленческого раскола) замыкалась, в основном, на боязни появления папистских тенденций, «деспотии одного», о чем мы говорили в предыдущей главе, и, как следствие, нового витка попраiania соборных начал в Церкви патриаршим абсолютизмом. В оценке подобных высказываний участников Собора мы согласимся с известным канонистом и историком Церкви протоиереем Владиславом Цыпиным, который, комментируя их, пишет, что в подобных высказываниях, «повторяющих софизмы архиепископа Феофана (Прокоповича)» происходила явная «подмена церковно-канонической логики поверхностной политической схемой»⁴⁸⁷.

В свою очередь, сторонники восстановления патриаршества (архиепископ Антоний (Храповицкий), архимандрит, будущий архиепископ, Иларион (Троицкий), князь Евгений Трубецкой и др.), приводили в качестве аргументов своей позиции, прежде всего, наличие необходимости реанимации канонического устройства Церкви, которое сложилось еще в Доникийский период церковной истории, и наличие необходимости создания в лице Патриарха живого центра объединения общества и верующих в условиях надвигающейся смуты. Была на Соборе, на наш взгляд, и третья категория лиц (протоиерей А.П. Рождественский, профессор П.Б. Мансуров, профессор Ф.И. Мищенко и др.) – те, которые были не против восстановления патриаршества, но которые высказывались за ограничение прав Патриарха и его подотчетность Поместному Собору. Некоторые из этой группы, в частности, небезызвестный нам профессор В.З. Завитневич, даже использовали

⁴⁸⁶ Подробнее см. : Соловьев Илья, диакон. Собор и Патриарх. Дискуссия о Высшем Церковном Управлении // Церковь и время. 2004. № 1(26). С. 168–180.

⁴⁸⁷ Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Церкви. XX век. Сергиев Посад, 2006. С. 6.

альтернативный титул – «председатель Синода», а не Патриарх, говоря, тем не менее, что он должен быть, так как «должно иметь объединяющий центр»⁴⁸⁸.

Интересно заметить, что участник этой, дискуссии профессор А.И. Покровский, высказывал мнение о том, что в своем отрицании патриаршества он «апеллирует к мнению Хомякова, Самарина, Митрополита Филарета, И.П. Гилярова-Платонова и многих других». А основой реформ церковных, по мнению профессора, «нужно ставить начало соборности и последовательно проводить его до конца, а не заниматься реставрацией такого анахронизма, как патриаршество»⁴⁸⁹. Не будем разбираться с соответствием высказывания профессора Покровского мыслям относительно патриаршества всех, приведенных им, безусловно, авторитетных личностей, так как это не является задачей нашей работы. Однако с его высказыванием по поводу отношения Хомякова к патриаршеству мы не можем согласиться, потому что такое понимание патриаршества Хомяковым в свете его учения о соборности, на наш взгляд, не соответствует действительности и коррелирует с мнениями авторов, обвинявших Хомякова в протестантизме, о чем мы говорили о предыдущей части исследования. Хомяков вовсе не отрицает иерархичного устройства в Церкви, но, живя в условиях, сформированных Синодальным периодом, лишь обращает внимание аудитории на безусловный приоритет возрождения приходской, общинной жизни перед еще большим усугублением бюрократизма в Церкви под влиянием государственного аппарата.

Интересную, на наш взгляд, позицию по вопросу патриаршества озвучил профессор Ф.И. Мищенко, который отметил, что «Православие покоится на Соборности», однако, «всякий принцип, в том числе и принцип Соборности,

⁴⁸⁸ См. напр.: Журнал № 7 Второго отдела Предсоборного совета от 11 июля 1917 года // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1, кн. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012. С. 326–340.

⁴⁸⁹ Журнал № 7 Второго отдела Предсоборного совета от 11 июля 1917 года // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1, кн. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012. С. 329.

может быть проведен *до известной степени*⁴⁹⁰. Здесь мы вновь сталкиваемся с проблемой соотношения «идеальное-реальное», о которой говорилось выше.

Самую же, как нам представляется, взвешенную позицию по вопросу патриаршества обозначил Афанасий Васильевич Васильев, член Совета Государственного Контроля, писатель и публицист, который как бы раскрыл смысл предыдущей реплики Ф.И. Мищенко. Васильев отметил: «Православно понимаемая соборность, по которой все стосковались и восстановления которой хотят, объединяет в себе *совет и священноначалие*. Прообраз соборности Троиный Бог: при равночестности Божественных лиц в Нем есть и священноначалие. От Единого источника Начала-Отца рождается Слово-Сын и исходит Дух Святой»⁴⁹¹. Васильев в своем выступлении аргументировано проводит мысль о том, что подлинная соборность догматически, канонически, исторически обусловлена необходимостью патриаршества, потому как «без этого возглавления перестраиваемое ныне *заново, но в духе святой старины*, на соборном основании здание Всероссийской Церкви, осталось бы незавершенным и неустойчивым»⁴⁹².

Афанасий Васильевич, на наш взгляд, строит свои рассуждения в духе идей А.С. Хомякова о соборности как о «единстве во множестве». Он говорит, что соборность – вовсе не «безусловное равенство одинаковых человеческих особей», в ней «находит себе признание и утверждение личность с присущими ей *особенностями*». Поэтому, продолжает Васильев, соборность не отрицает власть как явление, однако «требует от нее самоопределения к служению подвластным, а от последних самоопределения к добровольному ей повиновению». Таким

⁴⁹⁰ Журнал № 7 Второго отдела Предсоборного совета от 11 июля 1917 года // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1, кн. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012. С. 333.

⁴⁹¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 33.

⁴⁹² Там же. С. 36.

образом, «власть – *служение*, подвластные – *добровольно* покорствующие признаваемому ими авторитету; согласие, единомыслие и единодушие, в основе которых взаимные доверие и любовь – такова соборность»⁴⁹³.

Мы привели так подробно выдержки из выступления на Соборе А.В. Васильева, поскольку именно его мысли, на наш взгляд, соответствовали настроению большинства членов Собора. И должны еще раз акцентировать, что приведенные тезисы – не клирика, а мирянина, что, в свою очередь весьма показательно для нашего исследования, ведь мы упоминали выше, что именно в это время происходит усиление роли мирян в церковной жизни. Об этом же говорит и простая статистика: на Соборе представителей от мирян было 299 человек, тогда как представителей епископов и духовенства – 227 человек. И сам торжественный крестный ход, ознаменовавший избрание Патриарха Тихона (Беллавина), отличался от обычного крестного хода тем, что впереди шли миряне, а затем духовенство, епископство и сам новоизбранный Патриарх⁴⁹⁴.

Как видно из определений Собора о патриаршестве и высшей власти в Русской Православной Церкви, в дискуссии возобладала именно третья точка зрения, которая, во-первых, соответствовала каноническому устройству Церкви и не противоречила соборному началу последней, а именно: «Патриарх избирается Собором, состоящим из Архиереев, клириков *и мирян*»⁴⁹⁵. Таким образом, как видно, опасения и пожелания противников восстановления патриаршества на Соборе были тоже учтены.

Сам факт участия мирян в заседаниях Собора недвусмысленно показывает нам очевидное увеличение роли мирян в жизни Церкви, роли, которой не было в Синодальный период и которая в дальнейшем, например, при обсуждениях на Соборе вопросов о епархиальной реформе, так же продолжила проявляться.

⁴⁹³ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М. Е. Губонин. М., 1994.. С. 37.

⁴⁹⁴ Там же. С. 56.

⁴⁹⁵ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М.: Изд. Соборного Совета, 1918. Вып. 4. С. 4.

Современный исследователь деяний Собора, посвященных епархиальным реформам, игумен (ныне – епископ) Савва (Тутунов) приводит показательный факт. Он пишет, что работа в отделе по разработке проекта епархиальных реформ шла напряженно, особенно на 13 и 14 заседаниях. Когда избранный председатель отдела епископ Минский Георгий (Ярошевский) и один из его заместителей протоиерей А.Я. Зыков по объективным причинам были вынуждены отсутствовать на заседаниях, председательство в отделе перешло в компетенцию профессора И.М. Громогласова. В свою очередь, епископы, входящие в состав отдела, «отказались работать под председательством мирянина». Тогда, как пишет Тутунов, Совецание епископов признало для «всех епископов, входящих в состав Епархиального Отдела» возможность продолжать свою работу в Отделе «даже если председателем снова будет избран профессор Громогласов, или вообще *мирянин*»⁴⁹⁶.

Переходя к самой сути епархиальной реформы, отметим, что в Синодальный период епархиальное управление было чрезвычайно бюрократизировано и осуществлялось по схеме «епископ – благочинный – приход», детерминированной «Духовным Регламентом» и «Уставом духовных консисторий». Сама же Духовная консистория, будучи совещательным и исполнительным органом при епархиальном архиерее, находилась под прямым влиянием обер-прокурора Синода, который представлял кандидатуру секретаря канцелярии Консистории, проводя, таким образом, через секретаря свои предписания по управлению той или иной епархией⁴⁹⁷. Таким образом складывалась ситуация, когда участие клира и мирян в епархиальном управлении было минимальным, жестко регламентированным светской властью, что не позволяет нам увидеть в такой модели управления подлинного духа соборности.

Главное же для нашего исследования отличие разработанной на соборе реформы епархиального управления от предыдущей модели взаимодействия

⁴⁹⁶ Савва (Тутунов), игумен. Епархиальные реформы. Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. М., 2011. С. 288.

⁴⁹⁷ Цытин Владислав, протоиерей. Вопрос о епархиальном управлении на Поместном Соборе 1917–1918 годов // Церковь и время. 2004. № 1(26). С. 158.

сторон на уровне епархии есть то, что архиерей долженствует управлять епархией «при соборном содействии клира и мирян»⁴⁹⁸. Комментируя постановления Собора, известный канонист протоиерей В. Цыпин отмечает осязаемое повышение полномочий духовенства и верующих в управлении делами приходов, и очевидно, что «ни ранее, ни позже миряне и клирики не получали столь высоких полномочий в делах местного управления внутри епархий»⁴⁹⁹.

Разумеется, исключительная каноническая власть архиерея сомнению не подвергалась. Было важным, как мы видим, укрепить сочетание в епархиальном управлении начал *иерархичности* и *совета*, выявляющих дух соборности как «единства во множестве».

Объективности ради отметим, что последовавшая за Октябрьской революцией эпоха гонений на Русскую Православную Церковь не позволила ей адекватно выразить свою позицию и, как следствие, полностью воплотить в жизнь принятые на Соборе решения по возрождению соборных начал во внутрицерковной жизни⁵⁰⁰. Тем не менее, Поместный Собор 1917–1918 годов стал важной вехой в возрождении и актуализации соборного сознания современного русского Православия. Рецепция последним соборных начал в более-менее полной мере была осуществлена при разработке «Устава об управлении Русской Православной Церкви» 1988 года и в дальнейших инициативах русской Церкви, а также в её деятельности с наступлением религиозного ренессанса постсоветской России.

⁴⁹⁸ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М.: Изд. Соборного Совета, 1918. Вып. 1. С. 18.

⁴⁹⁹ Цыпин Владислав, протоиерей. Вопрос о епархиальном управлении на Поместном Соборе 1917–1918 годов // Церковь и время. 2004. № 1(26). С. 164.

⁵⁰⁰ Подробнее см., например: Религия и власть на Дальнем Востоке России: Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. – Хабаровск, 2001. – 400 с.

3.3 Становление соборного сознания Русской Православной Церкви в конце XX – начале XXI веков

Для полноценного раскрытия темы параграфа, необходимо, на наш взгляд, охарактеризовать такое явление русской церковной жизни, как обновленчество, которое развивалось параллельно с возрождением соборных начал в русском Православии и которое, очевидно, явилось обратной стороной этого возрождения. Мы не будем углубляться в подробности – рассмотрим это явление лишь в необходимых нам аспектах.

Возвращаясь к началу вышеупомянутых дискуссий на Соборе, но уже в контексте обсуждаемого нами обновленчества, отметим, что, когда началась подготовка Собора, часть приходского духовенства и мирян, известная как «группа 32-х» петербургских священников, главным своим чаянием предстоящего Собора позиционировала умаление канонических полномочий епископа, требуя, во-первых, максимально возможного участия в делах церковного управления пресвитеров и мирян, в том числе, *и на епархиальном уровне*; во-вторых, на самом предстоящем Соборе прав, равных с епископом. Согласимся с протоиереем В. Цыпиным, который пишет, что в названных требованиях – ни что иное, как «сословно-партийные интересы обновленцев», а Церковь в тот момент переживала коллизию «с остро выраженной реформатской, пресвитерианской тенденцией эkkлезиологической мысли»⁵⁰¹.

Главным инициатором «группы 32-х» был, по свидетельству историков Церкви, Николай Петрович Аксаков, сотрудник Комитета Государственного Контроля, философ и богослов, уже в 19 лет защитивший в Гессене докторскую

⁵⁰¹ Цыпин Владислав, *протоиерей*. Вопрос о епархиальном управлении на Поместном Соборе 1917–1918 годов // Церковь и время. 2004. № 1(26). С. 160–161.

диссертацию по философии⁵⁰². Для нас важно учесть его позицию, так как свои религиозно-философские рассуждения о роли мирян в церковной жизни он начал проводить вполне в духе соборных идей А.С. Хомякова. В своей пространной брошюре «Духа не угашайте!» Н.П. Аксаков пишет, к примеру, что мирянин есть «не мирный обыватель только, а облеченный своего рода чином член Церкви, получающий в крещении «благодать независтную» и «дары Духа», вовсе не тождественные с зубрением устного или печатного катехизиса»⁵⁰³. Главной же мыслью статьи автора является заключение, что «в Церкви поэтому не может быть *ни* мертвых членов, *ни* ненужных и излишних для благоустроения или домостроительства церковного, ибо дары различны, а 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)⁵⁰⁴. Эти выводы Н.П. Аксакова, на наш взгляд, еще вполне соответствуют сути идей Хомякова о соборности как «единстве во множестве» и, что важно, не противоречат православной традиции. Однако впоследствии автор стал выражать ту самую известную всем крайнюю позицию, которая явилась характерной для обновленчества. И здесь мы согласимся с ранее цитируемым нами современным исследователем русской церковной истории протоиереем Георгием Орехановым, который пишет, что Николай Петрович в последующих своих сочинениях выдает однозначно «*радикальный* вывод» об отсутствии в Церкви уполномоченных, но «все одинаково соподчинены Христу», так как «нельзя давать полномочия на дело *собственной* совести и *самоопределения*, которые одни имеют значение в Церкви»⁵⁰⁵. Разумеется, эти явно протестантские мысли родоначальника «группы 32-х» Н.П. Аксакова уже достаточно далеки от идей А.С. Хомякова и – главное – от официальной позиции Церкви. Описанная нами позиция обновленчества очень хорошо вписывается в обозначенную нами ранее проблематику корреляции «идеального» и «реального»,

⁵⁰² Георгий Ореханов, иерей. На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002. С. 103–104.

⁵⁰³ Аксаков Н.П. Духа не угашайте! М., 2000. С. 7.

⁵⁰⁴ Там же. С. 35.

⁵⁰⁵ Георгий Ореханов, иерей. Указ. соч.. С. 106.

являя собой крайность, противоположную также неидеальной синодальной системе внутренней жизни русского Православия.

На фоне идей обновленчества обвинения самого Хомякова в протестантизме, высказанные некоторыми исследователями его идейного наследия, на наш взгляд, выглядят абсолютно беспочвенными, так как сам родоначальник славянофильства никогда не высказывался против церковной иерархии в подобном ключе, но лишь говорил о необходимости более активной церковной позиции самих мирян в условиях Синодального периода. А обвинения мыслителя в том, что он стал своеобразным предтечей взглядов, подобных приведенным выше идеям обновленцев, по своей сути они сродни известным софизмам, где, к примеру, вино обвиняется в пьянстве человека, и нож – в убийстве.

Далее отметим, что Русской Православной Церкви в условиях тоталитарного и антирелигиозного государства было трудно реализовывать свой соборный потенциал. Проблемы со свободным выражением религиозной позиции у Русской Церкви возрастали даже несмотря на то, что уже в начале 20-х годов XX столетия она признала советскую власть. Сам новоизбранный Патриарх Тихон в 1923 году писал об этом признании в патриарших актах: «Ныне Церковь решительно отмежевалась от контрреволюции. Церковь признает и поддерживает Советскую власть, ибо нет власти не от Бога. Церковь возносит молитвы о стране Российской и о Советской власти»⁵⁰⁶. В подтверждение своих слов делом Патриарх Тихон написал в своем «Воззвании» от 1 июля 1923 года, что на объединенном заседании Священного Синода и Высшего Церковного Совета «уже в апреле месяце 1922 года осудили заграничный церковный Собор Карловицкий за попытку восстановить в России монархию из дома Романовых»⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 296.

⁵⁰⁷ Там же. С. 287.

Аналогичные мысли мы находим в известном «Послании пастырям и пастве» заместителя местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского), более известном как «Декларация 1927 года»⁵⁰⁸.

Компромисс со светской властью был для Церкви, с одной стороны, вынужденной мерой, так как давал возможность сохранить хоть какие-то остатки религиозной жизни, с другой стороны, многие верующие искренне поддерживали социализм, и это также необходимо было учитывать.

Вместе с тем, тоталитарный социализм и материалистическая идеология, в свою очередь, видели в Православии не столько силу, поддерживающую старый строй, сколько идейные течения, опасные для самых основ убеждений «строителей новой жизни». Отсюда, несмотря на церковные компромиссы, были последовательные репрессии против духовенства и верующих в 20-30-е годы и административные преследования в конце 50-х годов, продолжавшиеся до середины 80-х годов XX века⁵⁰⁹.

Ощутимое возрождение начал соборности мы видим после Поместного Собора 1988 года, который заимствовал многие соборные инициативы Поместного Собора 1917–1918 годов. И в новое время это возрождение шло и продолжает идти, во многом, по лекалам процессов и инициатив, принятых на первом Поместном Соборе постсинодального периода. Например, в докладе председателя Богословской комиссии митрополита Филарета (Вахромеева) на юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года прямо сказано о том, что именно постановления Поместного Собора 1917–1918 годов были предложены «в качестве ориентира для возможного изменения Устава», так как именно на его заседаниях «при самом широком участии клириков и мирян в обсуждении всех стоявших перед ним вопросов, ход соборных деяний был поставлен *под*

⁵⁰⁸ Подробнее см. : *Цытин Владислав, протоиерей.* История Русской Церкви. XX век. Сергиев Посад, 2006. С. 61.

⁵⁰⁹ Подробнее см. : *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М., 1999. 400 с. // *Дроба С.А.* Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Исторический очерк. Тверь, 2010. С. 148–160.

эффективный архиерейский контроль»⁵¹⁰. То есть из уст видного современного иерарха мы видим явное одобрение начал «иерархичности» и «совета» как выражения подлинной соборности на Соборе 1917–1918 годов. Кроме того, указание на важность соборных инициатив Поместного Собора 1917–1918 годов мы видим в словах нынешнего предстоятеля Русской Православной Церкви Патриарха Кирилла, который, говоря о важности образования Высшего Церковного Совета, о его роли в актуализации соборных начал, делает отсылку к возрождению «традиции, установленной Поместным Собором Русской Православной Церкви 1917–1918 годов»⁵¹¹.

Еще в последние годы советской власти будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, тогда митрополит Таллинский и Эстонский, в книге «Православие в Эстонии» писал, что для свободного выражения своей сущностной позиции «Церковь должна быть отделена от государства». По мнению автора книги, «в дни Собора 1917–1918 гг. духовенство еще не было готово» к этому, а в советский период посягательство государства на управление внутрицерковной жизнью было всесторонним – от «общегосударственного террора» до «экстремистских выходов чиновников местного уровня»⁵¹². В итоге рецепция соборного начала как многовековой важнейшей онтологической характеристики церковной и общественной жизни в России новыми поколениями в русском обществе была все более и более затруднительна.

Поэтому одной из приоритетных миссионерских задач Церкви в постсоветский период объявлялось развитие богословского творчества, причем сформированного таким образом, чтобы, с одной стороны, оно следовало в рамках Предания, а с другой – было понятно постсоветскому человеку. Это было необходимо для того, чтобы просветить новых членов церковных общин,

⁵¹⁰ *Филарет (Вахромеев), митрополит.* Доклад председателя богословской комиссии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html> (дата обращения: 20.07.2016).

⁵¹¹ *Кирилл (Гундяев), Патриарх.* Слово пастыря (1991–2011) // Собрание трудов. Серия 1. М., 2012. Т. 1. С. 461.

⁵¹² Цит. по : *Дроба С.А.* Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Исторический очерк. Тверь, 2010. С. 236.

привлечь мирян к церковному управлению, разумеется, в меру возможного, а также, привить последним ответственность за судьбу Церкви. Поэтому слова Патриарха Алексия II, сказанные им на выступлении перед преподавателями Московских Духовных школ относительно экуменических контактов Русской Церкви, мы можем отнести к внутрицерковным миссионерским задачам русского Православия: «Вправе ли мы сказать, – говорит Патриарх, – что владеем Истиной, но *ни с кем* ею не поделимся?»⁵¹³. Исходя из этих слов мы можем сделать вывод, что истиной нужно делиться со всеми, а *все* – это *множество*, подход к которому должен быть адаптивный. «*Единство*» же в этом вопросе – чтобы «ни в чем не отступить от православных догматов»⁵¹⁴. Таким образом, мы видим, что данная задача была поставлена в категориях соборности как «единства во множестве». Идентичный подход к данному вопросу мы видели у Викентия Леринского, когда рассматривали генезис соборных принципов в православном Священном Предании.

К этому же, по сути, призывал в своем докладе председатель Синодальной богословской комиссии митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), выступая на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви, проходившем в Москве 13-16 августа 2000 года. В представленном докладе иерарх свои рассуждения о богословских аспектах истории Церкви проводит, на наш взгляд, так же в русле представленных нами ранее соборных идей Викентия Леринского: в богословии истории главное, с одной стороны, «выявить истину богочеловеческой природы Церкви, выявить во всех треволнениях церковной истории вечное и неизменное, связанное с божественной надмирной основой церковного бытия». С другой стороны, вовремя «увидеть опасность преувеличения исторической *относительности*», чтобы не слишком «подчеркивать чисто человеческий характер церковного бытия», тем самым

⁵¹³ Речь Святейшего Патриарха Алексия II перед преподавателями Московских Духовных школ 30 ноября 1990 года // ЖМП. 1991. № 4. С. 34.

⁵¹⁴ Там же.

подвергнуться опасности «освятить исторически *преходящее* в жизни Церкви»⁵¹⁵. Мы видим, что призывы митрополита Филарета строятся на основании принципа соборности как «единства во множестве», где *единство* – это «вечное и неизменное, надмирное»; а *множество* – это отрицание «мифологизации церковно-исторического сознания» в «динамике жизни Церкви»⁵¹⁶, отрицание исторически «относительных» и «преходящих» застывших форм богословского диалога с вновь приходящими в храм представителями множества.

Несомненно, важным для нашего исследования является утверждение митрополита о том, что церковные каноны, формулируя истину о порядке церковной жизни, «выражают ее *не в абсолютной* форме, а *применительно* к историческому бытию». В этом суть отличия канонов от догматов: первые часто отображают конкретно-временные условия жизни церкви, соответственно, требуя новой «исторически конкретной» интерпретации для новой аудитории как «приложение догматических истин к историческому бытию Церкви»⁵¹⁷.

На важности такого подхода к миссионерству с позиций соборности как «единства во множестве» со всей очевидностью акцентирует внимание нынешний Предстоятель Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Кирилл, который отмечает, что «сам институт Церкви *консервативен* по своей природе», но несмотря на важность сохранения веры, транслируемой в будущее «при помощи *традиции*», трансляция эта должна происходить «в *таких* категориях – философских, языковых, культурных», которые бы делали евангельское благовестие актуальным для любого поколения. Иными словами, «мы должны быть современными, – поясняет Патриарх, – *но* не в том смысле, чтобы проводить ревизию самого Слова Божия, перетолковывая Ветхий и Новый Заветы в угоду сложившимся мировоззренческим стереотипам»⁵¹⁸. Перед Церковью «постоянно стоит задача – делать веру понятной для людей, чтобы люди принимали

⁵¹⁵ Филарет (Вахромеев), митрополит. Доклад председателя богословской комиссии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html> (дата обращения: 25.07.2016).

⁵¹⁶ Там же.

⁵¹⁷ Там же.

⁵¹⁸ Патриарший календарь на 2016 год. М., 2015. С. 162.

христианскую веру *сознательно и разумно*», но в этих поисках мудрого и актуального толкования веры никогда нельзя выходить за ту грань, за которой уже «не толкование, а разрушение»⁵¹⁹.

Естественно, рецепция церковным сознанием подобной богословской диалектики, продиктованной, как мы убедились, духом соборности как «единства во множестве», требовала решительных действий уже существующих церковных институтов, например, через создание необходимых нормативных документов для регламентации в вопросе практической реализации соборности, а также создание новых внутрицерковных институтов и структур, отвечающих вызовам времени. В этой связи одним из важнейших нормативных документов стали «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». А новыми институтами, призванными наиболее полно реализовать соборный потенциал Русской Православной Церкви, – «Межсоборное Присутствие» и «Высший Церковный Совет», о которых необходимо сказать подробнее.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» – документ, утвержденный на юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года, который формулирует основные позиции, что важно для нас, «по ряду современных общественно значимых проблем», устанавливая «ряд руководящих принципов, применяемых епископатом, клиром и мирянами»⁵²⁰. Разумеется, мы не будем подробно анализировать весь этот пространственный документ, но укажем лишь его важные для нашего исследования особенности.

Существенной деталью этого документа является наличие прямого цитирования А.С. Хомякова при определении сущности Церкви: она есть «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». «Основы» определяют миссионерское служение

⁵¹⁹ Церковь призывает к единству: Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Минск, 2010. С. 8.

⁵²⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 27.07.2016).

Церкви возможным «лишь как служение *соборное*»⁵²¹, то есть, как *служение* евангельскому общему делу просвещения людей, заповеданному Христом, *каждого* члена Церкви на своем месте и в пределах определенной компетенции и своих возможностей. Именно поэтому, например, учитывая особенности аудитории, то есть множество, Евангелие должно проповедоваться «*не* на священном языке, доступном *одному* народу, но на *всех* языках», и чтобы все народы, а не «один избранный народ сохранил истинную веру»⁵²². Также в анализируемом документе с одобрением констатируется, что реализацией соборных начал в жизни Церкви является и то, что в реальной жизни «культурные отличия отдельных народов находят свое выражение в литургическом и ином церковном *творчестве*, в особенностях христианского жизнеустроения». В целом, как отмечает профессор Л.Е. Шапошников, «такие разделы анализируемой концепции, как «Церковь и нация», «Международные отношения», «Проблемы глобализации и секуляризма», содержат славянофильские идеи, связанные, прежде всего, с необходимостью противостоять западной «духовной, культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией»⁵²³. То есть, как мы видим, в данном документе Русская Православная Церковь отстаивает позиции «множества» при сохранении единства в главном, действуя, таким образом, в духе соборности. Конечно, одной из признанных проблем на пути реализации в должной мере соборных установок в деятельности Русской Православной Церкви является богослужебный церковно-славянский язык, зачастую непонятный большинству и постоянных прихожан и тем более вновь пришедшим. Таким образом, создается ситуация, формально нарушающая критерии единства в процессе реализации соборности. Данная проблема богослужебной практики вполне разрешима, так как Церковь, во-первых, благословляет богослужения на национальных языках, более понятных в той или иной конкретной местности; во-вторых, в некоторых

⁵²¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 27.07.2016).

⁵²² Там же.

⁵²³ Шапошников Л.Е. Реализация принципа соборности в деятельности современной русской Православной Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16, вып. 2. С. 71.

городах создаются так называемые миссионерские приходы с богослужением на русском языке; в третьих, во многих храмах, столкнувшихся с проблемой непонимания прихожанами церковно-славянских текстов на богослужении, организуются курсы церковно-славянского языка, позволяющие приходскому сообществу преодолеть данную проблему. Конечно, стоит признать, что не всегда и не везде церковной иерархией предпринимаются должные усилия в таком важном теологическо-практическом аспекте, как понимание мирянами богослужбных и доктринальных текстов на церковно-славянском языке, но тенденция складывается положительная.

Межсоборное присутствие как один из постоянных органов церковного управления действует в периоды между проведением Поместных и Архиерейских соборов. Оно было создано в Русской Православной Церкви 27 июля 2009 года по инициативе Святейшего Патриарха Кирилла как совещательный орган Московского Патриархата, главной задачей которого является исследование и анализ жизненно важных вопросов церковной действительности с целью составления некоего превью по проблематике в дальнейшем «рассматриваемой Поместным и Архиерейским Соборами»⁵²⁴. Уже в преамбуле «Положения о Межсоборном присутствии» мы находим важные для нашего исследования заключения о том, что при осуществлении управления епархиями, «епископы пребывают в единении с клиром и возглавляемым им народом Божиим», так как авторитет Предания Церкви «свидетельствует о важном значении *соборности* и *советования* епископата с полнотой церковной»⁵²⁵. Видно, что составители рассматриваемого нами «Положения» понимают важность таких элемента практической реализации соборности как «иерархичность» и «совет», которые, по словам авторов документа, соотносятся с Преданием Церкви, и, по нашему мнению, коррелирует с хомяковской эклезиологической парадигмой.

⁵²⁴ Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1: Нормативные документы. М., 2013. С. 113.

⁵²⁵ Там же. С. 112.

Далее, если мы проанализируем список представителей первого состава Межсоборного присутствия⁵²⁶, то увидим, что он соответствовал заявленным в «Положении» критериям соборности – иерархичности и совещательности. Итак, из 136 членов первого состава Межсоборного присутствия, утвержденного 27 июля 2009 года, мы видим 50 архиереев, 60 представителей духовенства и монашества и 26 представителей мирян. А в состав президиума рассматриваемого списка вошло 12 архиереев, 7 представителей клира и монашествующих, 5 представителей мирян. Таким образом, с самого начала работы данного совещательного органа, очевиден факт активного участия мирян в формировании повестки дня внутрицерковной жизни русского Православия.

Изучая Состав членов Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви от 29 января 2010 года⁵²⁷, мы видим, что в нем появилось внутреннее деление на 13 комиссий, особое наше внимание среди которых привлекает «Комиссия по вопросам церковного управления и механизмов осуществления соборности в Церкви»⁵²⁸, в состав которой вошло 9 представителей епископата, 10 представителей клира и монашествующих и 1 мирянин. Далее, на заседании президиума Межсоборного 30 января 2017 года, было решено реорганизовать данный орган церковного управления, как отметил Патриарх Кирилл, с целью «сократить количество комиссий и объединить смежные повестки дня»⁵²⁹. Как

⁵²⁶ Состав Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви и его Президиума утвержден на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви, проходившем 27 июля 2009 г. под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Киеве (журнал № 55) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/705058.html> (дата обращения: 03.08.2016).

⁵²⁷ Состав комиссий Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви (от 29 января 2010 г.) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1052102.html> (дата обращения: 03.08.2016).

⁵²⁸ Однако 17 июля 2017 года данная комиссия при сохранении принципа своей деятельности была переименована в «Комиссию по церковному управлению, пастырству и организации церковной жизни», в состав которой вошли 17 архиереев, 15 представителей клира и 3 мирянина. См. Святейший Патриарх Кирилл возглавил заседание президиума Межсоборного присутствия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4961765.html> (дата обращения: 20.07.2017).

⁵²⁹ Святейший Патриарх Кирилл возглавил заседание президиума Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4793937.html> (дата обращения: 12.10.2017).

следствие данной оптимизации, вышеназванные 13 комиссий были преобразованы в 7, в большинстве из которых, за исключением «Комиссии по вопросам организации жизни монастырей и монашества» и «Комиссии по богослужению и церковному искусству», входит, кроме представителей духовенства и монашества, от 2 до 13 представителей мирян. Преимущество деления Межсоборного присутствия на комиссии, на наш взгляд, очевидно, так как оно позволяет более эффективно на практике задействовать механизмы реализации соборности, так как данные комиссии призваны к более регулярным, чем само Межсоборное присутствие, собраниям для решения вопросов своей непосредственной деятельности.

Важно отметить, что и само Межсоборное присутствие как институт постоянно развивается и совершенствует свои механизмы актуализации соборных начал в жизни Русской Православной Церкви. Так, к примеру, его численность постепенно расширялась, и с учетом внесенных изменений⁵³⁰ в его состав на 2014-2018 годы⁵³¹ входило 64 представителя епископата, включая Патриарха, 93 представителя клира и монашествующих и 34 мирянина. А на момент нашего исследования, в состав Межсоборного присутствия на 2018-2022 года⁵³² входят, вместе с Патриархом 74 архиерея, 88 представителей клира и монашествующих, и 35 мирян, а в состав его президиума – 19 архиереев, 5 представителей клира и монашествующих, 4 мирянина. Увеличение количества епископата в данном последнем на сегодняшний день утвержденном составе Межсоборного присутствия может быть объяснено, на наш взгляд, с одной стороны с фактическим увеличением числа архиереев в Русской Православной Церкви,

⁵³⁰ О внесении изменений в состав Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, принятых Священным Синодом Русской Православной Церкви на заседании 16 апреля 2016 года (журнал № 26) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4434725.html> (дата обращения: 03.08.2016).

⁵³¹ Состав Межсоборного присутствия на 2014-2018 годы утвержден решением Священного Синода от 23 октября 2014 года (журнал № 91) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3952095.html> (дата обращения: 03.08.2016).

⁵³² Состав и президиум Межсоборного присутствия на 2018-2022 гг. утверждены решением Священного Синода от 15 октября 2018 года (журнал № 80). Титулы и должности архиереев актуализированы по состоянию на 19 июля 2019 года. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/prezidium/> (дата обращения: 05.11.2019).

связанного, в том числе, и с её внешнецерковной повесткой в современной действительности; с другой стороны – данная ситуация может быть объяснена желанием высшей церковной власти, осознающей ответственность за паству – реальную и потенциальную – усилить элемент «иерархичности» в процессе реализации соборности как «единства во множестве» в условиях все более нарастающего в современном обществе, как во всем мире, так и в России, религиозного и идеологического плюрализма и нравственного релятивизма.

Приведем некоторые примеры деятельности «Комиссии по вопросам церковного управления и механизмов осуществления соборности в Церкви», в которой среди обсуждаемых тем, «касающихся реализации механизмов соборности в Церкви»⁵³³, были весьма интересные и показательные для нашего исследования. Так, 5 февраля 2015 года по плану на рассмотрение и разработку в 2015–2018 годах, значилась важная для реализации соборного потенциала русского Православия тема «Прихожане и члены Приходского собрания. Приходская община; роль мирян в Церкви»⁵³⁴. А 11 октября 2015 года Межсоборное присутствие приступило к анализу форм церковного служения мирян в современной Русской Православной Церкви, по итогам которого анонсирован был выход «Положения о церковнослужителях Русской Православной Церкви»⁵³⁵. 16 марта 2017 года на заседании Комиссии среди обсуждаемых тем значились такие: «Церковнослужители в Русской Православной

⁵³³ Вопросы призвания священнослужителей и церковного причта названы приоритетными для обсуждения в профильной комиссии Межсоборного присутствия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/prezidium/> (дата обращения: 05.04.2017).

⁵³⁴ Темы к рассмотрению комиссиями Межсоборного присутствия в 2015-2018 гг., одобренные президиумом Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви в ходе заседания 28 января 2015 года, прошедшего в Патриаршей и Синодальной резиденции в московском Даниловом монастыре под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3983877.html> (дата обращения: 03.08.2016).

⁵³⁵ Межсоборное присутствие приступило к анализу форм церковного служения мирян в современной Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4242081.html> (дата обращения: 03.08.2016).

Церкви: канонический статус, права и обязанности» и «Церковный приход и церковная община: условия и проблемы создания»⁵³⁶.

Кроме указанного выше, важной составляющей работы Межсоборного присутствия, с точки зрения актуализации соборности как «единства во множестве», является тот факт, что все *проекты* разрабатываемых документов для всестороннего обсуждения, во-первых, рассылаются по епархиям и далее – по Приходам, Приходским собраниям, где большинство – миряне, во-вторых, размещаются на официальный сайт Московского Патриархата, на официальный сайт Межсоборного присутствия⁵³⁷, на портал «Богослов.ру», с такими важными пометками, как, например: «всем желающим предоставляется возможность оставлять свои комментарии» и «публикуется с целью проведения общественной дискуссии и получения отзывов», «перейти к обсуждению»⁵³⁸. Для последних целей было также инициировано создание профильного подраздела сайта «Приходы.ру» – «Мнения.ру»⁵³⁹, где у каждому зарегистрированному пользователю также была предоставлена возможность в комментариях оставить отзыв и высказать пожелания по поводу проектов готовящихся церковных документов, обозначив тем самым свое частное мнение, которое, как уверяется, не будет проигнорировано⁵⁴⁰. Так, протоиерей Николай Балашов, заместитель председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, член президиума Межсоборного присутствия, отметил, что в рамках последнего создана редакционная комиссия во главе с Патриархом, которая анализирует все предоставленные отзывы, из которых «значительная количество, в том числе отзывов частных лиц, учитываются в конечной редакции документа», при этом

⁵³⁶ Вопросы призвания священнослужителей и церковного причта названы приоритетными для обсуждения в профильной комиссии Межсоборного присутствия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/prezidium/> (дата обращения: 05.04.2017).

⁵³⁷ Межсоборное присутствие. Текущие проекты [Электронный ресурс]. URL: <http://msobor.ru/projects> (дата обращения: 03.04.2019).

⁵³⁸ Межсоборное присутствие. Документы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/1113806/index.html> (дата обращения: 03.08.2016).

⁵³⁹ Приходы. Мнения. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.prihod.ru/opinions.html> (дата обращения: 04.08.2016).

⁵⁴⁰ Межсоборное присутствие приступило к анализу форм церковного служения мирян в современной Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4242081.html> (дата обращения: 04.08.2016).

«отзыв частного лица иногда оказывается не менее важным, чем отзыв, например, Санкт-Петербургской духовной академии»⁵⁴¹. И сам Святейший Патриарх Кирилл, оценивая уже фактически состоявшуюся работу в этом направлении, отметил, что «ни один должным образом аргументированный отзыв не остаётся без внимания»⁵⁴².

Итак, из приведенного выше анализа мы можем сделать однозначный вывод о том, что Межсоборное присутствие в современной Церкви в России является важнейшим инструментом реализации в церковной жизни рассмотренных нами в предыдущих главах основных принципов соборности как «единства во множестве». Данный факт был справедливо отмечен на заседании Священного Синода 26 февраля 2019 года, на котором, в честь 10-летия Межсоборного присутствия, были подведены промежуточные итоги его работы⁵⁴³. В частности, было отмечено, что данный совещательный орган, «не имеющий аналогов в других Поместных Православных Церквях», за время своего существования «стал реальным механизмом осуществления соборности в Церкви» (журнал №1)⁵⁴⁴.

Конечно, мы признаем, что роль и потенциал мирян во внутрицерковной жизни Русской Православной Церкви на данном этапе еще не реализуемы в полной мере, однако нам важно обозначить положительную тенденцию, основанную на фактах. Так, например, на Поместных Соборах 1945 и 1971 годов в числе делегатов было 38 (19%) и 78 (33%) представителей мирян

⁵⁴¹ В работе Межсоборного присутствия максимально учитывается опыт предсоборной работы Русской Церкви начала XX века. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5012252.html> (дата обращения: 04.02.2018).

⁵⁴² Святейший Патриарх Кирилл рассказал о реорганизации Межсоборного присутствия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5086408.html> (дата обращения: 04.02.2018)

⁵⁴³ В частности, 12 важнейших документов, принятых для регламентации внутрицерковной жизни Русской Православной Церкви, прошли церковно-общественную дискуссию благодаря механизмам Межсоборного присутствия. – Л.И. *Подробнее см.: ЖУРНАЛЫ* заседания Священного Синода от 15 октября 2018 года (журнал №80). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283687.html> (дата обращения: 20.11.2018).

⁵⁴⁴ *Подробнее см.: ЖУРНАЛЫ* заседания Священного Синода от 26 февраля 2019 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5379588.html> (дата обращения: 12.05.2019)

соответственно⁵⁴⁵. На Поместном Соборе 1990 года соотношение участников Собора вполне отражает эту тенденцию: 90 архиереев, 92 клирика и 88 мирян (28%)⁵⁴⁶. Состав Поместного Собора 2009 года также соответствует началам иерархичности и совета: из 711 делегатов Собора было 164 мирянина (23%)⁵⁴⁷, хотя участие количества мирян в его работе уменьшилось на 5%, что, в свою очередь, связано, по мнению автора, с усилением элемента иерархичности в процессе реализации соборности, о котором мы писали выше.

Высший Церковный Совет, в свою очередь, также играет свою значительную роль в деле актуализации соборных начал Русской Православной Церкви. Он был создан 4 февраля 2011 года и как исполнительный орган, действующий при Патриархе с целью организации на постоянной основе совещаний руководителей синодальных учреждений⁵⁴⁸. Одной из задач Высшего Церковного Совета как исполнительного органа является «принятие мер» к реализации постановлений Соборов, Синода и Предстоятеля, прошедших, как мы могли убедиться выше, через соборные процедуры Межсоборного присутствия. По слову Патриарха Кирилла, прокомментировавшего создание этого института, «многие очень разумные и правильные решения, которые принимались в 1990-е и 2000-е годы не были до конца реализованы», так как «не хватало инструментов осуществления соборных деяний». Высший Церковный Совет, как «еще один орган соборности», призван к тому, чтобы «соборные деяния» были осознаны верующими, чтобы, как следствие, «каждому на своем месте и всем вместе повысить уровень исполнительской дисциплины в Церкви»⁵⁴⁹ (Мф. 5:16).

Приходы, как площадки актуализации соборных начал внутрицерковной жизни, также играют важнейшую роль в современной русской Православии, так

⁵⁴⁵ Беглов А.Л. Делегаты Поместного Собора из числа мирян: аналитический обзор тенденций [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/377929.html> (дата обращения: 25.01.2017).

⁵⁴⁶ Поместный Собор Русской Православной Церкви 1990 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=reference&div=41> (дата обращения: 25.01.2017).

⁵⁴⁷ Беглов А.Л. Указ. соч.

⁵⁴⁸ Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1: Нормативные документы. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 106–107.

⁵⁴⁹ Кирилл (Гундяев), Патриарх. Слово пастыря (1991–2011) // Собрание трудов. Серия 1. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2012. Т. 1 С. 463.

как именно на приходах создаются общины, из которых образуется вся соборная «полнота Церкви», так как такие органы приходского управления, как Приходское собрание, Приходской совет, Ревизионная комиссия, состоят сегодня из подавляющего большинства мирян⁵⁵⁰. Особенно важны приходские структуры в деле привлечения мирян к церковной жизни. Одну из приоритетных задач в этом направлении руководство Русской Православной Церкви видит в том, чтобы не только в сельской местности, но и в крупных мегаполисах, и в больших городах были очерчены границы приходов. Главной целью упомянутых стремлений названа «важность воссоздания общинного строя приходской жизни»⁵⁵¹. По мысли Предстоятеля, отчасти эта цель достижима посредством соборной, совместной молитвы в храме, так как «это участие в молитве имеет не только вертикальное измерение – я и Бог, но и горизонтальное – я и *тот*, кто рядом со мной». Однако, не менее важно, по слову Патриарха, чтобы приходская жизнь не замыкалась только в стенах храма, но чтобы «на каждом приходе существовала и внебогослужебная повестка дня»⁵⁵².

Приходскому клиру, по определению Священного Синода, должно всячески повышать в сознании верующих чувство причастности к конкретной церковной общине, а через это – чувства ответственности за жизнь последней, что достижимо «через расширение личного общения между прихожанами, через их повседневное вовлечение в решение приходских дел и в практическую заботу о приходе», а глобальной целью всех перечисленных мер должно стать «развитие в мирянах чувства сопричастности к жизни Церкви»⁵⁵³. Кроме хозяйственных нужд прихода, миряне сегодня призваны активно участвовать в миссионерской,

⁵⁵⁰ Устав Русской Православной Церкви. Глава XVI. Приходы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133141.html> (дата обращения: 05.08.2016).

⁵⁵¹ *Филарет (Вахромеев), митрополит*. Доклад председателя богословской комиссии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html> (дата обращения: 05.08.2016).

⁵⁵² *Кирилл (Гундяев), Патриарх*. Будущее Церкви. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии международного съезда православной молодежи в Москве // Журнал Московской Патриархии. 2014. № 12. С. 38.

⁵⁵³ Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 2014 года // Журнал Московской Патриархии. 2014. № 8. С. 9.

катехизаторской, социальной работе, в практике волонтерского и молодежного служения, чтобы человека, пришедшего в храм, иногда очень далёкого от церковной действительности встречала «не сварливая старушка», а «приходской миссионер, консультант». И этот, по слову нынешнего Патриарха, «неограниченный объем работы в Церкви должны осуществлять молодые, но, конечно, подготовленные люди»⁵⁵⁴.

Соборный потенциал современного русского Православия раскрывается не только в движении «снизу», то есть не только увеличением роли мирян в жизни Церкви. Важную роль в этом процессе играет и состоявшаяся в 2013 году реформа епархиального управления, призванная существенно увеличить количество епархий и епископов Русской Православной Церкви с целью «приближения епископов к пастве»⁵⁵⁵, что, в свою очередь, позволит активизировать приходскую работу, о которой мы говорили выше. Епископ, по слову Патриарха Кирилла, «отвечает перед Богом за множество людей»⁵⁵⁶, что важно, людей «без различия национальности, гражданства и политических убеждений»⁵⁵⁷. Поэтому на укрепление «живой связи архиерея с клиром и мирянами»⁵⁵⁸ важно направить больше усилий и внимания. Именно на удовлетворение этой онтологической потребности соборного бытия Церкви и была направлена рассматриваемая нами реформа.

Подводя итог третьей главе исследования, еще раз подчеркнем, что понятие о соборности как о «единстве во множестве» пришло на Русь с принятием православной веры. Далее религиозно-философский феномен соборности был интерполирован в социальную сферу, где стал проявляться как *солидарность* разрозненных (по национальному, религиозному, социальному признаку) групп

⁵⁵⁴ Кирилл (Гундяев), Патриарх. Будущее Церкви. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии международного съезда православной молодежи в Москве // Журнал Московской Патриархии. 2014. № 12. С. 41.

⁵⁵⁵ Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2013. № 4. С. 9.

⁵⁵⁶ Кирилл (Гундяев), Патриарх. Слово пастыря (1991–2011) / Патриарх Кирилл (Гундяев) // Собрание трудов. Серия 1. М., 2012. Т. 1. С. 479.

⁵⁵⁷ Там же. С. 484.

⁵⁵⁸ Там же. С. 203.

населения на основе, как нам видится, секуляризованных базисных евангельских ценностей, что, в свою очередь, сыграло положительную роль и в объединении Руси в единое государство, и в выработке мотивации для дальнейшего сохранения этого единства.

Разумеется, иногда объективная историческая реальность вносила свои, чаще отрицательные, коррективы в этот процесс реализации соборных принципов во внутрицерковной и общественной жизни. Однако после длительного Синодального периода, когда соборное начало подавлялось государственным аппаратом, начиная с эпохального Поместного Собора 1917–1918 годов, возрождение «соборных начал» стало одной из первостепенных задач Русской Православной Церкви. Период тоталитарного и антирелигиозного государства также стал временем, отрицательно повлиявшим на этот процесс, так как в условиях отсутствия религиозной свободы богословское творчество было затруднено, как и возможность в полной мере выразить свои социальные взгляды. В то же время следует подчеркнуть, что с конца 1980-х годов и по сей день активная актуализация соборного потенциала русского Православия очевидна.

Все приведенные выше положения: заявления иерархов, исследование документов и деятельности различных структурных компонентов Русской Православной Церкви, – по мнению автора, ясно свидетельствуют о хоть и постепенной, но реально ощутимой градации процессов реализации и в теории, и на практике основных принципов соборности в деятельности современной Русской Православной Церкви, приближая эти процессы к хомяковскому идеалу Церкви, о котором мы говорили выше. Конечно, мы признаем, что проблем в приближении «социологической структуры» Церкви к её «онтологической качественности» в вопросе реализации соборных принципов еще много, так как церковная практика весьма многогранна, как и влияние на нее объективных и субъективных факторов, о которых мы говорили. Однако нам важно было исследовать и показать тенденцию в вопросе реализации соборности как «единства во множестве», и она, как мы убедились выше, явно положительная.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование генезиса основных принципов соборности как «единства во множестве» в контексте православной традиции, во-первых, в контексте Ветхого и Нового Заветов и в рамках становления Священного Предания, во-вторых, в рамках отечественного теологического, богословско-философского и религиозно-философского сознания, в-третьих, во внутрицерковной действительности русского Православия и в связанной с ней общественной жизни российского общества – показало преемственность и взаимосвязь экклезиологических соборных установок во всех исследуемых нами сферах.

Феномен соборности как базисная ценность внутренней жизни православного христианства в целом и русского Православия в частности основан на примере Святой Троицы. Именно православная триадология онтологически выявляет сущность «единства во множестве». В.Н. Лосский по этому поводу справедливо пишет, что «В свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства и множественности, – единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством. Как в Боге нет одной природы вне трех Лиц, так и в Церкви нет абстрактной всеобщности, но есть совершенное согласие соборного многообразия»⁵⁵⁹.

Первоначальный генезис соборной феноменологии происходил в Ветхом Завете, о чем свидетельствуют не только содержащаяся в ветхозаветных текстах триадологическая тематика, но и ряд рассмотренных нами ключевых событий дохристианской эпохи, таких, например, как создание первой семьи и грехопадение первых людей, рождение у первой семьи первенца и последующих детей, появление общественной молитвы, Всемирный потоп, Исход из Египта,

⁵⁵⁹ Лосский, В.Н. По образу и подобию [Электронный ресурс] / В. Н. Лосский. URL : http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 07.09.2018).

Декалог, строительство Скинии собрания и Иерусалимского храма и другие. Кроме уже упомянутой триадологии, главными формами, выявляющими формирование соборных принципов в Ветхом Завете, стали генерация добродетелей смирения и взаимной любви, иудейский монотеизм в его доктринальном и богослужебном компонентах как антиномия языческому политеизму.

Дальнейшее становление соборных принципов происходит в Новом Завете. Кроме триадологического аспекта, данные принципы утверждены в базовых евангельских ценностях, выраженных, в свою очередь, в новозаветных экклезиологии и сакраментологии. Согласно последним, Церковь была основана для *всех* людей, независимо от национальной или, к примеру, социальной и гендерной принадлежности человека. Евхаристия как центр личной и общинной религиозной и духовной жизни посредством литургической практики совместного богослужения, где каждый молится о своем и об общем, также является важнейшим аспектом формирования соборного сознания верующих. Таким образом, новозаветный акцент на взаимной любви членов экклезии – основополагающий принцип соборности как «единства во множестве», принцип, который культивировался всеми аспектами христианства как жизненной и социальной-направленной парадигмы.

Завершается формирование соборных установок в рамках восточно-христианского Священного Предания во всех его категориях. Основной, на наш взгляд, подход к реализации во внутрицерковной жизни принципов соборности наиболее удачно, в духе апостольского Предания, *сформулировал* преподобный Викентий Леринский: при сохранении сути корректировать для той или иной аудитории способы изложения истины. Данная дефиниция соборной диалектики, выраженная Викентием Леринским, наиболее универсальна. Она позволяет понять вневременную базисную методологию церковной миссии, позволяющую, действуя в рамках православной традиции, донести единую систему ценностей Откровения любому слушателю в доступной для него форме изложения, не

нарушая его свободы и индивидуальности. В итоге рассмотренное нами развитие соборных начал в православном Предании достигло главной цели – превращения разрозненных и замкнутых в себе общин в *единую* Вселенскую Церковь, состоящую из *множества* Поместных церквей, в Церковь не только «всемирную», но и в Церковь для всех, сочетающую в себе начала иерархичности и совета. Иными словами, как говорил А.С. Хомяков, в соборную «Церковь по всему».

Сформировавшиеся в восточном христианстве основные принципы соборности как «единства во множестве» пришли на «русскую почву» вместе с принятием византийского Православия. Важно отметить, что практическая реализация соборных принципов во внутрицерковной и общественной жизни Византии не всегда соответствовали их идеальному образу. Причиной этому мы обозначили диссонанс божественного и человеческого воления, человеческий фактор в истории. В свою очередь Русская Православная Церковь, как и любая другая Поместная Церковь, также восприняла и проявила этот *конфликт* в полной мере.

Благодаря этому, на наш взгляд, исследование темы соборности Церкви заняло в русской религиозной философии совершенно особое место. В определенный момент истории неверный, схоластический подход к соборной проблематике либо отсутствие должного внимания к данной теме в среде представителей официальной богословской мысли Русской Православной Церкви спровоцировали интерес к изучению феномена «соборной Церкви» (9-й член Никео-Цареградского символа веры) среди русских религиозных философов и богословов (теологов).

Наибольший вклад в развитие соборной феноменологии внес А.С. Хомяков, который и осмыслил, и популяризировал соборность непосредственно как «единство во множестве». Комплексный анализ учения о соборности родоначальника славянофильства показал, что в своих оригинальных религиозно-философских построениях относительно данного учения мыслитель руководствовался православным Священным Преданием, особенно патристикой,

и учитывал достижения современной философии, в частности Гегеля и Шеллинга. В своих трудах А.С. Хомяков никогда не выступал против церковной иерархии как таковой, однако, критикуя её некоторые решения, отмечал тот сильный крен в сторону иерархичности и бюрократизации Церкви, который сложился в условиях длительного Синодального периода. Поэтому убежденность философа в необходимости усиления роли мирян в жизни церковной общины и в увеличении роли самой церковной общины в общецерковной жизни русского Православия изначально были восприняты представителями церковной иерархии и академического богословия, самих долгое время находившихся в Синодальной системе управления, как посягательство на догмы экклезиологии. Однако впоследствии подобные опасения в целом развеялись, и многие видные иерархи и богословы вплоть до сегодняшнего дня отмечают и отмечают важность идей Хомякова и их соответствие, иногда с некоторыми оговорками, православному вероучению.

В отличие от Хомякова, который сначала сформулировал свой подход к соборным установкам, а уже затем интерполировал последние на жизнь государственную, общественную, семейную и частную, другой отечественный философ, представитель «философии жизни» – В.В. Розанов, как мы увидели, напротив, априори актуализирует свои размышления о соборности через рассмотрение темы семьи и развитие историософских воззрений. Как показало наше исследование, в огромном творческом наследии мыслителя его соборная диалектика не вынесена в отдельный труд или даже заголовок, но мы находим её проявления в различного рода темах, которые мы разделили на три основные категории: *«личность-семья»*, *«личность-народ»* и *«народ-народы»*. Таким образом, мы не можем говорить о конвергенции всех розановских взглядов на почве соборности; скорее, приходится говорить о теме соборности в творчестве Розанова как об одном из лейтмотивов его философствования.

Продолжает линию осмысления соборной феноменологии представитель философии «всеединства» – священник Павел Флоренский, который на фоне

весьма антиномичного отношения к главному идеологу славянофильства также развивает свое оригинальное понимание соборности как «единства во множестве» в контексте, во-первых, своей софиологии, рассматриваемой им в рамках триадологии; во-вторых, учения о желаемом государственном устройстве в будущем, где отдает предпочтение «феоκραтическому строю», «общая черта» которого есть «внутренняя стройность, многообразность в единстве»; в-третьих, в размышлениях о соотношении единичного и общего, которое мы условно обозначили как дихотомия «я-мы», где основой общественных отношений мыслитель полагает евангельскую взаимную любовь.

Оригинально соборность как «единство во множестве» была осмыслена и в творчестве представителя русской экзистенциальной философии – Н.А. Бердяева, также не лишённого влияния идей Хомякова. Доминантной темой в творчестве Бердяева была тема личности, повлиявшая на все его творчество, поэтому его соборные интуиции проявились больше всего в раскрытии им темы взаимоотношений личности и социальных институтов, с которыми она взаимодействует. Очевидно, что рассуждения Н.А. Бердяева о соотношении «единства» и «множества» весьма оригинальны по сравнению с хомяковскими, с явным креном в сторону «множества», то есть персонализма, личной свободы человека, хотя сам Бердяев признавал, что именно Хомяков начертал «идеальный образ Церкви, её платоновскую идею».

Такой масштабный интерес русской религиозной философии к соборной проблематике подтолкнул, на наш взгляд, представителей церковной иерархии и официальной богословской мысли к переосмыслению эклезиологических установок во внутрицерковной среде русского Православия.

Как и в случае с Византией, степень реализации соборного потенциала Русской Православной Церкви в истории также была подвержена влиянию человеческого фактора, как положительному, так и отрицательному. Именно поэтому «эмпирическая актуализация», «социологическая структура» исторической Церкви не всегда соответствовали «сверхэмпирической полноте», «онтологической

качественности» идеала Церкви «невидимой», в том числе в стремлении к идеальному воплощению в исторической Церкви одного из её онтологических принципов – принципа соборности как «единства во множестве», основанного на идеале Святой Троицы. Синтезом идеального и реального воплощения соборных принципов можно назвать понятие о так называемой «потенциальной соборности», которая в своей сути отражает сложный процесс взаимодействия Божественной и человеческой воли в исторических реалиях внутрицерковной жизни Вселенской Церкви в целом и русского Православия в частности. Безусловно, проблемы реализации соборности как «единства во множестве» были всегда, и мы об этом не раз говорили. Важно отметить, что, чем выше была степень соответствия реального воплощения соборных принципов идеальному, тем выше была их действенность *на практике*. Сама история русского Православия яркое тому подтверждение.

Синодальный период русской церковной истории – время наиболее очевидного подавления соборных начал, в данном случае, со стороны государства. Первые попытки возрождения соборного духа были предприняты Русской Православной Церковью еще в начале XX века, однако наиболее предметные критерии возрождения соборности во внутрицерковной жизни были предложены на Поместном Соборе 1917–1918 годов. Мы видим, что после длительного Синодального периода, с эпохального Поместного Собора 1917–1918 годов, возрождение соборных принципов стало одной из первостепенных задач Русской Православной Церкви. В свою очередь, эпоха советского государства, целенаправленно подрывавшая устои русского Православия, не позволяла последнему выражать свою идентичность, а значит, и дух соборности. Однако, на наш взгляд, влияние веками формировавшихся соборных установок на жизнь советского общества так же имело место, что выразилось, в первую очередь, в идеологии *солидарности* личностей и народов, что справедливо отметил в своем выступлении в Государственной Думе 22 января 2015 года Святейший Патриарх Кирилл⁵⁶⁰.

⁵⁶⁰ Кирилл (Гундяев), Патриарх. Выступление в Государственной Думе Российской Федерации 22 января 2015 года на открытии III Рождественских Парламентских встреч

И только с 1980-х годов, а наиболее активно – с Поместного Собора 1988 года, Русская Православная Церковь получила возможность свободно реализовывать в своей внутренней жизни основной принцип соборности – «единство во множестве». На практике это выразилось и в разработке соответствующих документов, таких, как «Устав Русской Православной Церкви», «Основы социальной концепции», и в создании в структуре Церкви особых профильных ведомств, например, Межсоборного присутствия и Высшего Церковного Совета, призванных помочь в реализации в церковной жизни соборного потенциала русского Православия.

Перед современной отечественной церковной действительностью на пути реализации соборности стоят многие проблемы. Но одна из главных – преодоление формализма в религиозной жизни, преодоление профанаций в доктринальной сфере, таких, как обрядоверие, мифологизация и эклектизм религиозного сознания современных чад Русской Православной Церкви не только в России, но и по всему миру, где есть приходы Московского Патриархата. Как показывает наше исследование, только соборность является надежным средством и сохранения иерархизма в церковной жизни, и в то же время активизации мирян, так как от каждого, пусть и в разной степени, зависит жизненность еkkлезии и её будущее.

Таким образом, нам удалось проследить зарождение, генезис православной соборной феноменологии и реализацию основных принципов соборности как «единства во множестве» в деятельности современной Русской Православной Церкви, в чем мы увидели немалую роль русской религиозной философии.

Проведенное исследование дает возможность наметить планы и дальнейшей работы в сфере теологии, богословия и философии религии. Интересным, на наш взгляд, представляется компаративистский анализ православной соборности и протестантской солидарности: есть ли в этих явлениях что-то общее или они принципиально отличны друг от друга.

Актуальной задачей для современной России является сохранение конструктивного диалога между традиционными религиями в условиях все большего распространения и развития деструктивных культов и практик, паразитирующих на доктринальных смыслах традиционных верований, искажая их и в искаженном виде внедряя в сознание людей. В этом плане учение о соборности также может служить важным инструментом при организации диалога между конфессиями. Сами принципы диалога, цели и задачи его еще ждут своего исследования.

Наконец, в современный исторический период радикальной переоценки ценностей обществом в процессе глобализации социальный аспект учения о соборности позволяет разрабатывать определенные рекомендации по преодолению индивидуалистических тенденций в нашем обществе, которые ведут к его атомизации, разрушению его единства, к проявлению эгоистических устремлений отдельных лиц и социальных групп, к превалированию понимания свободы как вседозволенности. В этой связи, на наш взгляд, возникает задача объединения усилий Церкви и здоровых сил общества по укреплению традиционных соборных начал нашей жизни, по дальнейшей разработке механизмов реализации принципов социальной справедливости параллельно с противостоянием глобализации с ее унификацией общества и узурпацией личной свободы индивида.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М.Е. Губонин. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. – 1064 с.

2. *Афанасий Великий, святитель*. Письмо к Драконтию // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 121–128.

3. Библия. Синодальный перевод с неканоническими книгами. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Российское Библейское Общество, 2017. – 1296 с.

4. *Василий Великий, святитель*. О Святом Духе. Творения: в 2 т. Т. 1 : Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил. : Архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога / святитель Василий Великий. – М. : Сибирская благовонница, 2012. – 1136 с.

5. *Викентий Леринский, преподобный*. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков / преподобный Викентий Леринский // Викентий Леринский. О священном Предании Церкви. – СПб. : Свиток, 2000. – 540 с.

6. Вопросы призвания священнослужителей и церковного причта названы приоритетными для обсуждения в профильной комиссии Межсоборного

присутствия [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/prezidium/> (дата обращения: 05.04.2017).

7. *Григорий Богослов, святитель*. Слово 23. Творения: в 2 т. Т. 1 : Слова / святитель Григорий Богослов. – М. : Сибирская Благовонница, 2007. – 896 с.

8. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере : сб. – Сергиев Посад : Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1995. – 272 с.

9. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1, кн. 1 : Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. – М. : Изд-во Новоспасского монастыря, 2012. – 1376 с.

10. *Евсевий Кесарийский*. Церковная история / Евсевий Кесарийский ; введ. ст., коммент., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. – СПб. : «Изд-во Олега Абышко», 2013. – 544 с.

11. ЖУРНАЛЫ заседания Священного Синода от 15 октября 2018 года (журнал №80). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283687.html> (дата обращения: 20.11.2018).

12. ЖУРНАЛЫ заседания Священного Синода от 26 февраля 2019 года [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5379588.html> (дата обращения: 12.05.2019).

13. Журнал № 7 Второго отдела Предсоборного совета от 11 июля 1917 года // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1, кн. 1 : Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора – М. : Изд-во Новоспасского монастыря, 2012. – С. 326–340.

14. *Игнатий Антиохийский, священномученик*. К ефесянам // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 105–115.

15. *Иларион (Алфеев), митрополит*. Прима́т и собо́рность в Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2494792.html> (дата обращения: 21.01.2015).

16. *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры / преподобный Иоанн Дамаскин. – М. : Сибирская благовозвонница, 2012. – 476 с.

17. *Иоанн Златоуст, святитель*. Беседы (гомилии) на Бытие, 29. [Электронный ресурс]. – URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-9/stih-27/tolkovatel-ioann-zlatoust-svatitel/> (дата обращения: 15.08.2017).

18. *Ирине́й Лионский, епископ*. Против ересей, III, 3, 1 / епископ Ирине́й Лионский // Сочинения свя́таго Ирине́я, епископа Лионского / пер. прот. П. Преображенского. – 2-е изд. – СПб. : И.Л. Тузов, 1900. – 560 с.

19. Канонические постановления Православной Церкви о священстве / сост. Т. А. Копяткевич. – М. : Сибирская Благовозвонница, 2015. – 252 с.

20. *Киприан Карфагенский, святитель*. Книга о единстве Церкви // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 173–199.

21. *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 : Книги 4-5 / Климент Александрийский ; изд. подготовил Е.В. Афонасин. – СПб. : «Изд-во Олега Абышко», 2003. – 336 с.

22. *Климент Римский, епископ*. Первое послание к Коринфянам. Писания мужей апостольских / епископ Климент Римский ; предисл. Р. Светлова. – СПб. : ТИД Амфора, 2007. – 474 с.

23. *Максим Исповедник, преподобный*. Мистагогия / преподобный Максим Исповедник // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. – 2-е изд. – М. : Мартис, 1993. – 353 с.

24. Межсоборное присутствие приступило к анализу форм церковного служения мирян в современной Русской Православной Церкви [Электронный

ресурс] – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/4242081.html> (дата обращения: 04.08.2016).

25. Межсоборное присутствие. Документы [Электронный ресурс] – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/document/1113806/index.html> (дата обращения: 03.08.2016).

26. Межсоборное присутствие. Текущие проекты [Электронный ресурс] – URL : <http://msobor.ru/projects> (дата обращения: 03.04.2018).

27. О внесении изменений в состав Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, принятых Священным Синодом Русской Православной Церкви на заседании 16 апреля 2016 года (журнал № 26) [Электронный ресурс] – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/4434725.html> (дата обращения: 03.08.2016).

28. О церковной иерархии. Ареопагитский корпус // Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – С. 25–26.

29. Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 2014 года // Журнал Московской Патриархии. – 2014. – № 8. – С. 6–12.

30. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь : офиц. сайт. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 27.07.2016).

31. Писания преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина. – 2-е изд. – М., 1892. – 652 с.

32. Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 17.04.2014)

33. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1990 года [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.interfax-religion.ru/?act=reference&div=41> (дата обращения: 25.01.2017).

34. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. – 2013. – № 4. – С. 9–24.

35. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – 878 с.
36. Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / сост. прот. А. Задорнов. – М. : Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – 272 с.
37. Приходы. Мнения [Электронный ресурс]. – URL : <http://prichod.ru/opinions.html> (дата обращения: 04.08.2016).
38. Святейший Патриарх Кирилл возглавил заседание президиума Межсоборного присутствия [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4961765.html> (дата обращения: 20.07.2017).
39. Святейший Патриарх Кирилл возглавил заседание президиума Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4793937.html> (дата обращения: 12.10.2017).
40. Святейший Патриарх Кирилл рассказал о реорганизации Межсоборного присутствия [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5086408.html> (дата обращения: 04.02.2018).
41. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. – М. : Изд. Соборного Совета, 1918. – Вып. 1. – 34 с.
42. Священный Собор Православной Российской Церкви, 1917-1918 гг.: обзор деяний / под общ. ред. Гюнтера Шульца. – М. : Крутицкое патриаршее подворье : О-во любителей церковной истории, 2000–2002.
43. Священный Собор Православной Российской Церкви, 1917-1918 гг. – Кн. 30: Третья сессия / сост. А.Г. Кравецкий и Гюнтер Шульц; под общ. ред. Гюнтера Шульца. – 2000. – 430, [2] с. : ил.
44. Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1 : Нормативные документы. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 544 с.

45. Состав комиссий Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви (от 29 января 2010 г.) [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь : сайт. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/1052102.html> (дата обращения: 03.08.2016).

46. Состав Межсоборного присутствия на 2014–2018 годы утвержден решением Священного Синода от 23 октября 2014 года (журнал № 91) [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь : сайт. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/3952095.html> (дата обращения: 03.08.2016).

47. Состав и президиум Межсоборного присутствия на 2018-2022 гг. утверждены решением Священного Синода от 15 октября 2018 года (журнал № 80). Титулы и должности архиереев актуализированы по состоянию на 19 июля 2019 года [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/prezidium/> (дата обращения: 05.11.2019).

48. Состав Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви и его Президиума утвержден на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви, проходившем 27 июля 2009 г. под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Киеве (журнал № 55) [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь : сайт. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/705058.html> (дата обращения: 03.08.2016).

49. Темы к рассмотрению комиссиями Межсоборного присутствия в 2015-2018 гг., одобренные президиумом Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви в ходе заседания 28 января 2015 года, прошедшего в Патриаршей и Синодальной резиденции в московском Даниловом монастыре под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь : сайт. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/3983877.html> (дата обращения: 03.08.2016).

50. Триодь Цветная. В неделю пятидесятницы вечера. – М. : Изд-во Московской Синодальной тип., 1902. – 276 с.

51. Устав Русской Православной Церкви. Глава XVI. Приходы [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133141.html> (дата обращения: 05.08.2016).

52. Учение двенадцати апостолов. Недавно открытое сочинение времен апостолов : пер. с греч. К.Д. Попова. – М. : Тип. Высочайше утвержд. т-ва И. Д. Сытина, 1898. – 23 с.

53. Требник : в 2 ч. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 1991. – Ч. 1. – 540 с.

54. Требник. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. – 608 с.

55. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина [Электронный ресурс]. – URL : http://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/4 (дата обращения: 18.07.2016).

Исследовательская литература

56. *Аверкий (Таушев), архиепископ.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / архиепископ Аверкий (Таушев). – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – 846 с.

57. *Адриан (Пашин), иеромонах.* Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. Часть 1. [Электронный ресурс] / иеромонах Адриан (Пашин). – URL: <https://pravoslavie.ru/2965.html> (дата обращения: 20.09.2019).

58. *Аксаков, Н.П.* Духа не угашайте! / Н. П. Аксаков. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2000. – 168 с.

59. *Аксенов-Меерсон Михаил, протоиерей.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности : пер. с англ. / протоиерей Михаил Аксенов-Меерсон. – Киев : ДУХ И ЛИТЕРА, 2008. – 328 с.

60. *Алексеев, М.Е.* Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России / М.Е. Алексеев // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ. Проблемы и решения. М.: Институт перевода Библии, 2010. – 383 с.

61. *Алексий II (Ридигер), Патриарх.* Обращение к клиру и Приходским советам храмов Москвы на Епархиальном собрании 15 декабря 2000 года / Патриарх Алексий II (Ридигер). – М. : Изд-во Московской Патриархии, 2001. – 80 с.

62. *Анри М.* Я есмь истина. К философии христианства / Введение и гл. 1 (Вдовина Г.В., пер. с франц.) // Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. – М., 2018. – № 1(84). – С. 196-217. – ISSN 2073-5588. 1,5 а.л.

63. *Антоний (Блум), митрополит.* Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Проповеди / митрополит Антоний (Блум). – Клин : Христианская жизнь, 2010. – 416 с.

64. *Антоний (Блум), митрополит.* Дом Божий. Три беседы о Церкви / митрополит Антоний (Блум). – М. : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2011. – 96 с.

65. *Астахова, Л.С.* Религиозные риски и проблемы духовной безопасности в контексте кризиса конфессиональной идентичности / Л. С. Астахова, Н. Н. Александрова // Вестник экономики, права и социологии. – 2010. – № 3. – С. 112–114.

66. *Астахова, Л.С.* Религия в системе социально-политических отношений и процессов : идеально-типологический и исторический аспекты / Л.С. Астахова. – Казань : Центр инновационных технологий, 2006. – 232 с.

67. *Астахова, Л.С.* Соборность и (или) коммуникативный разум: в поисках принципов возможного гражданского общества / Л.С. Астахова, Р. Р. Ахметзянова // Социология. – 2008. – № 2. – С. 141–157.
68. *Афанасьев, Николай, протопресвитер.* Церковь Духа Святого / протопресвитер Н. Афанасьев. – Киев : Центр православной книги, 2005. – 480 с.
69. *Афанасьев Николай, протоиерей.* Вступление в Церковь: под. ред. М. Бакулина / протоиерей Николай Афанасьев. – М. : Русская неделя, 2013. – 204 с.
70. *Афанасьев Николай, протопресвитер.* Церковные соборы и их происхождение / протопресвитер Николай Афанасьев. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. – 208 с.
71. *Барсов, Н.И.* Новый метод в богословии / Н.И. Барсов // Христианское чтение. – 1869. – № 2. – 148 с.
72. *Беглов, А.Л.* Делегаты Поместного Собора из числа мирян: аналитический обзор тенденций [Электронный ресурс] / А. И. Беглов. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/377929.html> (дата обращения: 25.01.2017).
73. *Бенедикт XVI.* У истоков Церкви : апостолы и первые ученики Христа / Бенедикт XVI. – М. : Эксмо, 2008. – 224 с.
74. *Бердяев, Н.А.* О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Париж: Современные записки, 1931. – 320 с.
75. *Бердяев, Н.А.* Алексей Степанович Хомяков / Н.А. Бердяев ; вступит. ст., послесловие, приложение и коммент. Л.Е. Шапошникова. – М. : Высш. шк., 2005. – 239 с.
76. *Бердяев, Н.А.* О характере русской религиозной мысли XIX века / Н. А. Бердяев // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России. – Париж : Y.M.C.A.-Press, 1989. – 714 с.
77. *Бердяев, Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 448 с.
78. *Бердяев, Н.А.* Спасение и творчество / Н. А. Бердяев // Путь. – 1926. – № 2, янв. – С. 26–46.

79. *Бердяев, Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
80. *Бердяев, Н.А.* Хомяков и свящ. Флоренский / Н.А. Бердяев // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России. – Париж : Y.M.C.A.-Press, 1989. – 714 с.
81. Богословие личности / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М. : Изд-во ББИ, 2013. – 271 с.
82. Богословское наследие Патриарха Сергия (Страгородского). – Н.Новгород: Изд-во Вознесенского Печерского мужского монастыря, 2007. – 404 с.
83. *Болотов, В.В.* Лекции по истории Древней Церкви I – II. Введение в церковную историю. История Церкви в период до Константина Великого/ В.В. Болотов. – 2-е изд. – Минск : Белорусская Православная церковь, 2011. – 576 с.
84. *Болотов, В.В.* Лекции по истории Древней Церкви III – IV. История Церкви в период Вселенских Соборов / В.В. Болотов. – 2-е изд. – Минск : Белорусская Православная церковь, 2011. – 768 с.
85. *Бриллиантов, А.И.* Лекции по истории Древней Церкви / А.И. Бриллиантов. – 2-е изд, испр. – СПб. : «Изд-во Олега Абышко», 2013. – 464 с.
86. *Булгаков, С.Н.* Православие. Очерки учения Православной Церкви / С. Н. Булгаков. – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. – 560 с.
87. *Василий (Годикакис), архимандрит.* Входное : Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви : авториз. пер. с греч. / архимандрит Василий (Годикакис). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – 208 с.
88. *Вдовина, Г.В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. / Г.В. Вдовина – М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 592 с.

89. *Вдовина, Г.В.* Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. / Г.В. Вдовина – М. : Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 649 с.
90. Вестник Европы, журнал истории, политики, литературы / изд. и отв. ред. М. М. Стасюлевич. – СПб. : Тип. М. Стасюлевича, 1891. – Т. 3, май-июнь. – Кн. 6, июнь. – 911 с.
91. *Витте, С.Ю.* Воспоминания. Царствование Николая II / С.Ю. Витте. – 2-е изд. – Л. : Государственное издательство, 1924. – Т. 1. – 501 с.
92. *Владимир (Сабодан), митрополит.* Экклезиология в отечественном богословии : рукопись / митрополит Владимир (Сабодан). – Киев, 1997. – 452 с.
93. *Гавриил (Воскресенский), архимандрит.* История философии / архимандрит Гавриил (Воскресенский). – Ч. VI., – Казань: Университетская типография, 1840. – 159 с.
94. *Гаврюшин, Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты / Н.К. Гаврюшин. – Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. – 672 с.
95. *Гараджа, В.И.* Религиоведение: учеб. пособие для студентов вузов и преп. ср. школы / В.И. Гараджа. – 2-е изд., доп. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 351 с.
96. *Гегель.* Объективный дух / Гегель // Гегель. Сочинения : в 14 т. Т. 3 : Энциклопедия философских наук. Ч. 3 : Философия духа / пер. Б.А. Фохта ; Академия наук СССР ; Институт философии. – М. : Полиптиздат, 1956. – С. 293–342.
97. *Гезен, А.* История славянского перевода символа веры. Критико-палеографические заметки / А. Гезен. // А. Гезена очерки и заметки из области филологии, истории и философии. Вып. 1.– СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1884. – 132 с.
98. *Георгий (Капсанис), архимандрит.* Пастырское служение по священным канонам / архимандрит Георгий (Капсанис) ; пер. с греч. Антона Данилина. – М. : Изд. дом Святая Гора, 2006. – 304 с.
99. *Георгий Ореханов, иерей.* На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция / иерей Георгий Ореханов. – М. : ПСТБИ, 2002. – 224 с.

100. *Гильфердинг, А.* Предисловие к первому изданию «Записок» / А. Гильфердинг // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : в 8 т. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 5. – 579 с. – XI–XXIII с.

101. *Говоруха-Отрок, Ю.Н.* Владимир Соловьев и папа [Электронный ресурс] / Ю.Н. Говоруха-Отрок. – URL : http://ruskline.ru/analitika/2015/08/13/vladimir_solovev_i_papa/ (дата обращения: 19.01.2017).

102. *Горбунов, В.В.* Идея соборности в русской религиозной философии: (Пять избр. портр.) / В. В. Горбунов ; предисл. Ю. Нагибина; Рос. независимый ин-т социал. и нац. пробл., Центр «Религия в современ. обществе». – М. : Феникс, 1994. – 180 с.

103. *Горский, А.В.* Замечания А.В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова / А.В. Горский; предисл. А.А. Спасского // Богословский вестник. – 1900 – Т. 3, № 11. – С. 475–543.

104. *Громов, М.Н., Козлов, Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков: Учеб. пособие. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 228 с.

105. *Давыденков, Олег, протоиерей.* Догматическое богословие / протоиерей О. Давыденков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. – 624 с.

106. *Данн, Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства : пер. с англ. / Дж. Д. Данн . – 6-е изд. – М. : Изд-во ББИ, 2015. – lvi, 523 с.

107. *Девельт, Д.* Церковь в Библии: пер. с англ. / Д. Девельт. – М. : Протестант, 1994. – 512 с.

108. *Дешнер, К.* Криминальная история христианства / К. Дешнер. – В 4 кн. Кн. 1. – Пер. с нем. В. Хмары. – М. : ТЕРРА, 1996. – 464 с.

109. *Дроба, С.А.* Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям современников. Исторический очерк / С.А. Дроба. – Тверь : Издатель Алексей Ушаков, 2010. – 264 с.

110. Единство Церкви в Новом Завете / под ред. У. Луца. – М. : Изд-во ББИ, 2014. – XVI, 215 с.

111. *Завитневич, В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. – Т. 1, кн. 1. – 893 с.
112. *Завитневич, В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев : Тип. И.И. Горбунова, 1902. – Т. 1, кн. 2. – 572 с.
113. *Завитневич, В.З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. / В.З. Завитневич. – Киев : Типография Акц. О-ва «Петр Барский въ Киеве», 1913. – Т. 1. – 310 с.
114. *Заозерский, Н.А.* Основныя начала желательного для русской Церкви учреждения Патриаршества / Н.А. Заозерский. – Сергиев-Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. – 55 с.
115. *Зеньковский, В.* История русской философии / В. Зеньковский. – М. : Академический Проект ; Раритет, 2001. – 880 с.
116. *Иванцов-Платонов, А.М., протоиерей.* О русском церковном управлении / протоиерей А.М. Иванцов-Платонов ; предисл. С. Шарапова. – СПб. : Тип. А. А. Пороховщикова, 1898. – 91 с.
117. *Иларион (Алфеев), епископ.* Православное богословие на рубеже эпох. / епископ Иларион (Алфеев). – Киев : Дух и Литера, 2002. – 536 с.
118. *Иларион (Алфеев), митрополит.* Православие: в 2 т. / митрополит Иларион (Алфеев). – 3-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – Т. 1. – 864 с.
119. *Ионафан (Елецких), архиеп.* Молитвословия и ектении Божественной литургии святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого на русском языке. Толковый путеводитель по Божественной литургии / архиеп. Ионафан (Елецких). – Н. Новгород, 2010. – 240 с.
120. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Кн. 1, гл. 4 [Электронный ресурс]. – URL : http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 12.08.2013).
121. История русской философии : ученик. для вузов / редкол.: М.А. Маслин и др. – М. : Республика, 2001. – 639 с.

122. *Иустин (Попович), архимандрит.* Догматика Православной Церкви / архимандрит Иустин (Попович) // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) : в 3 т. – М. : Паломник, 2006. – Т. 3. – 609 с.

123. *Иустин (Попович), преподобный.* Толкование на 1-ое соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова / преподобный Иустин (Попович). – М. : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 192 с.

124. *Казанский, П.С.* Воспоминания об А.В. Горском / П.С. Казанский ; сообщ. В. О. Ключевский // Богословский вестник. – 1900. – Т. 3, № 11. – С. 544–560.

125. *Карл Христиан Фельми.* Введение в современное православное богословие / Карл Христиан Фельми. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2014. – 352 с.

126. *Карсавин, Л.П.* Путь Православия / Л.П. Карсавин ; сост. и вступ. ст. П.О. Николова. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – 557 с.

127. *Карсавин, Л.П.* Алексей Степанович Хомяков / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб. : Алетейя, 1994. – 534 с.

128. *Карташев, А.В.* Русская Церковь в 1905 г. / А.В. Карташев. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1906. – 21 с.

129. *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение / епископ Кассиан (Безобразов). – 4-е изд., испр. и доп. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т; Русский путь, 2006. – 576 с.

130. *Катасонов, В.Н.* Христианство. Культура. Наука / В.Н. Катасонов – М.: Изд-во «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», 2012. – 481 с.

131. *Киприан (Керн), архимандрит.* Антропология святителя Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн). – Киев : Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2005. – 434 с.

132. *Киреевский, И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И.В. Киреевский // Полное собрание сочинений : в 2 т. /

под ред. М.О. Гершензона. – М. : Тип. Императорского Московского ун-та, 1911. – Т. 1. – С. 174–222.

133. *Киреевский, И.В.* В ответ Хомякову / И.В. Киреевский // Русская идея / сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. – М. : Республика, 1992. – С. 64–72.

134. *Кирилл (Гундяев), Патриарх.* Будущее Церкви. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии международного съезда православной молодежи в Москве / Патриарх Кирилл (Гундяев) // Журнал Московской Патриархии. – 2014. – № 12. – С. 36–41.

135. *Кирилл (Гундяев), Патриарх.* Выступление в Государственной Думе Российской Федерации 22 января 2015 года на открытии III Рождественских Парламентских встреч [Электронный ресурс] / Патриарх Кирилл (Гундяев) // Русская Православная Церковь : сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html> (дата обращения: 06.08.2016).

136. *Кирилл (Гундяев), Патриарх.* Слово пастыря (1991–2011) / Патриарх Кирилл (Гундяев) // Собрание трудов. Серия 1. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 2012. – Т. 1. – 608 с.

137. *Ключевский, В.О.* Курс русской истории. Ч.1. Лекция IV / В. О. Ключевский // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 78–89.

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

139. *Крывелев, И.А.* Основные этапы развития исторической критики Ветхого Завета / И.А. Крывелев // Происхождение Библии. Из истории библейской критики. Ветхий Завет: Сост., авт. вступ. ст. и прим. И. А. Крывелев. – М. : Изд-во «Наука», 1964. – 588 с.

140. *Крывелев, И.А.* Религиозная картина мира и ее богословская модернизация / И.А. Крывелев. – М. : Изд-во «Наука», 1968. – 291 с.

141. *Кузнецов, Н.Д.* Преобразования в Русской Церкви. Рассмотрение вопроса по официальным документам в связи с потребностями жизни / Н.Д. Кузнецов. – М. : Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1906. – 164 с.

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

143. *Лебедев, А.П.* Христианский мир и эллино-римская цивилизация: Исследования по истории Древней Церкви / А.П. Лебедев. – СПб. : «Изд-во Олега Абышко», 2005. – 352 с.

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

145. *Лебедев, И.А.* Генезис принципа «единства во множественности» в Священном Писании Ветхого Завета / иерей И.А. Лебедев // Отечественные духовные традиции и Православие : XXIII Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород : Нижегородский гос. пед. ун-т, 2014. – С. 95–108.

146. *Лебедев, И.А.* Генезис принципа «единство во множестве» в Священном Предании православной церкви / И.А. Лебедев // Вестник Чувашского университета. – 2015. – № 4. – С. 121–134.

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

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

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

150. *Лебедев, И.А.* Онтологический статус соборности и её значение для общества / И. А. Лебедев // Духовно-нравственное состояние общества и православие: XXII Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2013. – С. 132–138.

151. *Лебедев, И.А.* Соборные интуиции В.В. Розанова / И.А. Лебедев // Образ России в русской религиозной мысли: XXV Рождественские православно-философские чтения. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т им. К. Минина, 2016. – 445 с. – С. 330–339.

152. *Лебедев, И.А.* Учение П.А. Флоренского о Софии как отражение его соборных интуиций / И.А. Лебедев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии – 2020 – Том 21, вып. 1 – С. 105–111.

153. *Лебедев, И.А., Чазов, С.И., Цимберов, Д.М., Стрельцов, Р.В.* «Единство во множестве». Монография / И.А. Лебедев, С.И. Чазов, Д.М. Цимберов, Р.В. Стрельцов. – Пермь, 2016. – 82 с. – С. 7–29.

154. *Лопухин, А.П.* Библейская история Ветхого Завета. Репринтное воспроизведение издания 1887 года / А. П. Лопухин. – Монреаль, 1986. – 402 с.

155. *Лопухин, А.П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова / А. П. Лопухин; под ред. А. П. Лопухина. – 4-е изд. – М. : ДАРЪ, 2009. – 1296 с.

156. *Лоргус Андрей, протоиерей.* Православная антропология [Электронный ресурс] / протоиерей Лоргус Андрей. – URL : <http://azbyka.ru/pravoslavnaaya-antropologiya> (дата обращения: 23.03.2015).

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

158. *Лосский, В.Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет / В.Н. Лосский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. – 98 с.

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

160. *Лурье, В.М.* Примечания к письмам Пальмеру / В.М. Лурье // Хомяков А. С. Сочинения : в 2 т. – М., 1994. – Т. 2. – 1070 с.

161. *Лясковский, В.Н.* Алексей Степанович Хомяков. Его биография и его учение / В.Н. Лясковский // Русский архив. – 1896. – № 11. – С. 337–511.

162. *Малков, П.Ю.* Введение в Литургическое Предание. Таинства Православной Церкви: учеб. пособие / П.Ю. Малков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2006. – 198 с.

163. *Майоров, Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г.Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.

164. *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. : пер. с англ. / протоиерей И. Мейендорф. – М. : Православ. Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т, 2012. – 520 с.

165. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Введение в святоотеческое богословие. Минск.: Лучи Софии, 2001. 382.

166. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Живое предание: свидетельство Православия в соврем. мире / протопресвитер Иоанн Мейендорф. – М. : Паломник, 2004 (Тип. АО Мол. гвардия). – 348, [3] с.

167. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии / протопресвитер Иоанн Мейендорф. – М. : Изд-во Православ. Свято-Тихон. Богослов. ин-та, 2000. – 316 с.

168. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.] / протопресвитер Иоанн Мейендорф; сост.: И.В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. – М.: Эксмо: Православ. Св.–Тихонов. гуманитар. ун–т, 2013. – 832 с.: ил. – (Религия. Сокровища православной мысли).

169. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Православие в современном мире / Прот. Иоанн Мейендорф. – New York : Chalidze, 1981. – 230 с.

170. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Рим. Константинополь. Москва. Исторические и богословские исследования / протопресвитер Иоанн Мейендорф. – М. : ПСТГУ, 2006. – 320 с.

171. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Русский епископат и церковная реформа (1905 г.). Доклад 28 апреля 1971 г. в Миннеаполисском университете (США): пер.с англ. – [Электронный ресурс]. – URL. :

https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Mejendorf/russkij-episkopat-i-tserkovnaja-reforma-1905-g/ (дата обращения: 19.05.2017).

172. *Мецгер, Брюс М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / Брюс М. Мецгер. / пер. с англ. (Серия «Современная библеистика». – 7-е изд. – М. : Издательство ББИ, 2019. – х + 332 с.

173. *Мечковская, Н.Б.* Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н.Б. Мечковская. – М. : Агенство «ФАИР», 1998. – 352 с.

174. *Митрохин, Л.Н.* О религии, атеизме и Православии [Электронный ресурс] / Л.Н. Митрохин. – URL: http://www.religare.ru/2_1062.html (дата обращения: 29.12.2016).

175. *Митрохин, Л.Н.* Философия религии: (опыт истолкования Марксова наследия) / Л.Н. Митрохин. – М. : Республика, 1993. – 416 с.

176. *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии : монография / С.А. Нижников. – 2-е изд. – М. : ИНФРА-М, 2012. – 312 с. : табл.

177. *Осипов, А.И.* Богословские воззрения славянофилов / А.И. Осипов // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – № 6. – С. 75–84.

178. Патриарх Кирилл заявил о принципиальном невмешательстве Русской Православной Церкви в политику [Электронный ресурс] – URL : <https://vz.ru/news/2017/10/25/892439.html> (дата обращения: 26.10.2017).

179. Патриарший календарь на 2016 год. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. – 496 с.

180. *Писарев, Л.И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начала II века) / Л.И. Писарев. – СПб. : «Изд-во Олега Абышко», 2009. – 576 с.

181. *Питирим (Нечаев), архиепископ.* Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства / архиепископ Питирим (Нечаев) // Журнал Московской Патриархии. – 1975. – № 1. – С. 57–63.

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

183. Плоды экуменического древа. Экуменическое движение в эkkлeзиологическом аспекте. – М. : Духовное наследие, 2005. – 464 с.
184. *Покровский, И.М.* Значение высшей русской иерархии и исторические условия е служения Церкви и государству до XVIII века / И. М. Покровский. – Казань : Типо-Литография Императорского ун-та, 1898. – 43 с.
185. *Польсков, К.О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии [Электронный ресурс]. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=163 (дата обращения: 04.11.2018).
186. *Помазанский Михаил, протопресвитер.* Православное догматическое богословие. Издательский совет Русской Православной Церкви / протопресвитер Михаил Помазанский. – М. : ДАРЪ, 2005. – 464 с.
187. *Поспеловский, Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание / Д.В. Поспеловский. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – 660 с.
188. *Рапов, О.М.* Русская Церковь в IX – в первой трети XII в. Принятие христианства / О.М. Рапов. – М. : Высш. шк., 1988. – 416 с.
189. *Рассказовский, С.* Критическая оценка воззрений проф. – прот. П. Светлова, высказанных им в труде «Где вселенская Церковь» – к вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви (1905 г.) : рукопись / С. Рассказовский. – Л., 1984. – 153 с.
190. Религия и власть на Дальнем Востоке России: Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. – Хабаровск : Частная коллекция, 2001. – 400 с.
191. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А Малащенко и С. Филатова. – 2-е изд. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. – 341 с. – (Религия в Евразии).
192. Речь Святейшего Патриарха Алексия II перед преподавателями Московских Духовных школ 30 ноября 1990 года // Журнал Московской Патриархии. – 1991. – № 4. – С. 32–34.

193. *Розанов, В.В.* В мире неясного и нерешенного / В. В. Розанов // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 6 : В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 1995. – С. 7–338.

194. *Розанов, В.В.* Мимолетное. 1915 год / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2 : Мимолетное. Черный огонь. Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 1994. – С. 5–336.

195. *Розанов, В.В.* О «съборном» начале в Церкви и о примирении церквей / В. В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 5 : Около церковных стен / под общ. ред. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 1995. – С. 366–381.

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

197. *Розанов В.В.* Сочинения: в 2 т. Т. 2 : Уединенное. – М. : Правда, 1990. – 720 с.

198. *Розанов, В.В.* Сочинения: О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / В. В. Розанов; ред. и коммент. В.Г. Сукача., вступ. ст. В.В. Бибихина ; ИМЛИ РАН. – М. : Танаис, 1996. – XXV, 808 с.

199. *Розанов, В.В.* Старое и новое / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 7 : Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М. : Республика, 1996. – С. 159–208.

200. *Розанов, В.В.* Богослужебный устав. Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви / В.В. Розанов. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – 686 с.

201. *Розанов, В.В.* Эстетическое понимание истории / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 28 : Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / сост. А.Н. Николюкин,

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

202. *Рязанова, С.В.* Русское Православие в современном обществе / С.В. Рязанова // Научный ежегодник философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2014. – Т. 14, вып. 4. – С. 35–49.

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

204. *Савва (Тутунов), игумен.* Епархиальные реформы. Круглый стол по религиозному образованию и диаконии / игумен Савва (Тутунов). – М. : Духовная библиотека, 2011. – 496 с.

205. *Самарин, Ю.Ф.* Православие и народность / Ю.Ф. Самарин ; сост., предисл. и коммент. Э.В. Захарова ; отв. ред. О. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2008. – 720 с.

206. *Семенюк, А.П.* Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX-XX вв. // Вестник Томского государственного университета. – 2008. – Выпуск 316. – С. 55-59.

207. *Семикопов, Д.В.* Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты) / Д.В. Семикопов. – Н. Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2013. – 320 с.

208. *Сидоров, А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1 : Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера) / А.И. Сидоров. – М. : Сибирская благовонница, 2011. – 432 с.

209. *Сидоров, А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2 : Доникийские отцы Церкви и церковные писатели / А.И. Сидоров. – М. : Сибирская благовонница, 2011. – 528 с.

210. *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Послание об исповеди : пер. игумена Илариона (Алфеева) [Электронный ресурс] / преподобный Симеон Новый Богослов. – URL : <http://hilarion.ru/2010/02/23/605> (дата обращения: 07.05.2015).

211. Синагога [Электронный ресурс] // Энциклопедический Словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. – URL : <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html> (дата обращения: 13.07.2013).

212. *Слободской Серафим, протоиерей. Закон Божий для семьи и школы / протоиерей Серафим Слободской.* – 4-е изд. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 726 с.

213. *Смирнов, Е.И. История христианской Церкви : репринт / Е.И. Смирнов.* – М. : Храм святых бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2007. – 739 с.

214. *Смирнов, М.Ю. Религия и религиоведение в России / М.Ю. Смирнов.* – СПб.: Издательств Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 365 с.

215. *Смирнов, М.Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк / М.Ю. Смирнов* – СПб. : Изд-во С.–Петербур. ун-та, 2006. – 228 с.

216. *Соловьев, В.С. Епископу Штроссмайеру // В.С. Соловьев. О христианском единстве.* – Брюссель : Изд-во Жизнь с Богом, 1967. – С. 434–440.

217. *Соловьев Илья, диакон. Собор и Патриарх. Дискуссия о Высшем Церковном Управлении / диакон Илья Соловьев // Церковь и время.* – 2004. – № 1(26). – С. 168–180.

218. *Соловьева, Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии / Т.С. Соловьева // Альфа и Омега.* – 2000. – № 3. – С. 334–353.

219. *Сысоев Даниил, священник. Летопись начала. От сотворения мира до исхода / священник Даниил Сысоев.* – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2011. – 608 с.

220. *Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла* – М. : Изд-во «Ассоциация Духовное возрождение», 2003. – 1488 с.

221. *Тихомиров, П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / П.В. Тихомиров // Богословский вестник.* – 1904. – Т. 1, янв. – С. 75–106.

222. *Тихомиров, П.В.* Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению / П.В. Тихомиров // Богословский вестник. – 1904. – Т. 1, февр. – С. 217–247.
223. *Троицкий, С.В.* Христианская философия брака / С.В. Троицкий. – М. : ФИВ, 2015. – 304 с.
224. *Тышкевич Станислав, священник.* Единство Церкви и Византия / С. Тышкевич. – Рим : Издание русской католической семинарии, 1951. – 139 с.
225. *Ударцев С.Ф.* Ветхий Завет: политико-правовые идеи и легенды / С.Ф. Ударцев // Евразия. Общественно-политический и литературно-художественный журнал (Казахстан). – 2002. – № 1. – С. 5–23.
226. *Успенский, Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – Переяславль : Издание братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997. – 656 с.
227. *Фатеев, В.А.* С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова / В.А. Фатеев. – СПб. : Кострома, 2002. – XXXII, 640 с.
228. *Феодор (Поздеевский), архиепископ.* Смысл христианского подвига : репринт / архиепископ Феодор (Поздеевский). – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. – 181 с.
229. *Филарет (Вахромеев), митрополит.* Доклад председателя богословской комиссии [Электронный ресурс] / митрополит Филарет (Вахромеев) // Русская Православная Церковь : сайт. – URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html> (дата обращения: 20.07.2016).
230. *Филарет (Дроздов), митрополит.* Катехизис Православной Кафолической Церкви / митрополит Филарет (Дроздов). – Переиздание. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 104 с.
231. *Филарет (Дроздов), митрополит.* Православный Катехизис / митрополит Филарет (Дроздов). – СПб. : Православная Русь, 1995 – 136 с.
232. *Филарет (Дроздов), митрополит.* Толкование на книгу Бытия / митрополит Филарет (Дроздов). – М. : Лепта-Пресс, 2004 – 791 с.

233. *Филимонов Сергей, протоиерей.* Настоятель и прихожане / протоиерей Сергей Филимонов. – СПб. : Свет Христов, 2012. – 144 с.
234. *Фирсов, С.Л.* Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России / С.Л. Фирсов. – СПб. : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та: Изд-во СПбГУ, 1996. – 660 с.
235. *Фирсов, С.Л.* Русская церковь накануне перемен: (Конец 1890-х- 1918 гг.) / С.Л. Фирсов. – М. : Культур. центр «Духов. б-ка», 2002. – 623 с.
236. *Фирсов, С.Л.* Актуальные вопросы изучения истории синодального периода Русской Православной Церкви / С. Л. Фирсов // Исторический вестник. М., 2000. № 5-6(09-10). С. 269–275.
237. *Флоренский Павел, священник.* Около Хомякова (критические заметки) / священник Павел Флоренский // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 278–337.
238. *Флоренский Павел, священник.* Троице-Сергиева Лавра и Россия / священник Павел Флоренский // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 352–370.
239. *Флоренский, П.А.* Из богословского наследия / П.А. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 143–147.
240. *Флоренский, П.А.* Иконостас. Избранные труды по искусству / П.А. Флоренский. – СПб. : МИФРИЛ ; Русская книга, 1993. – 365 с.
241. *Флоренский, П.А.* Общечеловеческие корни идеализма / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Собр. соч.: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М. : Мысль, 2000 – Т. 3(2). – 623 с.
242. *Флоренский, П.А.* Собрание сочинений : в 4 т. / П.А. Флоренский ; сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой ; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – 797 с.
243. *Флоренский, П.А.* Собрание сочинений : в 4 т. / П.А. Флоренский ; сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского,

М.С. Трубачевой ; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – 877 с.

244. *Флоренский, П.А.* Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 840 с.

245. *Флоровский, Г.В.* Пути русского богословия / Г.В. Флоровский ; отв. ред. О. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2009. – 848 с.

246. *Флоровский, Г.В.*, протоиерей. Богословские статьи. О Церкви [Электронный ресурс] / протоиерей Г.В. Флоровский. – URL : http://azbyka.ru/bogoslovskie_statii_o_cerkvi#n13 (дата обращения: 22.07.2014)

247. *Франк, С.Л.* Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Директ-Медиа, 2014. – 270 с.

248. *Фролов, А.А.* Историософия славянофильства: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков / А.А. Фролов // История философии. – М.: ИФ РАН, 2002. – Вып. 9. – 173 с.

249. *Фудель, С.И.* Об о. Павле Флоренском / С.И. Фудель // П.А. Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – СПб. : РХГИ, 1996. – 752 с.

250. *Ходзинский Павел, протоиерей.* Церковь не есть академия. Русское внеакадемическое богословие XIX века / протоиерей П. Ходзинский. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – 480 с.

251. *Холодный, В.И.* А.С.Хомяков и современность: зарождение и перспектива соборной феноменологии. – М.: Академический Проект, 2004. – 528 с.

252. *Хомяков, А.С.* Всемирная задача России / А.С. Хомяков ; сост. и коммент. М.М. Панфилов ; отв. ред. О. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2008. – 784 с.

253. *Хомяков, А.С.* Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-

е изд., доп. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 318–348.

254. *Хомяков, А.С.* Записки о всемирной истории. Ч. 1 / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 5. – 588 с.

255. *Хомяков, А.С.* Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М. : Университетская типография (М. Катковъ) на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 27–92.

256. *Хомяков, А.С.* О сельской общине / А.С. Хомяков // О старом и новом. Статьи и очерки. – М. : Современник, 1988. – 464 с.

257. *Хомяков, А.С.* О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 287–318.

258. *Хомяков, А.С.* О старом и новом / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М. : Университетская типография на Старом бульваре, 1900. – Т. 3. – С. 11–29.

259. *Хомяков, А.С.* Опыт катехизического изложения учения о Церкви / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М. : Университетская типография (М. Катковъ) на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 1–26.

260. *Хомяков, А.С.* Письма к Пальмеру / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд. – М. : Университетская типография (М. Катковъ) на Страстном бульваре, 1886. – Т. 2. – С. 343–415.

261. *Хомяков, А.С.* Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» (По поводу речи отца Гагарина, иезуита) / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-

е изд., доп. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 2. – С. 319–327.

262. *Хомяков, А.С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – 3-е изд., доп. Т. 1. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – Т. 1. – С. 263–284.

263. *Хомяков, А.С.* Сочинения : в 2 т. Т. 2 : Работы по богословию / А.С. Хомяков. – М., 1994. – 1070 с.

264. *Хоружий, С.* Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви / С. Хоружий // Богословские труды. Сборник 37. – М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. – 345 с.

265. Христианская соборность и общественная солидарность : материалы науч.-богослов. конф. (Москва, 16-18 августа 2007 г.). – М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2012. – 376 с.

266. Церковь и проблемы современной коммуникации : сб. ст. по материалам Междунар. науч.-практ. конф. (Нижегородская Духовная Семинария, 5-7 февраля 2007 г.). – Нижний Новгород, 2007 – 208 с.

267. Церковь призывает к единству: Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла / сост. А.В. Велько. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. – 480 с.

268. *Цыпин Владислав, протоиерей.* Вопрос о епархиальном управлении на Поместном Соборе 1917–1918 годов / протоиерей Владислав Цыпин // Церковь и время. – 2004. – № 1(26). – С. 156–167.

269. *Цыпин Владислав, протоиерей.* История Русской Церкви. XX век : учеб. пособие для студентов 4 класса / протоиерей Владислав Цыпин. – Сергиев Посад, 2006. – 199 с.

270. *Цыпин Владислав, протоиерей.* Каноническое право / протоиерей Владислав Цыпин. – 2-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 864 с.

271. *Шапошников, Л.Е.* А. С. Хомяков: человек и мыслитель / Л.Е. Шапошников. – Н. Новгород : Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. – 180 с.
272. *Шапошников, Л.Е.* История русской религиозной философии : учеб. пособие для вузов / Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров. – М. : Высш. шк., 2006. – 447 с.
273. *Шапошников, Л.Е.* Реализация принципа соборности в деятельности современной русской Православной Церкви / Л. Е. Шапошников // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16, вып. 2. – С. 68–77.
274. *Шапошников, Л.Е.* Русская историософия: избранные школы и персоналии / Л. Е. Шапошников, С. Н. Пушкин. – СПб. : Изд-во РХГА, 2014. – 464 с.
275. *Шеллинг, Ф.В.Й.* Бруно, или о божественном и природном начале вещей / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 490–589.
276. *Шеллинг, Ф.В.Й.* Об отношении реального и идеального в природе / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 2. – С. 34–51.
277. *Шеллинг, Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 227–489.
278. *Шеллинг, Ф.В.Й.* Штутгартские частные лекции / Ф.В.Й. Шеллинг ; предисл., пер. с нем. и коммент. П. Резвых // Философия религии: Альманах 2008-2009 / отв. ред. В. К. Шохин ; Ин-т философии РАН. – М. : Языки славянских культур, 2010. – С. 326–396.
279. *Шифман, И.Ш.* Ветхий Завет и его мир: (Ветхий Завет как памятник лит. и обществ. мысли древней Передней Азии) / И.Ш. Шифман. – М. : Политиздат, 1987. – 239 с.

280. *Шкаровский, М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве : Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах / М.В. Шкаровский. – М. : Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. – 400 с.
281. *Шмеман Александр, протопресвитер.* Богослужение и Предание. Богословские размышления / протоиерей Александр Шмеман ; под ред. Томаса Фиша. – М. : Паломник, 2005. – 224 с.
282. *Шмеман Александр, протопресвитер.* Собрание статей. 1947-1983 / прот. Александр Шмеман. – М. : Русский путь, 2009. – 896 с.
283. *Шмеман Александр, протопресвитер.* Церковь и церковное устройство / прот. Александр Шмеман. – М. : Гранат, 2018. – 376 с.
284. *Шмонин, Д.В.* Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие / Д.В. Шмонин – 3-е изд. – СПб. : Изд-во РХГА, 2013. – 152 с.
285. *Шмонин, Д.В.* Теология и схоластика: грани философских интерпретаций // Вопросы философии – 2019 – №12 – С. 64–73.
286. *Шохин, В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.) / В. К. Шохин. – М. : Альфа-М, 2010. – 784 с.
287. *Шпиллер, В., протоиерей.* Из доклада министру иностранных дел вероисповеданий Болгарии по вопросу об отделении Церкви от государства (август 1945 г.) / протоиерей В. Шпиллер // Богословский сборник ПСТБИ. – 1997. – № 1. – С. 79–127.