Санкт-Петербургский государственный университет

Институт философии

***СЮНДЮКОВ Никита Кириллович***

**Выпускная квалификационная работа**

***Философия истории старших славянофилов***

Уровень образования: аспирантура

Направление *47.06.01 «Философия, этика и религиоведение»*

Основная образовательная программа *МК.3051 «Философия, этика и религиоведение»*

Профиль: история философии

Научный руководитель:

и.о. заведующего кафедрой, Кафедра истории философии,

д.филос.н., профессор

Осипов Игорь Дмитриевич

Рецензент:

заведующий кафедрой,

Кафедра философии и социально-гуманитарных дисциплин,

Санкт-Петербургский государственный аграрный университет,

д.филос.н., профессор

Арефьев Михаил Анатольевич

Санкт-Петербург

2020 год

**СОДЕРЖАНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ………………………………………………………………………..3

ГЛАВА I. МЕТАФИЗИКА СОБОРНОСТИ И КОНФЛИКТ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ А.С. ХОМЯКОВА...........................................................................................................6

ГЛАВА II. «GEMEINSCHAFT» Ф. ТЁННИСА И «СОБОРНОСТЬ» А.С. ХОМЯКОВА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «КОНСЕРВАТИВНОЙ УТОПИИ» АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО......................................................................................25

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....................................................................................................36

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА.........................................................................37

**ВВЕДЕНИЕ**

Настоящая работа посвящена рассмотрению философии истории старших славянофилов. Следует отметить, что исследование и осмысления отечественной истории является одной из ведущих тем русской философии. То же актуально и для того *мировоззрения* (согласно обозначению А. Валицкого), которое сегодня мы понимаем как «славянофильство». Это утверждение становится еще более правомерным, если мы будем опираться на тезис А.А. Ермичева, согласно которому начало русской философии было положено «Философическими письмами» П.Я. Чаадаева, основной объект которых – историческая судьба России.

Однако не менее важной областью исследования настоящей работы является концепция соборности, разработанная А.С. Хомяковым. Именно в свете соборности как, с одной стороны, понятия, направленного на решение традиционной метафизической проблемы «единого» и «множественного» и, с другой стороны, как учения о Церкви и о её месте в истории, т.е. экклезиологии, и рассматривается философия истории старших славянофилов в настоящей работе.

Данная исследовательская установка определяет несколько концептуально важных аспектов настоящей работы. Когда мы говорим о философской стороне мировоззрения славянофилов, мы прежде всего опираемся на работы А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Поэтому под «старшими славянофилами», указанными в заглавии, мы подразумеваем именно этих двух мыслителей. Однако их соотношение между собой, а также значимость их трудов в интеллектуальном пространстве русской культуры до сих пор вызывает споры. Так, согласно мнению наиболее крупных исследователей отечественной мысли, таким как А.А. Ермичев, М.А. Маслин, А.Ф. Замалеев и др., Хомяков являлся безусловным лидером «старших» славянофилов как в философском, так и в идеологическом плане. Однако польский историк русской философии Анджей Валицкий оспаривает этот тезис, указывая на гораздо более серьезные философские основания трудов Киреевского. Ввиду установки на филсофско-историческое осмысление концепта соборности, мы будем придерживаться позиции, утвердившейся в отечественной традиции истории русской философии.

В настоящем исследовании нам интересна не столько фактологическая сторона истории Отечетсва и её последующий анализ, сколько метафизика русской истории, её духовный смысл, который просматривается через призму концепции соборности. Ввиду этого традиционная историософская дихотомия славянофилов «Восток-Запад» рассматривается нами скорее в экклезиологическом ключе, а сам исторический процесс – как возможная динамика Откровения Святого Духа.

Исследованию философии истории старших славянофилов посвящены работы таких учёных, как Гусев В.В., Замалеев А.Ф., Зернов Н.М., Кавелин К.Д., Каменский З.А., Керимов В.И., Фролов А.А., Шапошников Л.Е., Малинов А.В. и др. Традиционно в статьях и монографиях, посвященных данной теме, преимущественно рассматривается воззрения славянофилов на проблему «Восток-Запад», «Россия-Европа». Одной из позднейших работ, направленных на изучение данной темы, является труд С.А. Воробьевой «Философия истории А.С. Хомякова». Воробьева не только детально реконструирует метафизические, гносеологические и историософские основания учения Хомякова, но и вписывает их в широкий контекст отечественной и западной интеллектуальной традиции. Другой работой, заслуживающей внимания исследователей, является труд Анджея Валицкого «В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства». Валицкий обнаруживает в русском славянофильстве некоторые исторические и социологические интуиции, которые впоследствии будут развиты классиками немецкой социологии – Ф. Тённисом, Э. Дюркгеймом и др.

Исходя из вышесказанного, формулируются цели и задачи исследования.

Целью исследования является раскрытие концептуальной обусловленности славянофильской философии истории учением о соборном единстве.

Исходя из сформулированной выше цели, определяются следующие исследовательские задачи:

1. Исследовать содержание и смысл славянофильского учения о соборности.

2. Изучить общекультурный и философский контекст, в котором развивалось славянофильское учение.

3. Выявить в славянофильской философии истории специфические метафизические основания.

4. Исследовать содержание христианского учения о соборности Церкви в его исторической динамике.

Объектом исследования является философская мысль, обращенная к осмыслению духовных оснований русской истории.

Предметом исследования является проявления логики соборного единства в славянофильской философии истории.

**I. МЕТАФИЗИКА СОБОРНОСТИ И КОНФЛИКТ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ А.С. ХОМЯКОВА**

(статья опубликована в 2-м выпуске журнала «Конфликтология» за 2019 год)

Концепция соборности является ключевой не только для осмысления славянофильского дискурса 1-ой половины 19-го века, но и для систематического изучения русской философии в целом. Пафос примирения личности и общины (в социально-политическом срезе), «единства и множественности» (в срезе метафизическом) красной нитью проходит через труды большой части русских мыслителей, философов, богословов 19 - начала 20 вв. При этом во множестве исторических и современных интерпретаций богословский термин «соборность» сохраняет неопределенность, своего рода религиозно-романтическую дымку; сказывается влияние мифологемы о «народном духе». Это обстоятельство, в свою очередь, позволяет спекулировать термином. Порой соборность трактуется в историко-политическом ключе:

«Одним из идентифицирующих признаков принадлеж­ности к русскому народу для черносотенцев являлась соборность, которая в широком смысле подразумевала единение народа, выражаемое «в слове и деле всеми его членами вместе и каждым в отдельности»[[1]](#footnote-1).

Еще чаще – в культурологическом:

«Идея соборности невербально выражена в эстетических образах и этических представлениях, издревле живо функционирующих в сознании русского человека. Уже в языческой культуре наших предков были сформированы элементы отечественной духовной культуры, которые были соборными по своей сути»[[2]](#footnote-2).

Смещая акцент на первую из указанных выше дихотомий (личность-община), подобные трактовки снижают метафизическую напряженность концепции соборности. Соборность оказывается вполне социологической категорией, которая легко вписывается в канву социально-конструктивисткого подхода к пониманию религии, на манер теории Эмиля Дюркгейма. Внутренняя диалектика единства и множественности при подобном взгляде остается нераскрытой.

Правомерно ли ограничение понимания соборности историко-культурологической оптикой? Отнюдь. Данный подход игнорирует фактор генезиса философского знания в том его особом преломлении, которое случилось на почве русской интеллектуальной культуры 19-го века.

А.С. Хомякова часто называют гегельянцем, пускай сам он и спорил с гегельянским образом мысли: «гегелизм в своем падении показал всю глубину духовной бездны»[[3]](#footnote-3).Однако, согласно замечанию А.Ф. Замалеева, «соборность, в представлении Хомякова, есть та же целостность духа, которая претворена в Абсолютной идее. Она мыслится им в качестве всеобъемлющего духовного организма, представляющего «единство во множестве», т.е. такое состояние общественной жизни, когда все оплодотворяется духом «свободного единодушия»[[4]](#footnote-4). Сложно не согласиться с тезисом Замалеева. Действительно, философствование Хомякова и по своей диалектической форме, и по пафосу холизма очень напоминает образ философствования Гегеля.

Сказывается влияние философского кружка «Общество любомудрия», с членами которого был дружен Хомяков. Любомудры привили Хомякову любовь к философии идеализма, но идеализма не гегельянского, а шеллингианского толка, притом понятого особым образом: «из Шеллинга они [любомудры] брали трансцендентальный идеализм, не придавая какого-либо значения диалектике и идее связи философии и естествознания»[[5]](#footnote-5)*.* Действительно, любомудры известны склонностью к трансцендентализму, к отрыву философии от науки, презрительному отношению к традиционной, не философски понятой религии: «христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов»[[6]](#footnote-6).

Эти свойства вряд ли можно приписать Хомякову, помещику старорусского типа и религиозному мыслителю с широким спектром интересов: от техники и гомеопатии до поэзии и санскрита. «Хомяков, - пишет Бердяев, - был прежде всего типичный помещик, добрый русский барин, хороший хозяин, органически связанный с землей и народом»[[7]](#footnote-7). Впрочем, свои общественные и философские интуиции Хомяков не сводил к строгой и последовательной системе. Его решение крестьянского вопроса (взамен передачи всей общинной земли, которую поддерживали Самарин и Кошелев, установить крестьянский надел в две десятины) пересекается с верой в соборные начала общественности весьма своеобразно. Возможно, здесь сказывалась та самая роль старорусского барина, которую взял на себя Хомяков в стремлении подражать прадеду Федору Степановичу Хомякову. «Хомяковы смотрели на своих крестьян не как на собственность, но скорее как на подчиненных, считали их и себя членами одной, почти что семейной общины»[[8]](#footnote-8). В данном «общинном» укладе не было и не могло быть никакого демократического духа; помещик Хомяков, придерживаясь роли идейного и даже духовного «отца» крестьян, держал их хозяйственную жизнь в строгости: «материальное положение крестьян в имениях Хомякова было гораздо хуже среднего в той же губернии»[[9]](#footnote-9).

Тем не менее, в центре размышлений Хомякова – будь то трактат по философии истории или богословское полемическое письмо – всегда остается народ. И именно та религия, что понята и осмыслена народным сознанием, есть для Хомякова начало религии истинной, или «небесной философии», пользуясь образом любомудра Одоевского. Здесь действительно нет мнимого противоречия между устремлениями Хомякова и любомудров: любомудры, будучи последователями немецкого романтизма в литературе и философии, живо интересовались национальным вопросом. В статье «О состоянии просвещения в России» один из основателей «Общества любомудров» поэт Венетинов Д.В. рассуждает: «Россия найдет залог своей самобытности и, следственно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии»[[10]](#footnote-10). Деятельность любомудров, наряду с «Философическими письмами» Чаадаева, послужила ощутимым толчком к становлению русского национально-философского самосознания, зачинателями которого в том числе выступили и славянофилы, в частности – А.С. Хомяков. Любомудры же дали Хомякову, который на момент активной работы общества был 20-летним юношей, прививку трансцендентализма, философскую закалку, которая, несомненно, сказалась на образе его мышления.

Действительно, Хомяков стремится отобразить «соборность» не только как православно понятую народную общину. Соборность есть религиозная идея, своего рода максима общественной жизни, или, говоря языком гегелизма, целостность христианского духа, «духовная целостность»[[11]](#footnote-11), претворенная в конкретной церковно-литургической форме. Эта метафизическая трактовка соборности – соборности как эйдетики, способа организации бытия в согласии с Божественной благодатью – в дальнейшем будем осмыслена и развита в православном богословии 20-го века, прежде всего Флоровским Г.В. и Лосским В.Н.

Сам Хомяков наиболее полно определяет свое видение «соборности» в ходе полемики с тезисами отца Гагарина:

«Они [Кирилл и Мефодий] остановились на слове «соборный»; «собор» выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве… Церковь кафолическая есть Церковь «согласно всему», или «согласно единству всех», Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народностей»[[12]](#footnote-12).

Казалось бы, Хомяков выводит понимание «соборности» за рамки национального проекта самоопределения. Он не устает напоминать, что по существу своему (не по проявлениям) Церковь не является феноменом национальным или преходяще-историческим. Церковь не подвержена пороку исторического времени, поскольку самое ее существование основывается на Священном Предании: «не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость, испортилось учение»[[13]](#footnote-13)*.* Раннехристианская Церковь представляется Хомякову идеалом церковного устройства, поскольку она сохраняла единство не иерархически, но преимущественно догматически: единство по духу и символу.Оно выражалось во внешней свободе (обрядовые формы и дисциплинарные правила не были строго регламентированы) при внутреннем сохранении строго соборного понимания догмы: «Взаимная любовь хранила и стерегла веру; вселенский собор, голос всей Церкви, был ее выражением и свидетельством»[[14]](#footnote-14).

Но взаимную любовь разрушает политический фактор в истории Церкви: первоначально изменение вселенского устава Римской церковью, затем – отлучение протестантов от Папского престола. Хомяков полагает, что за внешним догматическим разногласием «шла и идет тяжба о границе власти, присущей кафедре Св. Петра»[[15]](#footnote-15). Но тяжба о границах власти не равнозначна тяжбе о границах иерархии, разбору вопросов подчинения или столкновений юрисдикции. Обозначенные конфликты затрагивают догматическую глубину духовной жизни; раскол, настаивает Хомяков, всегда есть вопрос *пребывающий*, вопрос учения, догматический вопрос. Там, где нарушена взаимная любовь, где не соблюдается постановления вселенского собора, нарушается и преемственность Церковного Предания. Но именно преемственность Предания свидетельствует о пребывании Церкви вне исторического времени, служит ее онтологической основой. И именно в *метафизическом* смысле трактуется Хомяковым образ Церкви как тела Христова: «Цеpковь же, тело Хpистово, пpоявляется и исполняется во вpемени, не изменяя своего сyщественного единства и своей внyтpенней, благодатной жизни»[[16]](#footnote-16). «Существенное единство» тела Христова превосходит временное измерение Церковной жизни, будучи «сверх-природным» аспектом существования Церкви. Но единство это, как указывает Хомяков, проявляется и в историческом времени, в т.н. Церкви видимой, и здесь его сохранность обеспечивается взаимной любовь и строгостью веры, «единомыслимым исповедание Отца, Сына и Святого Духа»[[17]](#footnote-17). Интересно это цитирование Хомяковым слов древней литургии, его указание на «единомыслимое», не благодатное, не апостольское, но именно «единомыслимое» исповедание. Сказывается прививка немецкой философии: религиозные интуиции необходимо связаны с мышлением. Но сама эта связь формирует мышление особого характера. В противовес автономному рационализму Запада литургическое «единомыслие» синтезирует свободные устремления субъекта со стройностью церковной общины, являя тем самым «единство во множестве». «Единомыслие» как раз и есть результат соборной организации церковной жизни, основанного на преемственности таинства, святости и учения. В этом смысле единомыслимое исповедание есть и благодатное, и апостольское исповедание, поскольку оно строго держится Святого Предания и стремится к соборному стяжанию благодати Святого Духа. Строгая же сохранность Святого Предания, по мысли Хомякова, явлена единственно в историческом пути Православной церкви.

Уместно вспомнить идею создания «самобытно-русской» философии, которой требовали любомудры, а вслед за ними - Киреевский и Хомяков. Национальная философия должна была послужить ответом на выпады Чаадаева[[18]](#footnote-18), утверждавшего, что, с одной стороны, «силлогизм Запада нам не знаком» и, с другой, «мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих»[[19]](#footnote-19). Славянофилы стремились опровергнуть тезисы Чаадаева, не просто сравнивая русское (славянское) мышление с европейским, но противопоставляя одно другому. Киреевский пишет: «Там – движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и сосредоточению ума»[[20]](#footnote-20).

Проект «самобытно-русской» философии, из которого возникла хомяковская концепция «соборности», зачинался на почве исторического конфликта между «русско-православным» и «западно-рациональным» образами мышления. Это был конфликт идей о «пути Росссии», причем со стороны славянофилов конфликт реакционный, направленный против прогресса буржуазной цивилизации. «Это мировоззрение [славянофильское], - пишет Валицкий, интерпретируется как выражение конфликтов, существующих в социальной действительности, как «возведение до уровня сознания» некоего «модуса существования», уже анахроничного и поставленного под серьезную угрозу ходом истории»[[21]](#footnote-21). Знаменательно, что не славянофилы, но именно Чаадаев первым в русском философском дискурсе отчетливо указал на прямую связь «хода истории» того или иного государства с исповедуемой в этом государстве религией. Славянофилы не столько спорили с самым основанием чаадаевской социальной философии, сколько перенаправляли движение его идей в требуемую им сторону.

Богословие Хомякова носит полемический характер. Как верно заметил Н.А. Бердяев, «только катехизический опыт его «Церковь одна», всего двадцать шесть страниц, излагается в форме положительной; в нем православное вероучение излагается без прямой критики католичества и протестантства. Все остальные богословские сочинения Хомякова носят характер критико-полемический»[[22]](#footnote-22). Ввиду этого можно утверждать, что богословскую мысль Хомякова вернее всего отнести к разделу сравнительного богословия, цель которого состоит в «критическом обозрении отступлений от Православной Церкви в вероучении и нравоучении современных нам инославных христианских обществ»[[23]](#footnote-23).

Очевидно, что указанное свойство риторики сказывается и на хомяковском богословии в целом, и на частных его проявлениях – в т.ч. концепции соборности. «Соборность» послужила своего рода идейным столпом, или, вернее, маяком, при помощи которого Хомяков высвечивал все грехи западных вероисповеданий, все их отступления от ортодоксальной догматики. И только на основе этого противопоставления «соборного» характера православной церкви отщепенству церквей западных возможно понимание *метафизики* соборности. Сам онтологический пафос соборности как синтеза *«единства во множестве»* был своеобразной реакцией на засилье и пафос гегелевского панлогизма. Хомяков видел в феноменологии Гегеля квинтэссенцию западного рационализма, развитие которого уткнулось в ограниченность возможностей светской: «Гегелизм в своем падении показал всю глубину духовной бездны, над которой уже давно, сама того не зная, стояла философствующая Германия…. Все будущие попытка по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»[[24]](#footnote-24). Чуть ранее в той же статье Хомяков намекает на причину ограниченности философского знания: «Как труден, как почти невозможен поворот всей этой старой германской школы к понятиям истинно религиозным и в то же время как она томится их отсутствием»[[25]](#footnote-25).

Причину недостижимости *«понятий истинно религиозных»* для западного сознания Хомяков видит в искажении Западной Европой христианской «идеи единства и свободы, неразрывно соединенных в нравственном законе свободной любви»[[26]](#footnote-26). Римская церковь пожертвовала свободой в угоду единству, и реализация закона свободной любви оказалась невозможной. Само устройство католической жизни с ее феодальной иерархией, аристократизмом и юридическим формализмом разрушало условия христианского братства во свободной любви. В свою очередь протестантизм, будучи реакцией на католицизм, пожертвовал единством в угоду свободе. Причем эту свободу Хомяков трактует как чисто внешнюю, негативную, свободу «от». Протестантская догматика зависима от трактовок индивидуального субъекта, неизбежно вырождаясь в «неопределенность философского мышления, т.е. философского скепсиса»[[27]](#footnote-27). Так аксиологический конфликт между единством и свободой, католицизмом и протестантизмом привел к *«болезни духа»* и *«пополнению пустоты»* западного мышления*.*

Протестантская мысль вступает в конфликт со всем, что исходит извне. Тем самым протестантское понимание сакрального, согласно идеям Хомякова, становится зависимым от личного произвола. Но «условие произвольное не может заключать в самом себе собственного освящения; оно может освящаться извне, а всякое начало освящающее было уже уничтожено протестанством»[[28]](#footnote-28). Эта цепь рассуждений позволяет Хомякову вплотную подойти к критике феноменологии Гегеля и западного рационализма в целом. Хомяков выносит ей приговор, приведенный нами выше: *«гегелизм… показал всю глубину духовной бездны»*. Хомяков упрекает Гегеля в доведении принципа рационализма до абсурдной крайности. Абсолютный дух редуцируется до духа всецело человеческого. В конечном счете, или, вернее, на этапе полного становлении Духа в принципе богочеловечества приставка «бого-» отпадает. Но по Хомякову рационалистическое понимание становления бытия, будучи замкнутым на самом себе, или, иначе, выводя весь мир из единого принципа разумности, под масштабом своей задачи проваливается в ту самую духовную бездну: «логический анализ доказывает только возможность, а не необходимость бытия»[[29]](#footnote-29). Действительная полнота живого бытия уступает место ограниченной логике мышления, оперирующего потенциями; логика игнорирует *фактичность* жизни. В понятии факта Хомяков удерживает феномены случайности и конкретности, те свойства опытного познания, которые, словами Канта, *«скорее возбуждают (раздражают), чем удовлетворяют»* разум. Потому случайность и конкретность опыта Гегель, по Хомякову, вовсе отвергает, растворяя его в различных модусах абстрактного разума.

Отсюда Хомяков выводит, что «Богу Гегеля нельзя молиться![[30]](#footnote-30)» Иными словами, бог Гегеля вязнет в пространстве между возможным и действительным. Такой Бог не способен явить чуда, а следовательно является подчиненным границам мыслимого. Теперь мы яснее видим претензии Хомякова к гегелевской философии и западному мышлению в целом. По Гегелю, онтологическое движение Абсолютного духа имманентно развитию рационального мышления; тем самым из бытия устраняется принцип субстанциональности: «из чистой идеи нельзя вывести многообразие вещественного мира»[[31]](#footnote-31). Замыкая причину и следствие как элементы структурной связи бытия в условия человеческого мышления, Гегель не оставляет места для трансцендентного чуда как выходящего за рамки этого мышления. Но по Хомякову разница между «opus operans и opus operatum» может исчезнуть, «сняться» только посредством таинств Божьих. Тогда и субстанция как целое держится только божественным соизволением, но отнюдь не условиями нашего мышления. Именно потому Богу Гегеля нельзя молиться, что некому будет слушать эти молитвы. Движение абсолютного духа теряет момент конкретности, который выражается в христианском предании посредством догмата о богочеловечестве Христа. Субъект и объект в феноменологии Гегеля снимают друг друга, оставляя лишь рассудочную абстракцию абсолютного духа. Хомяков полагает, что тем самым Гегель иссушает бытие, заключая его в глухие стены индивидуального рассудка.

Впрочем, как отмечает Бердяев, и сам Хомяков в своих рассуждениях не был чужд рационализму. Его богословию не доставало мистики, и большую часть своих богословских принципов он обосновывает диалектико-рационалистическим методом, упуская из виду мистическую глубину восточного богословия. Действительно, как уже было указано выше, экклесиологический принцип соборности выводится Хомяковым большей частью не догматическим (а ведь тут могли быть привлечены и выводы тринитарных споров, элементы христологии и эсхатологии), а полемическим путем, близкими гегелевскому способу построения триад. Это замечает Б.Н. Чичерин: «из начального единства сперва выделяется одна противоположность — начало власти, затем другая — начало свободы, и над обеими возвышается наконец вытекающее из первоначальной основы высшее единство — единомыслие любви, которое должно соединять все и всех»[[32]](#footnote-32).

Тем не менее, Хомяков различает собственный принцип разумности бытия и гегелевский рационализм. Различает по крайней мере декларативно, намечая путь для будущих метафизических исканий русской философской мысли. Гегелевский рационализм оперирует только знанием, упуская из вида чувство и волю – здесь возникает концепт живознания, родственный упоминавшемуся литургическому «единомыслию». Согласно Хомякову, истинно мы знаем только то, в чем живем*.* В свою очередь основанием жизни служит единство воли и веры, где «воля есть непосредственное, допредметное сознание», а вера – «непосредственное живое знание о сущности объекта»[[33]](#footnote-33). И уже данные воли и веры передаются для анализа рассудочной способности нашего мышления, результатом которого являются автономные положения рационализма. Единение воли, веры и результата рассудочного анализа происходит в живознании, т.е. в непосредственном знании жизни.

Хомяков разделяет понятие веры на два различных значения. Вера в концепции живознания есть источник непосредственного восприятия явлений жизни, своего рода «очищенность» разума от установок картезианского сомнения и опасности солипсизма. Эта вера есть скорее «доверие» индивидуального сознания к порядку вещей, воспринимаемому разумом и опытом; примерно о том же роде веры как доверия писал А.Ф. Лосев в 4 разделе IX главы «Диалектики мифа». Однако живознание все же остается модусом сознания индивидуального субъекта, который в своей познавательной деятельности обречен на «совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад»[[34]](#footnote-34) ввиду описанного выше порока автономного рассудка. Во втором значении вера есть вера единомыслимая, религиозно-соборная, преодолевающая и отвлеченный рационализм, и живознание как знание внутреннее, нравственно не согласованное со всесущим и целостным разумом. Такая вера есть «совокупление всех познавательных способностей в одну силу»[[35]](#footnote-35).

Но что же, по Хомякову, является тем самым «всесущим и целостным разумом», согласование с которым требуется для поднятия на высшую ступень познания, от веры непосредственной к вере религиозной? Ни что иное, как дух. Следует полагать, что дух здесь определяется Хомяковым вполне в традиции гегельянства: «волящий разум или разумеющая воля»[[36]](#footnote-36). Этот дух автономен по отношению к духу отдельного познающего субъекта и, более того, «сам ведет человека вперед к его высшей цели»[[37]](#footnote-37). Однако же первый закон развития такого духа, его «живого пути», не есть закон диалектического противоречия, но закон любви. Полнота истины «доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных»[[38]](#footnote-38).

Спор с Чичериным о правоверности восточной и западной церквей Хомяков продолжает ссылкой на соборный характер Православной церкви («для единомыслия любви необходимо предварительное общее совещание») и верность ее Преданию («надобно было сначала [перед флорентийским собором] прочесть старый символ веры»)[[39]](#footnote-39). На основании этих тезисов мы можем выделить те характеристики, с помощью которых Хомяков отличает восточную церковь от западных. Во-первых, это верность Священному Преданию в противовес протестантской «свободе в пустынях рассудочной отвлеченности»; во-вторых, это общее совещание как базис для свободной любви против авторитета Папы в католичестве, т.е., собственно, феномен соборности. Исходя из этих характеристик, мы можем вполне согласиться с определением соборности, данным Валицким: соборность есть «тайна свободного, внутреннего единства жизни в благодати Святого Духа»[[40]](#footnote-40).

Первую из указанных характеристик мы отчасти затронули выше. Посредством сохранности Священного Предания Церковь стяжает над-исторический характер, обретая, словами о. Георгия Флоровского, «живой образ вечности внутри времени»[[41]](#footnote-41). Но перед исторической, земной Церковью стояла цель не только сохранить, но и уточнить положения Предания. Цель эта определялась двумя историческими обстоятельствами. Во-первых, расцвет еретических учений, случившийся в эпоху Великих Соборов. Это явление ставило вопрос о границах догматического учения Церкви. Греческое слово «орос», которым в эпоху Вселенских Соборов обозначали соборные вероопределения, переводится как «граница», «предел». Соборное установление догматов являлось попыткой самоопределения Церкви и отграничением Предания от еретических учений. Вселенские Соборы были реакцией на внутрицерковные (в широком смысле слова «Церковь») конфликты. Эти конфликты, в свою очередь, поспособствовали формированию идентичности Православной церкви, полнота которой была раскрыта в Никео-Цареградском символе веры.

Но как возможно само установление догмата? Если смотреть на «механизм» соборных решений через призму хомяковской диалектики, то мы различаем две опасных крайности, которых необходимо избегать в догматических прениях: опасность единовластия и опасность хаоса индивидуального произвола. Иными словами, соборные постановления должны определяться путем «*свободной любви*» равных среди равных. Но этот путь не по силам разделенному сознанию отдельных лиц, пускай и собранных под эгидой общего дела. Соборное постановление и единомыслие как его составной элемент возможны только посредством стяжания Святого Духа.

Прот. Олег Давыденков различает две возможности сообщений от Святого Духа к Церкви[[42]](#footnote-42). Первая возможность исходит от завета Христа о приятии Духа Святаго (Ин. 20:21-22). Посредством авторитета личности Христа деятельность апостолов обретает священный и догматический характер. И, далее, через преемственность Апостольской Церкви Православная Церковь сохраняет право на догматические постановления. Не случайно в каждое из постановлений церковных соборов предваряется формулой *«изволися Святому Духу и нам».* «В данном случае святой Дух, - пишет Давыденков, - выступает как сила, осуществляющая связь единства Церкви… Энергийное присутствие Святого Духа в Церкви дает церковным Соборам способность определять, выражать и заключать в точные догматическое формулы непостижимые для человеческого ума тайны»[[43]](#footnote-43).

Но это – формальный, даже юридический аспект соборности, источник своеобразной *легитимизации* постановлений церковных Соборов авторитетом Христа и телом Его (через таинство евхаристии). При метафизическом рассмотрении соборности куда интересней обратиться к *пневматолитическому* аспекту соборной Церкви, связанному с образом единства Лиц Пресвятой Троицы. Пневматолитический аспект Церкви исходит от сошествия Святого Духа в день Пятидесятницы. В отличие от вышеуказанного завета Христа, здесь благодать Святого Духа сообщается каждой личности по отдельности. При этом личность стоит трактовать не в духе рационального индивидуализма, как выделеннного из общества индивида со своими качественными особенностями, но в согласии с особенностями термина «ипостась». Святой Дух, по природе единый с Христом, но отличный от него по ипостаси, не передает свою благодать личности внешним, навязывающим образом. Будучи отдельной ипостасью, Святой Дух организовывает свободное общение с каждой личностью по отдельности, *каждому особо (1 Кор 12:17).*, внутренне раскрывая личностную свободу человека, божественную по своей природе.

Таким образом, в двух аспектах своего действования Святой Дух связывает внутренние интуиции личности – посредством «избранничества» - с христологической метафизикой Церкви: «Христологический аспект – аспект завершенности и непоколебимости, поскольку искупление… уже совершилось. Пневматологический аспект – аспект становления, которому соответствует усвоение плодов искупления каждым членом Церкви»[[44]](#footnote-44). Соборность Православной Церкви совершается посредством стяжания Святого Духа - тем самым феноменом, который Свв. Отцы определяют как цель жизни человека в Церкви. Действие Святого Духа происходит в плоскости от Вселенских Соборов до благодати каждого отдельного лица.

Вопрос о соотношении единства Церковной власти и личностной свободы христианина оказывается снят по крайней мере частично (для полного его разрешения понадобится куда более глубокий анализ некоторых положений православной догматики, в первую очередь в области экклезиологии). Авторитет соборной Церкви исходит не от Папы как наместника Христа на земле, и даже не столько от власти Самого Христа, сколько от Его действия - наделения Апостольской Церкви благодатью Святого Духа. Благодать дает Церкви свойство *«завершенности и непоколебимости»*. Святой Дух, будучи отдельной от Христа ипостастью, не воздействует на церковную общину механически с помощью апелляции к авторитету Христа и Его тела, но мистическим образом облагодотворяет *каждого особо*, в соответствии с присущим ему *самовладычеством*.

Выше представлены всего лишь наметки возможного метафизического синтеза единства и множественности в понятии соборности. К сожалению, данная тема не была разработана Хомяковым достаточно полно: вероятно, здесь сказывается его невнимание к мистической стороне Церкви, на которое указывал Бердяев, его подсознательное пристрастие к рационалистическому обоснованию. Впрочем, тема метафизики соборности в тех или иных изводах была взята на вооружение многими последователями дела Хомякова и Киреевского о создании и развитии «самобытной русской философии». В первую очередь, речь идет о Вл. Соловьеве, который искал во всеединстве динамической «религии Святого Духа», и далее - о С. Булгакове, Н. Бердяеве, Е. Трубецком, П. Флоренском и других участниках «русского религиозного ренессанса».

**II. «GEMEINSCHAFT» Ф. ТЁННИСА И «СОБОРНОСТЬ» А.С. ХОМЯКОВА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «КОНСЕРВАТИВНОЙ УТОПИИ» АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО**   
(статья опубликована в 1-м выпуске журнала «Актуальные вопросы церковной науки» за 2020 год)

В 2019 году в издательстве «Новое литературное обозрение» был издан программный труд польского историка русской философии Анджея Валицкого «В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства». Русское издание данной книги шло до читателей долго – с момента написания работы прошло более 55 лет. Тем не менее, работе удалось сохранить предельную научную актуальность. Как написал А.А. Тесля, книга Валицкого «по сей день остается наиболее полным концептуальным описанием славянофильства как идеологии»[[45]](#footnote-45). Действительно, в своей реконструкции характера славянофильской мысли Валицкий в большей степени останавливается на её идеологическом содержании, приходя к выводу, что славянофильство есть не более чем одно из проявлений консервативного романтизма (утопичного по своей сути), вдохновленного, в свою очередь, идеями немецкой философии и французского неоконсервативного католицизма.

Для настоящего рассмотрения ценность работы Валицкого представляется в несколько другом аспекте высказывания Тесля: Валицкий наиболее полно и объективно показал именно структуру мировоззрения славянофилов, т.е. внутреннюю взаимосвязь всех сторон славянофильского учения: онтологии, теории познания, историософии, теории государства и церкви и проч. При этом избегнуть идеологически-оценочных суждений касаемо непосредственного содержания данного мировоззрения, столь часто встречающихся в современных нам научных работах по теме, Валицкому позволил детально разработанный им концептуальный аппарат восприятия как славянофилов, так и всей русской общественной мысли в целом. Ввиду этого «В кругу консервативной утопии» представляется даже не столько исследованием конкретно славянофильства, но изучением данного феномена в обстоятельно выстроенном контексте всего объема русской общественной мысли 19-го века: отдельные главы книги посвящены русскому гегельянству, западничеству, почвенникам, социалистам.

Следует отметить, что такой подход к исследованию славянофильства обусловлен не только сугубо концептуально-научными методиками, но и общей традицией восприятия идеологии (философии) славянофильства как дискурса по существу своему полемического, конфронтационного. Об этом пишет тот же Тесля в своём исследовании русского национализма, но много раньше это отметил Н.А. Бердяев в труде, посвященном А.С. Хомякову: «Все остальные (кроме «Церковь одна» – мое прим.) богословские сочинения Хомякова носят характер критико-полемический. Самая большая его богословская работа облечена в форму писем к Пальмеру, которого он старался обратить в православие. Это критико-полемическая форма нападения на западные вероисповедания, преимущественно на католичество, облегчает Хомякову защиту православия»[[46]](#footnote-46). Добавим, что богословская полемика Хомякова, а вместе с ним и других старших славянофилов – Киреевского и Константина Аксакова – направлена не только против католичества, но и против современного им устройства западного мира в целом. И именно сквозь призму этой критики Хомяков указывает на тот потенциальный политической проект нациестроительства, что возможно актуализировать посредством концепта «соборности».

Остановимся подробней на специфике концептуального аппарата Валицкого. Как указывает М.А. Маслин, «новым в трактовке Валицким теоретического наследия славянофилов являлось соотнесение славянофильского антитезиса «Россия – Европа» с обоснованным немецким социологом Фердинандом Тённисом противопоставлением Gemeinschaft и Gesselschaft (община и общество)»[[47]](#footnote-47). Отметим, что распространенный перевод тённисовских терминов – община и общество – до сих пор вызывает споры в среде специалистов. «Община», предполагающая совершенно специфическую коннотацию в контексте русской истории, искажает и утрирует понятие Gemeinschaft. «”Gemeinschaft” есть нечто общее, общераспространенное, некая общность… “Gesellen” – это приобщаться, присоединиться к общению. “Gesellschaft” – это, в первую очередь, общение, приобретающее устойчивый характер»[[48]](#footnote-48). Таким образом, Gemeinschaft предполагает уже сформированное *сообщество*, от поколения к поколению воспроизводимое посредством внутренних органических связей, и в этом смысле его следует понимать в единстве и статике. Gesellschaft, напротив, есть динамическое общество, где участники оказываются сильно опосредованными по отношению друг к другу. В конепции Тённиса под таковым опосредованием понимается ни что иное, как торговля: «в то время как домохозяин, крестьянин или гражданин обращают взор к внутреннему, к центру места, Gemeinschaft’a, к которому они принадлежат, торговый класс, напротив, обращается вовне: его занимают лишь линии, соединяющие между собой местности, тракты и средства передвижения. Таким образом, он живет как бы в середине всякой области, которую стремится решительно пронизать собой и полностью преобразовать. Вся эта земля представляет для него лишь рынок»[[49]](#footnote-49).

Также следует заметить, что предлагаемые Тённисом модели описания общества представляют собой дедуктивные идеальные типы, фундаментальные понятия, к которым следует прибегать при анализе реальных обстоятельств. Однако и здесь возникает своя сложность концептуального характера. Тённис происходил из семьи зажиточных крестьян немецкой провинции, и происхождение, как отмечает А.Ф. Филиппов, накладывает определённый отпечаток на концептуальный аппарат социолога: «Несмотря на то, что Тённис называет себя позитивным учёным, а не идеологом (хотя Дюркгейм сказал про его знаменитую книгу, что это идеологическое сочинение), видно, что все его симпатии лежат на стороне того порядка вещей, который он застал ещё ребенком. Они на стороне ещё не разложившегося Gemeinschaft’а»[[50]](#footnote-50). Вновь здесь напрашивающуюся психологическую перекличку «симпатий» Тённиса с мировоззрением помещика А.С. Хомякова, которого Бердяев характеризовал как человека «родового быта», который в трудные минуты жизни не пишет стихи, но «едет на охоту и в погоне за зайцами разрешает свою тоску».

Итак, прежде всего Gemeinschaft связан с родовым укладом быта, основанном на семейных связях (в максимально широком понимании «семьи» – Филиппов здесь приводит метафору мафиозного клана), кооперации и привязанности к конкретному участку земли. Соотношение сообщества («семьи») с отдельным индивидом определяется статусом последнего в его отношении к целому. Напротив, в Gessellschaft возрастает значение индивидуальных обязательств, определяемых не чисто социально, но юридически – посредством контракта. Так, на смену общинно-родовых связей, основанных на органических, нерегламентируемых началах, на *«прочном доверии друг к другу и общности в целом»[[51]](#footnote-51),* приходят отношения правовые. Как пишет английский юрист и социолог права Генри Мейн, один из вдохновителей работ Тённиса, «*статус сына под властью [отца] тоже не находит себе подходящего места в праве современных европейских обществ. Если некое гражданское обязательство связывает родителя и его совершеннолетнего ребенка, то лишь договор придает ему законную силу»[[52]](#footnote-52).* Заметим, что переход от Gemeinschaft к Gessellschaft совершенно не обязательно совпадает с ростом городского населения. Город, если он обладает некоей духовной, субстанциональной общностью, если его население, допустим, структурируется вокруг церковных приходов, точно так же попадает под понятие Gemeinschaft. Таким образом, переход к Gesellschaft обусловлен не столько чисто социальными оппозициями, вроде ремесленник\торговец или сельский\городской житель, сколько более глубинными, онтологическими трансформациями форм человеческого сожительства. Именно утрата «*субстанциональной, сущностной общности*»[[53]](#footnote-53) и подмена её отношениями обмена характеризирует данную трансформацию. Если в Gemeinschaft общность между людьми существовала на всем протяжении времени и онтологически отношения членов сообщества не прерывались никогда (и это и есть тот момент, что позволяет Валицкому трактовать славянофильское мировоззрение как «консервативную утопию» - история как длительность времени здесь практически отменена), то в Gesselschaft собственно общность как категория мышления возникает исключительно в момент обмена, «когда предмет обмена ещё не покинул одни руки и не перешёл в другие». Именно институт обмена позволяет людям преодолевать или на время устранять гоббсовское естественное состояние «войны против всех», неожиданно обнаженное упадком общества Gemeinschaft.

Итак, вступив на почву онтологического рассмотрения Gemeinschaft, нам следует указать на тот момент, что позволяет сохранять субстанциональное единство Gemeinschaft, тождество общины, ее равность самой себе, а не сумме отдельных членов. Безусловно, здесь свою роль играет традиция, однако саму традицию как идею поддерживает нечто иное, а именно – «*единство воли, которое не сводится к сумме отдельных волений*»[[54]](#footnote-54). Интересно, что именно Тённису принадлежит авторство такого важного для философии термина, как «*волюнтаризм*». По Тённису, взаимодействие индивидуальных воль ведёт к образованию устойчивой связи, группы, общности. Однако если в Gemeinschaft такое образование оказывается больше своих частей (и здесь мы видим следование традиции Аристотеля в рассуждении о едином и множественном), то Gesselschaft, напротив, оказывается именно механической совокупностью отдельных воль, что в конечном итоге приводит участников Gesselschaft к тому, что они становятся «заложниками непрерывного рассудочного процесса*»,* т.е. процесса расчета собственных выгод.Воля же в Gemeinschaft является субстратом того, что Тённис называет Wessenwille – *«воля, которая не дифференцируется по индивидуальным носителям и воспринимается как воля всей общности»[[55]](#footnote-55).*

*«Хомяков, - как отмечает В.В. Лазарев, - убежденный волюнтарист в метафизике. В его мировоззрении отчетливо видна «упругость мысли» (Флоренский), воля разума»[[56]](#footnote-56).* Перейдем к анализу понятия воли в философии А.С. Хомякова. Тема воли у Хомякова неразрывна связана с проблемой познания, т.е. с гносеологией. Познание как таковое, вне его связи с волей, Хомяков полагает порочной автономизацией и абсолютизацией диалектического рассудка, который, в свою очередь, представляет собой лишь одну из способностей «всецелого разума». В рассудочном познании субъект искусственно отделяется от объекта, и «*живое знание превращается в систему абстрактных понятий*»[[57]](#footnote-57). Хронологически такое знание действительно может предшествовать разумному (т.е. сверх-интуитивному) познанию вещей, однако для достижения «понимания» познающему необходимо обратиться к процессу «воссозидания, т.е. обращения разумеваемого в факт нашей собственной жизни»[[58]](#footnote-58). Как возможно это воссозидание? Прежде, чем произвести синтез «абстрактных понятий» с «фактами жизни», познающий должен обратиться к органической основе своего разума, к непосредственным началам всякого разумения и действования, а именно – к воле и вере. Воля, по Хомякову, «есть непосредственное, допредметное сознание, творческая сила “цельного разума”», «вера есть способность восприятия, разумная зрячесть»[[59]](#footnote-59). Таким образом, воля оказывается именно творческой силой, которая способствует свободному присовокуплению познающего к «цельному разуму»; вера же есть возможность узреть дары этого разума.

Однако Хомяков далёк от понимания «цельного разума» как лишь «совокупления всех познавательных сил в одну силу», поскольку такая логика вновь ведёт человека к отрешенности от общего, к сухому рационализму, а в социальном плане – к индивидуализму. «Отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад»[[60]](#footnote-60). Вспомним заложников непрерывного рассудочного процесса Тённиса, которые оказывается вынуждены участвовать в бесконечной гонке расчетов, экономических и территориальных расширений, вынуждены существовать не на земле, но лишь вдоль «линий», земли меж собой соединяющих. Достижение же истинного познания доступно лишь «разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии со всесущим разумом». Иными словами, разуму соборному. «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных»[[61]](#footnote-61). Однако поддержание любви возможно только посредством «общего совещания», т.е. собора, сбора людей в единой местности, и верности Преданию, которая позволяет общему разуму не растекаться на множественное проявление воль, суещствующих в дисркетно-конкретном моменте времени, но держаться единой, собранной веками воли Святого Духа.

Таким образом, гносеология, а вслед за ней и онтология соборности в философии и богословии А.С. Хомякова обнаруживают фундаментальное сходство с социологией Gemeinschaft Тённиса. Действительно, как и соборность, Gemeinschaft требует единство места и воли, а также созидание органических, нерегламентируемых во внешних формах связей – общность или семейственность в случае Тённиса и любовь и верность в случае Хомякова. Более того, как отмечает Валицкий, «следует помнить, что, говоря о самостоятельности и активности воли, он [Хомяков] не имел в виду индивидуальную волю. Воля и вера… формируются сообществом людей и в нем черпают свою силу»[[62]](#footnote-62).

Что же позволяет Валицкому причислить мировоззрение Хомякова к разряду утопических? И вновь мы находим переклички с Тённисом. Тённис испытывает тоску по утраченной общности, которая возникла у него, хуторянина, в разреженной городской среде Германии, однако эту тоску он старается всячески прикрыть утверждением моделей чисто идеальных, то есть применимых к реальности исключительно в качестве аналитических инструментов. В основе соборной гносеологии Хомякова лежит, по замечанию Валицкого, «протест против воздействия рационализма на общественную жизнь, желание защитить непосредственные, эмоциональные связи между людьми, которым угрожала капиталистическая рационализация не только производства, но также мотивов деятельности и общественных связей»[[63]](#footnote-63). Тённис возлагает надежды на если не восстановление, то упорядочивание социальных связей, разрываемых противоречиями неутолимого капиталистического стремления к обогащению. Социолог апеллирует к солидаризирующей силе государственного управления. Хомяков же обращает своё внимание на потенциал народа. Здесь Валицкий обнаруживает непоследовательность во взглядах Хомякова. «С одной стороны, русский «народ» оставался еще вне капиталистической цивилизации, поэтому можно было идеализировать его как стража традиций. С другой стороны, в России идеологи помещичьего дворянства не могли апеллировать к народу, ведь крепостное крестьянство было, в отличие от западного пролетариата, непосредственным антагонистом помещиков. Для него буржуазная эксплуатация все еще оставалась абстракцией, а феодальная эксплуатация – ненавистной действительностью, и размахивать «нищенской сумой крестьянства» значило выступать против помещиков как класса. Вот почему в момент перехода от теории практике, т.е. в период подготовки крестьянской реформы, славянофильским идеологам пришлось выбирать между изменой своей народной утопии и изменой интересам своего класса. Выбор первой возможности вел к притуплению антикапиталистического острия славянофильского учения, но нельзя на этом основании отрицать антикапиталистическую природу мировоззрения, проявлением которого была славянофильская утопия. А ведь именно этим мировоззрением определялась оригинальность славянофильства, его специфика и его место в истории идей»[[64]](#footnote-64). Полагаем, что здесь вновь сказывается тот недостаток трагизма, прежде всего трагизма исторического, который отмечал в философии Хомякова Бердяев. В теоретическом плане своей философии Хомяков действительно стремился к утверждению соборного идеала, фундированного православной верой; однако в плане практическом он внезапно обнаруживает «интересы своего класса», ту самую «философию тёплых поместий».

Отметим, что со схожей проблемой столкнулся и Тённис, пытаясь обосновать переход от Geimenschaft к Gessellschaft. Как указывает Филиппов, «*никакого внятного разрешения не получает противоречие между интуитивно-философским и научно-рациональным способами познания*»[[65]](#footnote-65). Иными словами, на уровне абстракции два этих типа познания – соборное и рассудочное, как сказал бы Хомяков –п ротивопоставляются. Однако когда мы опускаемся до анализа действительных фактов, мы не можем апеллировать к исключительно идеальным типам, поскольку в действительном историческом процессе Geimenschaft и Gesselschaft оказываются в значительной мере перемешаны и даже взаимообусловлены друг другом. Именно поэтому против подобного абстрактного анализа мог бы выступить и сам Хомяков, указав на необходимость учета жизненных фактов.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Главным итогом проведенного историко-философского исследования является тезис о существенном влиянии концепции соборности на философские представления старших славянофилов, прежде всего, на философию истории самого А.С. Хомякова

Во первой главе мы обратились к исследованию учений «старших» славянофилов – И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. Концепция соборности определялась славянофилами преимущественно в оппозиции к магистральной интеллектуальной традиции Запада, подразумевающей индивидуализм, рационализм и детерминизм. Соборность, напротив, полагается славянофилами как мироощущение, основанное на внутренней свободе личности. Эта свобода определяется соотношением личности с православным Преданием и с традицией взаимной любви, фундированной в устройстве Церкви. Показано, что соборное мироощущение не отрицает, но дополняет чувство исторического, поскольку исторический процесс может быть осмыслен в контексте действий Святого Духа.

Во второй главе концепт соборности А.С. Хомякова был сопоставлен с социологическим учением Ф. Тённиса о Gemeinschaft и Gesselschaft. Показаны идейные пересечения социологических интуиций данных мыслителей. Раскрыт утопизм славянофильской философии и учения Тённиса в контексте их соотношения с реальным историческим процессом.

Сопоставление выводов первой и второй глав позволяет нам наметить внутренний конфликт славянофильской философии. Существует противоречие между «соборностью» как «помещичьей утопией», стремлением уйти из истории в вечность Церкви, и «соборностью» как понятием собственно богословского характера, сущностно вписывающего Церковь в процессы истории. Анализ данного противоречия может войти в задачи будущих работ по настоящей тематике.

**ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:**

1. Арефьев М.А., Давыденкова А.Г., Осипов И.Д., Стельмашук Г.В. Русская культурология. Учебное пособие. СПб, ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2006. -327 с.
2. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. - М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: «Э», 2016. 512 с.
4. Биллингтон Д. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. Т. 1-2. М., 2011.
5. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 704 с.
6. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е издание, исправленное и дополненное. – Л.: Издательство Ленинградского университета. 1989. – 744 c.
7. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – 624 с.
8. Достоевский – Достоевский Ф.М. Сила и правда России / Ф.М. Достоевский. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 834 с.
9. Емельянов Б.В. История русской философии. Екатеринбург, 2015. Уральское издательство. 2015. 460 с.
10. Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 710 с.
11. Замалеев А.Ф. Философская мысль в России ХI-ХХ веков. СПб,. Петрополис. 2015. 480 с.
12. Засухина Виктория Николаевна. Идея соборности как органичный элемент русской духовной культуры // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2008. №4.
13. История русской философии / Под общ. ред. проф. А.Ф. Замалеева. СПб.: Издательский дом С.-Петербургского государственного университета, 2012. – 354 с.
14. Киреевский И.В. О Характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. - 439 с.
15. Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) // Рос. Акад. Наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 222 с.
16. Маслин М.А. Анджей Валицкий как историк русской философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2014. №6. – с.107-117
17. Малинов А.В., Прохоренко А.В. Философия истории в России. СПб,. Европейский дом. 2010. 256 с.
18. Николай Бердяев. Константин Леонтьев. Алексей Степанович Хомяков / М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с.
19. Свт. Григорий Нисский. Экзегетические сочинения. М.: Солон-пресс, 2009. 464 с.
20. Осипов И.Д. Философия политики и права в России. СПбГУ. 2014. 262 с.
21. П.Я. Чаадаев. Философические письма. Письмо первое. / Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. – 798 с.
22. Перов И. Руководство к обличительному богословию. - Тула, 1910.
23. Размолодин М.Л. «Русский вопрос в идеологии черной сотни». Монография / Под редакцией Ю. Ю. Иерусалимского. — Ярославль: Нюанс, 2-е издание, доп. и перераб., 2013. — 480 с.
24. Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. – 736 с.
25. Соловьев В.С. Избранное. М.: Советская Россия, 1990. 496 с.
26. Соловьев В.С. Кризис западной философии. М.: Университетская типография, 1874. 146 с.
27. Соловьев В.С. О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. 334 с.
28. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
29. Сухов А.Д. Русская философия, характерные признаки и представители, особенности развития. М., Канон 2012. 640 с.
30. Угодник божий Серафим [Текст]: [сборник : в 2 т.] / [сост.: игумен Андроник (Трубачев), Стрижев Александр Николаевич]. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1992. Т. 1. - 1992. – 366 с.
31. Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины // М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. – С. 79-124
32. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
33. Хомяков А.С. Призвание России. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 526 с.
34. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского / Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Издание третье, дополненное. Т.1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900.
35. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1 – М: Университетская типография, 1900.
36. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. М.: Московский философский фонд. Издательство "Медиум", 1994. – 591+479 с.
37. Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли. ХIХ века. М., МГУ. 1986. 274 с.
38. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т II. М.: Наука, 1991. 671 с.
39. Чижевский Д.И. Гегель в России. – СПб., Наука, 2008. – 411 с.
40. Чичерин, Борис Николаевич. Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина : Москва сороковых годов / [Б. Н. Чичерин] ; вступ. ст. и примеч. С. В. Бахрушина. - М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1929. - 293 с.
41. Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли Х1Х-ХХ1 веков. СПбГУ. 2006. 327 с.
42. Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПбГУ, 1996. 200 с.
43. ‘The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Belmong, MA: Nordland, 1972).

1. Размолодин М.Л. «Русский вопрос в идеологии черной сотни». Монография / Под редакцией Ю. Ю. Иерусалимского. — Ярославль: Нюанс, 2-е издание, доп. и перераб., 2013. — С. 197 [↑](#footnote-ref-1)
2. Засухина Виктория Николаевна. Идея соборности как органичный элемент русской духовной культуры // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2008. №4. – С. 20 [↑](#footnote-ref-2)
3. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 - М.: Московский философский фонд Издательство "Медиум", 1994. – С. 500 [↑](#footnote-ref-3)
4. История русской философии / Под общ. ред. проф. А.Ф. Замалеева. СПб.: Издательский дом С.-Петербургского государственного университета, 2012. – С. 159-160 [↑](#footnote-ref-4)
5. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е издание, исправленное и дополненное. – Л.: Издательство Ленинградского университета. 1989. – С. 192 [↑](#footnote-ref-5)
6. Там же, с. 191 [↑](#footnote-ref-6)
7. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. - М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 261 [↑](#footnote-ref-7)
8. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – С. 224 [↑](#footnote-ref-8)
9. Там же. С. 225 [↑](#footnote-ref-9)
10. Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 318 [↑](#footnote-ref-10)
11. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского / Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Издание третье, дополненное. Т.1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – С. 263 [↑](#footnote-ref-11)
12. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 - М.: Московский философский фонд Издательство "Медиум", 1994. – С. 242 [↑](#footnote-ref-12)
13. Там же. С. 12 [↑](#footnote-ref-13)
14. Там же. С. 234 [↑](#footnote-ref-14)
15. Там же. С. 240 [↑](#footnote-ref-15)
16. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 - М.: Московский философский фонд Издательство "Медиум", 1994. – С. 5 [↑](#footnote-ref-16)
17. Там же. С. 234 [↑](#footnote-ref-17)
18. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – С. 242 [↑](#footnote-ref-18)
19. П.Я. Чаадаев. Философические письма. Письмо первое. / Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. – С. 328-330 [↑](#footnote-ref-19)
20. Киреевский И.В. О Характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. – С. 288-289 [↑](#footnote-ref-20)
21. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – С. 43 [↑](#footnote-ref-21)
22. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. - М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 303 [↑](#footnote-ref-22)
23. Перов И. Руководство к обличительному богословию. - Тула, 1910. – С. 4 [↑](#footnote-ref-23)
24. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 - М.: Московский философский фонд Издательство "Медиум", 1994. – С. 500 [↑](#footnote-ref-24)
25. Хомяков А.С. Призвание России. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 494 [↑](#footnote-ref-25)
26. Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 497 [↑](#footnote-ref-26)
27. Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 499 [↑](#footnote-ref-27)
28. Там же. С. 499 [↑](#footnote-ref-28)
29. Чижевский Д.И. Гегель в России. – СПб., Наука, 2008. – С. 215-216 [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же. С. 216 [↑](#footnote-ref-30)
31. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е издание, исправленное и дополненное. – Л.: Издательство Ленинградского университета. 1989. – С. 294 [↑](#footnote-ref-31)
32. Чичерин, Борис Николаевич. Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина : Москва сороковых годов / [Б. Н. Чичерин] ; вступ. ст. и примеч. С. В. Бахрушина. - М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1929. – С. 231 [↑](#footnote-ref-32)
33. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – С. 246 [↑](#footnote-ref-33)
34. Хомяков А.С. Призвание России. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 512 [↑](#footnote-ref-34)
35. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – С. 247 [↑](#footnote-ref-35)
36. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского / Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Издание третье, дополненное. Т.1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – С. 283 [↑](#footnote-ref-36)
37. Там же. С. 283 [↑](#footnote-ref-37)
38. Там же. С. 283 [↑](#footnote-ref-38)
39. Чичерин, Борис Николаевич. Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина : Москва сороковых годов / [Б. Н. Чичерин] ; вступ. ст. и примеч. С. В. Бахрушина. - М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1929. – С. 232 [↑](#footnote-ref-39)
40. Валицкий, А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – С. 235. [↑](#footnote-ref-40)
41. ‘The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Belmong, MA: Nordland, 1972), p. 45. [↑](#footnote-ref-41)
42. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 499 [↑](#footnote-ref-42)
43. Там же. С. 499-500 [↑](#footnote-ref-43)
44. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 504 [↑](#footnote-ref-44)
45. Тесля А.А. Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу // А. Валицкий. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. – М: НЛО, 2019. – с. 677 [↑](#footnote-ref-45)
46. Бердяев. Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. – М: АСТ МОСКВА, 2007. с. 303. [↑](#footnote-ref-46)
47. Маслин М.А. Анджей Валицкий как историк русской философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2014. №6. – с.111 [↑](#footnote-ref-47)
48. Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины // М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. – С. 90 [↑](#footnote-ref-48)
49. Там же. с. 104 [↑](#footnote-ref-49)
50. Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины // М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. – С. 101 [↑](#footnote-ref-50)
51. Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) // Рос. Акад. Наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – с. 25 [↑](#footnote-ref-51)
52. Цит. по: Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины // М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. – С. 92 [↑](#footnote-ref-52)
53. Там же. С. 100 [↑](#footnote-ref-53)
54. Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины // М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. – С. 97 [↑](#footnote-ref-54)
55. Там же. С. 101 [↑](#footnote-ref-55)
56. Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) // Рос. Акад. Наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – с. 50 [↑](#footnote-ref-56)
57. . Валицкий. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. – М: НЛО, 2019. – с. 245 [↑](#footnote-ref-57)
58. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1 – М: Университетская типография, 1900. – С. 330 [↑](#footnote-ref-58)
59. А. Валицкий. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. – М: НЛО, 2019. – с. 246 [↑](#footnote-ref-59)
60. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1 – М: Университетская типография, 1900. – С. 161 [↑](#footnote-ref-60)
61. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1 – М: Университетская типография, 1900. – С. 283 [↑](#footnote-ref-61)
62. А. Валицкий. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. – М: НЛО, 2019. – с. 251 [↑](#footnote-ref-62)
63. А. Валицкий. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. – М: НЛО, 2019. – с. 249 [↑](#footnote-ref-63)
64. Там же. С. 284. [↑](#footnote-ref-64)
65. Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины // М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. – С. 110 [↑](#footnote-ref-65)