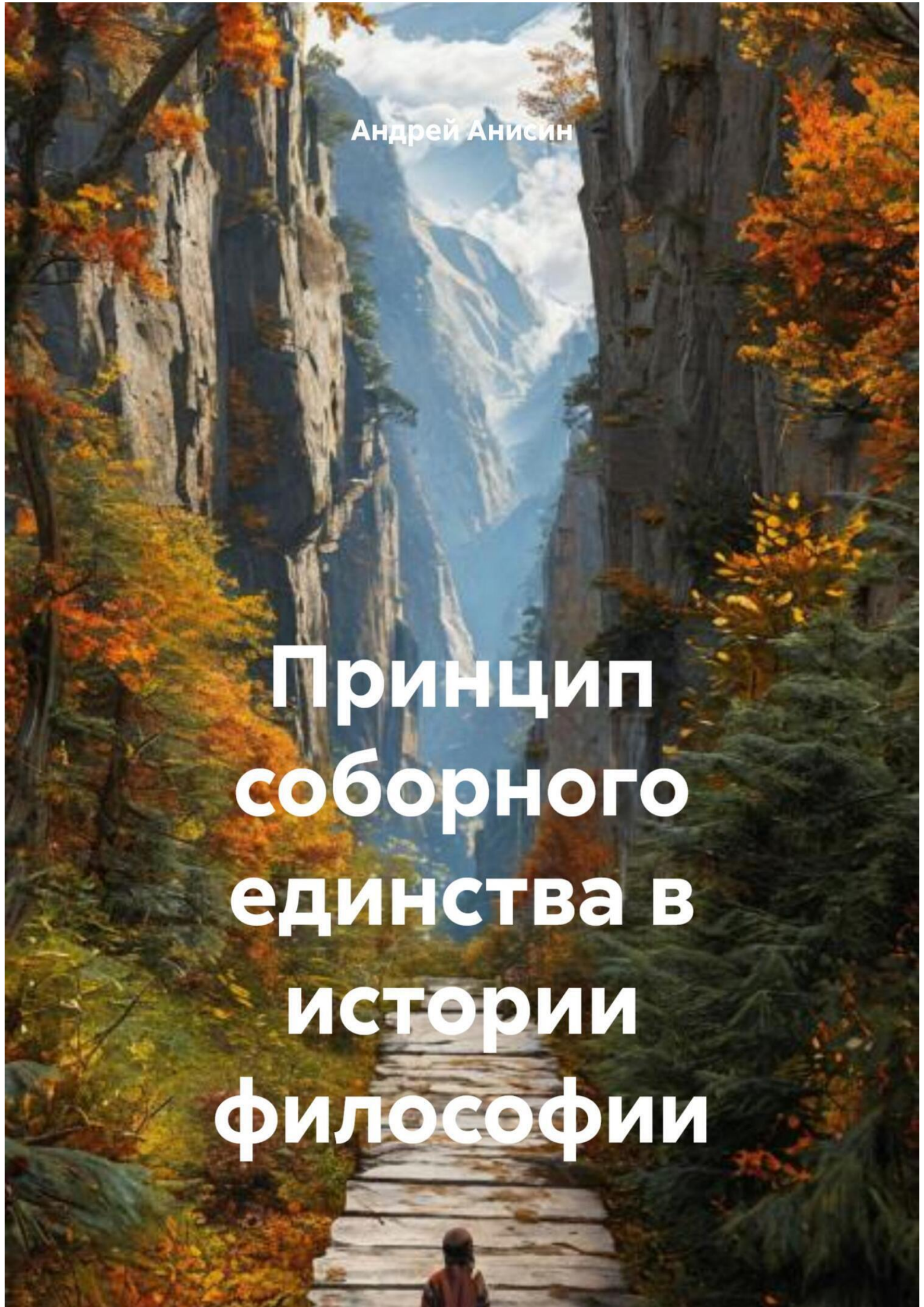


The background is a detailed landscape painting. It depicts a deep, narrow valley with steep, rocky cliffs on either side. The cliffs are covered with patches of green and autumn-colored foliage. A stone path, made of flat, irregular stones, leads from the bottom center of the frame towards the distant mountains. In the distance, majestic, snow-capped mountain peaks rise above a layer of white clouds. The sky is a pale blue with soft, white clouds. The overall atmosphere is serene and majestic. The text is overlaid on this scene.

Андрей Анисин

**Принцип
соборного
единства в
истории
философии**

Андрей Анисин

**Принцип соборного единства
в истории философии**

«Автор»

2025

Анисин А.

Принцип соборного единства в истории философии /
А. Анисин — «Автор», 2025

В монографии представлены результаты историко-философского исследования исторической и концептуальной обусловленности, а также идейного своеобразия принципа соборного единства в истории философской мысли. Идея соборности есть «единение без слитности и самобытность без раздельности». В основе концептуальной схемы соборного единства лежит «онтологическая вертикаль», соединяющая каждую уникальную личность со сверхбытийным Абсолютом. Преображение «горизонтальных» отношений переживается при этом как свободное самораскрытие личности в любви и общем духовном служении. В исследовании раскрыто концептуальное своеобразие идеи соборного единства через соотнесение ее с другими философскими понятиями, выражающими опыт осмысления единства в бытии. Теоретический потенциал принципа соборного единства обусловлен глубокой разработкой темы личности и свободы, а также утверждением единства в вере и общем служении как духовных основ общества.

© Анисин А., 2025

© Автор, 2025

Андрей Анисин

Принцип соборного единства в истории философии

ВВЕДЕНИЕ

Значимым фактором творческого развития современной философии в России является освоение того интеллектуального наследия, которое выработано в русской философской традиции 19-го – 20-го веков. Насильственно прерванная на Родине трагическими событиями начала 20-го века, она не продолжилась и на Западе дальше первого поколения эмиграции. Философская мысль, обращаясь к предельным основам бытия человека и мира, тем не менее, в своей конкретности нерасторжимо связана с духовной и культурной почвой, с языком и ментальностью, с мировоззренческими установками и самосознанием народа. За последние два десятилетия много уже сделано для изучения и понимания отечественной философской традиции. Опубликованы труды русских мыслителей, вышли монографии и учебные пособия, посвященные истории русской философии, проводятся научные конференции на эту тему. При этом, несмотря на большой объем уже проведенных в этом направлении исследований, остаются не до конца раскрытыми и понятыми многие ключевые моменты истории русской философской мысли. Более того, в ряде случаев приходится говорить о непонимании и забвении некоторых существенных обстоятельств этой истории, об искажениях в восприятии некоторых сторон философских учений русских мыслителей.

Вопрос о соотношении русской философской мысли и европейской философии также остается весьма дискуссионным. Разброс мнений здесь самый широкий: от декларации полной зависимости русских мыслителей от западных предшественников до объявления русской философии совершенно особым, отдельным типом мировоззренческой мысли, лежащим и вне Запада, и вне Востока. Однако при обращении к творчеству русских мыслителей, при внимательном и непредвзятом анализе развития русской философии невозможно найти оснований ни для первой, ни для второй позиции. Как преемственность русской мысли по отношению к европейской философии, так и ее существенное своеобразие не вызывают сомнения у историка философии. Если русские философы и критикуют часто западную философию, то именно потому, что осознают себя неотъемлемой частью мирового и европейского в частности философского процесса. Осмысление реальной преемственной связи и сложного процесса взаимодействия русской и европейской философских традиций составляет насущную задачу, стоящую перед современной философской мыслью России. Без обоснованного и развернутого историко-философского ответа на вопрос о месте русской философии в общеевропейском и общемировом духовном контексте невозможно говорить о дальнейшем ее развитии.

Одной из наиболее значимых и плодотворных философских наработок отечественной мысли является, на наш взгляд, идея соборности. Обращение к этой теме конкретизирует в рамках представленного исследования названные выше масштабные задачи. Принадлежа, по видимости, к достаточно узкому проблемному кругу, эта идея обнаруживает большой теоретический потенциал и синтетически воспроизводит многие принципиальные мировоззренческие и ментальные установки русской философской традиции. В то же время идея соборности обнаруживает родство и с теми концепциями духовного единства, которые разрабатывались в рамках западноевропейской философской мысли. Корни этой философской установки уходят в самые основы европейской культурной парадигмы. То развитие, которое получила идея соборности в русской философской мысли 19-го – 20-го веков, позволяет не только прояснить своеобразие русских начал философии, но и глубже понять европейский философский процесс.

В отличие от многих других ключевых понятий, предложенных русскими мыслителями, «соборность» оказывается вообще не переводима на другие языки. Кроме того, употребление этого понятия привычно (и не вполне точно) связывается исключительно с творчеством славянофилов и ассоциируется с некой уникальной самобытностью русской культуры, вплоть до того, что «соборность» вообще фактически объявляется этнографической особенностью русской ментальности. Наконец, само содержание этого понятия располагает к тому, чтобы употреблять его неопределенно-поэтическим образом, – именно в качестве образа, а не понятия. Историко-философский анализ оснований и путей становления идеи соборности необходим для того, чтобы поставить на прочную основу употребление этого понятия, выявить его теоретический потенциал и обеспечить возможность использования этого потенциала в решении философских проблем. Духовный опыт, лежащий в основе русской философской традиции, выраженный в частности идеей соборного единства, мог бы не только стать плодотворным основанием разработки оригинальной мировоззренческой мысли, но и послужить творческому обновлению современной философии в целом.

Степень разработанности поставленных проблем не может быть оценена однозначно. С одной стороны, слово «соборность» нередко встречается в современных философских текстах, да и сам замысел нашей работы, выраженный в заглавии, предполагает широкую и разнообразную историко-философскую базу. Мы намерены рассмотреть предпосылки идеи соборности и пути формирования принципа соборного единства бытия на протяжении всей истории философской мысли, намерены обосновать общеполитическую значимость этого принципа.

С другой стороны, идея соборности никогда и никем не декларировалась прямо в качестве философского принципа. Некая *интуиция* такого статуса соборности явно присутствует в философской мысли современной России: словосочетание «принцип соборности» то и дело звучит в философской и околофилософской и даже публицистической литературе. Однако это выражение во всех случаях своего употребления является некоторой «поэтической вольностью», некоторым громким авансом, никак не подкрепленным настоящей философской разработкой понятия. В лучшем случае имеется в виду некоторый принцип *жизни*, некоторый *менталитет* народа, – и в этом смысле употребление слова «принцип» может быть признано в какой-то мере оправданным. Но в тех случаях, когда речь идет о принципе *философии*, слово «принцип» употребляется исключительно «для пущей важности», а имеется в виду вовсе не принцип, часто даже не понятие, а только некое расплывчатое *представление* о коллективном воодушевлении.

Очень показательны, например, употребляет это словосочетание Борис Гройс в своей статье «Поиск русской национальной идентичности». Он пишет: «В своих историко-богословских сочинениях Хомяков провозглашает ставший знаменитым принцип соборности (4). Соборность есть особое дорефлексивное состояние жизни тех, кто участвовал в первых христианских соборах и формулировал первые догматы христианской веры. Для Хомякова последняя истина христианства не в самих этих догматах, а именно в соборности, т.е. в той дорефлексивной жизни, из которой эти догматы родились»¹. На цифру 4 при этом дана сноска: «А.С. Хомяков "Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоренси". – Полное собрание сочинений. Прага, 1867, т. 2».

Однако в указанной работе Хомяков о соборности вообще не пишет. Статья посвящена вопросу о власти в Церкви, в ней говорится о церковных *соборах* различного уровня как альтернативе папскому монархизму. Соответствующее прилагательное употреблено всего один раз, когда в самом начале сочинения Хомяков берется отвечать «на несправедливое обвинение, направленное против *соборной* и православной Церкви»². А слова «соборность» он не употребляет в этой работе вообще, и уж тем более, не пишет о *принципе* соборности. Впрочем, было бы и затруднительно писать об этом, – статья написана *по-французски* (и Церковь в про-

цитированном фрагменте названа в оригинале *catolique*), а слова «соборность» в *хомяковском* смысле ни на одном языке, кроме русского нет.

Недоумение вызывает и данное Б. Гройсом «определение»: «Соборность есть особое *дорефлексивное состояние жизни* тех, кто участвовал в первых христианских соборах и формулировал первые догматы христианской веры» (?!). Возможно, Б. Гройс именно так понял идеи А.С. Хомякова, однако сам Хомяков не ограничивал соборность временами первых соборов и уж тем более, не сводил ее к «дорефлексивности». «Церковь имеет то удивительное свойство, что она всегда рациональнее человеческого рационализма», – пишет он³.

Выражение «принцип соборности» стало уже очень привычным. По Интернету (см. напр. сайт <http://www.traktat.ru/>) в помощь студентам даже гуляет реферат «А.С. Хомяков: концепция *живого знания и принцип соборности*», однако в нем слово «принцип», кроме названия, *нигде дальше* по тексту вообще не употребляется. Еще одним примером может служить статья В. М. Бобровника и Д. Н. Меркулова «Соборность как принцип», опубликованная 7 июля 2004 года на сайте <http://www.rustrana.ru/>. С некоторой натяжкой можно признать, что в ней, действительно, *указывается* на соборность как на некоторый принцип *социальной* жизни, однако настоящего *осмысления* этого принципа не происходит. Соборность связывается с собиранием Соборов и с общинным менталитетом русского народа. Соборность рассматривается авторами как, во-первых, «стремление *русских* крестьян к совместному труду и взаимопомощи», а во-вторых, как «особая религиозная черта в *русских* людях». О *принципе* соборности при этом вообще речи не идет. И главная мысль статьи – в том, что «высшей формой человеческого объединения на нашей земле всегда был Собор. Ему соответствует такое *русское национальное качество* как соборность» (курсив по-прежнему наш – А.А.).

Таким образом, приходится констатировать, что *принцип соборности* – это тема, к которой по-настоящему философская мысль еще не приступала. Однако при этом *понятие* «соборность» все-таки имеет уже достаточно серьезную разработку в отечественной философской мысли. Эту разработку тоже нельзя считать удовлетворительной, непростительные огрубения смысла этого понятия встречаются не только в журналистской речи (что вполне естественно, к сожалению), но и в работах высокообразованных авторов. Несколько примеров подобного употребления слова «соборность» с достаточно негативной оценкой его смысла приводит Арсений Владимирович Гулыга в предисловии к сборнику «Русская идея»⁴. И, тем не менее, можно признать, что «соборность» обрела уже определенный философский статус.

Научная разработка темы соборности идет, главным образом, в этом направлении: «Что такое русская соборность?»⁵. Это видно и на примере упомянутой выше статьи В. М. Бобровника и Д. Н. Меркулова. Однако, на наш взгляд, понятие «соборность» имеет не узко национальный, а универсальный и общеправославный смысл. Тема соборного единства, как она присутствует в рамках философии (прежде всего, русской) напрямую укоренена в православной экклесиологии. И именно такая – узко конфессиональная, на первый взгляд, – фундаментальность идеи соборности обеспечивает ей универсально-философский смысл. Во-первых, сама идея Церкви, предварительно ее характеризуя, означает *сверхприродное* и *сверхкультурное* единство людей, единство, которое соединяет людей *поверх* всех национальных, территориальных, социокультурных и прочих различий. А во-вторых, чтобы иметь хоть какое-нибудь значение для мировой, *общечеловеческой* философии, философская мысль должна не повторять *общие* места, а являться *самобытным* освоением такого опыта бытия, который способен сообщить уже выработанным философским идеям новую глубину. Как это ни парадоксально (но с другой стороны вполне объяснимо), бытийный опыт православия почти никак пока не обогатил европейскую философию. Определенный интерес к восточно-христианской духовной традиции в европейской философии присутствует, однако реального освоения и осмысления своеобразия этой традиции нет. Те различия, которые существуют между западными – като-

лическим и протестантским – и восточно-христианским пониманием Церкви, составляют не только яркое проявление разного духовно-бытийного фундамента этих культур, но и во многом причину этой фундаментальной разницы. Именно поэтому историко-философский анализ темы соборного единства для того, чтобы обрести основы понимания места этой темы в рамках философского процесса, должен иметь началом прояснение экклесиологического смысла соборности.

Таким образом, характер присутствия темы соборного единства в контексте современной мысли определен, в целом, теми проблемами освоения отечественной философской традиции, на которые было указано выше. С одной стороны, понятие «соборность» вполне утвердилось в статусе одного из ключевых понятий этой традиции, а с другой стороны, – этому понятию явно недостает проработанной основательности. В первую очередь это обусловлено недостаточностью историко-философской разработки темы соборного единства. Как правило, историко-философские исследования затрагивают тему соборности в качестве одного из моментов философского учения конкретного мыслителя или философского процесса в определенный период. Речь при этом идет исключительно о русской философии. На наш взгляд, горизонт исследования темы соборности должен быть расширен, и, соответственно этому, должна быть расширена источниковая база такого исследования.

ГЛАВА 1

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФСКОЙ РАЗРАБОТКИ ПОНЯТИЯ О СОБОРНОМ ЕДИНСТВЕ

Всякая философская система имеет в своей основе некоторую определенность духовного опыта, каждое *философское* понятие, призванное, в качестве такового, дать слово Бытию, должно для обеспечения этого призвания органически вырастать из духовного опыта человека, нести в себе существенное своеобразие этого духовного опыта. Приступая к исследованию темы соборности, мы должны обратиться, прежде всего, к тем жизненным духовным истокам этого понятия, связь с которыми одна только и может обеспечить этому понятию настоящий смысл и мощь. Собственно говоря, именно эти жизненные духовные истоки должны определить подобающее место и значение исследуемого нами понятия в системе философского знания. Философская мировоззренческая значимость всякого понятия, его потенциал тем выше, чем более глубокие, фундаментальные формы онтологического опыта человека в понятии выговариваются.

Тем жизненным духовным опытом, который лежит в основании понятия соборность, является опыт Церкви. Само это понятие родилось и получило первоначальное осмысление в рамках *экклесиологии*, христианского учения о Церкви. Именно через анализ экклесиологической разработки понятия о соборном единстве возможно выйти к пониманию места и роли этого понятия в истории философской мысли, к пониманию оснований его философского потенциала, а также истоков неоднозначности толкования принципов соборного единства, и направлений возможного искажения этих принципов.

В настоящей главе осуществляется также анализ западноевропейской философской традиции, которая демонстрирует попытки подойти к пониманию соборности бытия чисто философским путем, – подойти, фактически, *извне*. В основании этих философских построений лежит несколько иной, чем на православном Востоке духовный опыт, что проявляется, прежде всего, в экклесиологии. Однако, как показывает анализ, в той мере, в какой мы имеем дело с глубокой философской мыслью, в этой мысли не может не сказываться соборная логика бытия. Философский опыт Запада явился важным этапом развития темы соборности в истории философской мысли.

§ 1. «Соборность» как экклесиологическое понятие

Само понятие Церкви, учение о принципах и сути церковного единства (эклесиология) составляют одно из наиболее существенных проявлений идейного своеобразия христианства. Хотя и в других религиозных традициях также есть понятия об особом единстве сообщества верующих (всемирная мусульманская *умма* должна быть, по слову пророка, сплоченна как сцепленные пальцы рук, буддийская «*сангха* четырех сторон света» есть одна из «Трех драгоценностей» буддизма), но нигде это сообщество не поднимается в онтологическом статусе до «мистического богочеловеческого Тела», головой которого является Бог, а люди – органами, клеточками этого Тела. И даже при том, что исторически возникло и существует *нецерковное* христианство, протестантизм, в некотором смысле можно сказать, что христианство вне идеи Церкви немыслимо.

Степень сохранения в тех или иных течениях протестантизма, хотя бы в секуляризированной форме, понятия о «мистической Церкви» прямо соотносится со степенью сохранения в этих течениях собственно христианской веры. Начиная с глубокой древности отпадение от Церкви автоматически вело к отпадению от Христа, – не формально, не в организационном порядке, а по существу. То есть те ранние секты (гностицистские, например), которые отрицали Церковь, немедленно приходили и к утрате веры во Христа. Они, если и сохраняли некоторое время рудиментарные упоминания о Христе как «божественном учителе» и «великом посвященном», то эти упоминания очень быстро терялись под грудой рассуждений о Плероме, Софии Ахамот, Адаме Кадмоне, зонах и прочих элементах «тайного знания».

То, что Церковь переживалась всеми христианами как единственно возможная форма христианской духовной жизни, не означает отсутствия разномыслий относительно ее сущности. Именно такие разномыслия в понимании Церкви привели христианство к расколу на католический Запад и православный Восток. «Верую... во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь», читается в Символе веры, который излагает основополагающие догматы христианской веры. Понятие соборности оказывается, таким образом, одним из четырех ключевых слов, какими характеризуется христианская Церковь, как предмет веры. И именно это слово из всех четырех, мягко говоря, *не сразу понятно* не только современному человеку, но, очевидно, и в далеком прошлом. Дело еще осложняется тем, что в оригинале, написанном по-гречески, стоит слово, а потому, говоря о «соборности», мы имеем дело с переводом.

Не случайно именно по поводу этого слова возникают наибольшие вопросы и неясности в христианской эклесиологии. В конечном итоге, можно сказать, что это единственное из четырех догматических слов, характеризующих Церковь, не просто принимает различные *оттенки*, оно обретает существенно разный *смысл* в западной и в восточной традиции христианства. «Западный человек, исповедуя свою веру в «Eglise catholique», «catholic Church», «katolische Kirche», думает попросту, что речь идет о католической церкви, имеющей свой центр в Риме, в лучшем случае под этим словом он воображает себе Церковь вселенскую, пространенную по всему миру». ⁶ Западные христиане просто вели у себя в употребление греческое слово, также как в христианское употребление у самых разных народов вошли многие еврейские и греческие слова: «аллилуйя», «аминь», «апостол», «евангелие». Иллюзия автоматической адекватности смысла при таком заимствовании дает повод католикам упрекать славянские церкви в неправильном и искажающем переводе греческого *katholikos*, стоящего в подлиннике Символа.

Этот упрек повторяет, например, В.С. Соловьев в пору своего увлечения идеей всемирной теократии (см. об этом следующую главу): «Если в славянском чтении Символа веры Церковь признается соборною, то это, как известно, есть лишь архаический перевод греческого слова и, следовательно, означает церковь, собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никак не церковь, управляемую собором епископов: для выражения этого последнего смысла по-гречески должно было бы стоять не *katholike*, а *synodike*» ⁷. Однако, следует, прежде всего задаться вопросом, действительно ли православие понимает соборность в смысле приписывания исклю-

чительного руководящего авторитета соборам епископов, а кроме того с тем же правом можно сказать, что для выражения *католического* смысла по-гречески должно было бы стоять не , весьма редко встречавшееся в дохристианской литературе, а очень употребительное и понятное *oikoumenike*.

Собственно говоря, то, что Запад оставляет это слово без перевода, просто транскрибируя его, вовсе не обеспечивает сохранение смысла: кроме как на греческом языке, «» ни на каком другом не означает равным счетом ничего. И если по-латыни (и на романо-германских языках) «*catholicus*» несет вполне определенный смысл, то это *столько же результат перевода*, как и славянское «соборность». Речь, таким образом, может идти об удачности того или другого перевода, о точности воспроизведения исходного смысла. В попытках выяснить этот исходный смысл мы будем пока обозначать его термином «кафоличность».

Впервые, как отмечает прот. Николай Афанасьев, в древнехристианской литературе это слово встречается у свт. Игнатия Антиохийского (II век) в его послании к жителям города Смирны: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там кафолическая церковь»⁸. Для католиков, сделавших это слово своим самоназванием, кафоличность равна вселенскости, всеобщности, и слова Игнатия в их понимании проводят аналогию: епископ для местной церкви является тем, чем Христос является для вселенской Церкви в целом.

Однако, сорока годами позже этого послания Игнатия в мученических актах св. Поликарпа Смирнского можно прочитать формулировку, исключаящую понимание «кафоличности» как «вселенскости»: Поликарп именуется как *episkopos tes en Smyrne katholikes ekklesias* (епископ кафолической церкви города Смирны)⁹. Очевидно, что здесь это слово выступает признаком отдельной местной церкви, на вселенскость никак претендующей, а значит – с формальной точки зрения – может быть применена к *любой* местной церкви, что никак уже не вяжется с католическим толкованием. С большой натяжкой в приведенных словах можно все-таки увязать с «католичностью-вселенскостью», буквально понимая греческий оборот речи: «епископ, *той, что в Смирне*, католической церкви». То есть, подразумевая, что «католическая» церковь одна на весь мир, но может *присутствовать* в разных местах. И все-таки приведенное словоупотребление очевидно для непредвзятого исследователя показывает, что смирняне понимали кафоличность «не по-католически». А коли так, то естественно предположить, что и в послании к ним свт. Игнатия Богоносца это слово имеет другой смысл.

Протопресвитер Николай Афанасьев, исследуя этот вопрос, приводит еще вариант толкования, примыкающий к католическому, но являющийся более «мягким», расширительным, а именно, «что термин «кафолическая церковь» означает у Игнатия совокупность местных церквей или их мистической объединение через единство веры»¹⁰. Однако, такое толкование без дальнейшего раскрытия его смысла либо сводит исследуемое понятие к просто красивому слову, либо – если мистическая реальность признается существующей – к неопределенному и внешне невыразимому переживанию. Необходимо, прежде всего, ясно понять, на чем основано и в чем выражается это «мистическое объединение», каково то реальное качество церковной общности, которое раннее христианство обозначило словом «кафоличность». И прежде чем обратиться к первохристианским источникам и говорить о православной точке зрения на этот вопрос, рассмотрим несколько более прямолинейные воззрения католичества.

В основании католицизма, как учения о Церкви, лежит теория папизма, рассматривающая римского первосвященника как «преемника в примате блаженного Петра», который (первосвященник) «не только имеет первенство чести, но и высшую и полную власть юрисдикции над всей Церковью, как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые касаются дисциплины и управления Церковью, разветвленной по всему миру» («Свод канонического права» папы Бенедикта XV, 1917 год)¹¹. Папа римский является согласно католической терминологии «викарием Христа» (*vicarius Christi* – викарий в Древнем Риме буквально:

слуги, управляющий домом в отсутствие хозяина). В силу такого статуса папа римский имеет монархическую власть и в Церкви, и во всем мире, которая выражается в понятии непогрешимости папы в делах веры, а также в учении о том, что и светская власть тоже подпадает под папскую юрисдикцию и только перепоручается папой светским государям.

Догматически непогрешимость папских вердиктов была закреплена в 1870 году I Ватиканским Собором, однако исключительное значение фигуры римского папы было усвоено западным христианством гораздо раньше. Собственно, уже в V веке в произведениях папы Льва Великого теория папизма выражена с максимальной ясностью, и с тех пор она никогда не отходила на второй план, будучи центральным ядром католического учения о Церкви и вере вообще. «Подчинение римскому первосвященнику является для человеческого существа совершенно необходимым условием спасения», – пишет Бонифаций VIII в булле от 18 ноября 1302 г.¹²

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

Здесь речь идет, конечно, не о личной безгрешности или достоинствах папы, но имеется в виду исключительная роль этого *места* (римского престола) в католическом сознании. Как пишет на эту тему Л.П. Карсавин, «папа, не как человек, а как преемник Петра и орган Святого Духа, обладает безусловною, абсолютною истиной во всей ее полноте. Как обладатель истины, он принадлежит к невидимой Церкви и соединяет ее с видимой.(...) Но, когда папа действует не в качестве пастыря и учителя вселенской церкви, не при условиях, указуемых догматом непогрешимость, он, как и всякий человек, может ошибаться. И поэтому, сколько бы ни приводилось в пример папских заблуждений и ошибок, догмат непогрешимость остается непоколебленным»¹³.

Апология католичества часто строится на утверждениях, что папа римский вовсе не занимает в ней столь исключительного положения, какое ему приписала молва, что непогрешимость – а точнее безошибочность – его во многом условна, а роль его сводится к внешнему выражению внутреннего единства Церкви. Особенно такой ход мысли характерен для русских мыслителей, испытывающих симпатии к католицизму. Вот что пишет, например, В.С. Соловьев: «Необходимость объединительного центра (*centrum unitatis*) и первенствующего авторитета в земной Церкви вытекает не из вечной и безусловной сущности Церкви, а обуславливается ее временным состоянием, как Церкви воинствующей. Отсюда ясно, что преимущества центральной духовной власти не могут распространяться на вечные основы Церкви. Первая из этих основ есть священство, т.е. преемственный от апостолов дар рукополагать других в священные должности, и в этом отношении носитель центральной власти, скажем папа, не может иметь никакого преимущества перед другими епископами (...) Что касается до другой основы Церкви – таинств, то в совершении их папа не может иметь никакого преимущества и перед простыми священниками. Наконец, что касается до третьей основы Церкви – откровенной истины христианства, то здесь папа не может иметь никакого преимущества даже перед простым мирянином. Иметь в своем исключительном владении и распоряжении истину Христову, так же мало принадлежит папе, как и последнему мирянину. (...) Поэтому, когда папу называют Главою Церкви, то это во всяком случае есть выражение неточное»¹⁴.

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

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

В книге епископа Буго «Церковь» (1922 г.), одобренной Ватиканом, папа римский приравнивается даже к таинству Евхаристии: как в Святых Дарах причастия под видом хлеба и вина реально присутствует Христос, так и в папе Он реально присутствует под покровом человека. Притом, если в первом случае Он «нем», во втором Он «устаи Папы преподает слово Истины, неизменное и непогрешимое»¹⁵. Произведенная параллель очень многозначительна: Евхаристия является центральным таинством Церкви, ибо «все другие службы церковные суть только пригласительные моления, сила которых и конец совершаются в Литургии»¹⁶, тогда как «Божественная Литургия представляет эту самую вечерю Господню (Евхаристию – А.А.), – только, для большего назидания нашего, сложенную с некоторыми песнопениями и молитвами»¹⁷.

Евхаристия, по существу, есть *церквеобразующее* таинство, есть актуализация *самой Церкви*: приобщение Телу и Крови Господним, как реальное единение со Христом является и основой, и смыслом существования Церкви как таковой. «Церковь есть дело *Боговоплощения Христова*, она есть *само это Боговоплощение*, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение (), как следствие соединения обоих естеств во Христе»¹⁸. В этом смысле евхаристический момент пронизывает всю жизнь церкви во всех ее проявлениях, как это великолепно показано прот. Александром Шмеманом в книге «Евхаристия. Таинство Царства».

Таким образом, епископ Буго в своей книге утверждает фактически, что в фигуре папы римского концентрируется вся жизнь католической (т.е. всемирной, в его понимании) Церкви. Католическая церковь очень велика, католики составляют самую многочисленную группу не только среди всех христианских конфессий, но и вообще среди всех религиозных групп мира, по приблизительным оценкам католиков в мире насчитывается более миллиарда (1 млрд. 50 млн. чел., по данным <http://www.adherents.com/>, последнее обновление 26 мая 2003 г.), но, подобно Людовику, римский папа мог бы сказать: «Церковь это я». Как и в случае Людовика, фраза не совсем буквально точная, но верная *по существу*. Ибо, хотя Церковь и для католиков есть, безусловно, собрание верующих и мистическое Тело Христово, хотя в материально-физическом плане Церковь явно превышает собою папу, как живую личность, но именно эта живая личность, находясь на римском престоле и выступая как пастырь и учитель всех христиан, определяет, *что* называется Церковью, *кто* входит в нее, а кто стоит вне. И самое главное – именно папский престол, – а значит и сидящий на нем папа, – как центральный организующий

топос римской Церкви является исключительным проводником Духа Святого, которым живет Церковь, «он принадлежит к невидимой Церкви и соединяет ее с видимой»¹⁹.

В глазах католиков церковная иерархия и, в конечном счете, персонально папа римский выступает гарантом того, что Церковь, действительно, существует не только как случайное сочетание людей, но и как нечто, имеющее вечный смысл, и гарантом того, что мы к этому высшему смыслу причастны. При этом «христианскость» отождествляется с «католичностью», а последняя находит свое адекватное выражение и подтверждение во власти римского первосвященника, а потому «всякий, получивший крещение, все равно – в католичестве или вне его, приемлется в лоно католической церкви и, благодаря самому акту крещения становится подвластным главе этой церкви – папе»²⁰.

Весь западный мир является наследником римской культуры, которая сильна была своим государственно-правовым духом, воинскими и гражданскими добродетелями. Римская империя реально была тем «правовым государством», которое многие современные общества никак построить не могут. Западное христианство, так же, как и вся европейская культура переняло этот правовой рационализм, юридический подход к человеку и миру, к вопросам веры и спасения души, в котором, по словам архиепископа Сергия (Страгородского), «личность и ее нравственное достоинство пропадают, и остаются только отдельные правовые единицы и отношения между ними. Бог понимается главным образом первопричиной и Владыкой мира, замкнутым в своей абсолютности, – отношения Его к человеку подобны отношениям царя к подчиненному и совсем не похожи на нравственный союз»²¹.

Этот юридизм накладывается на жизнь Церкви как формы организации религиозной жизни. И.А. Ильин констатирует: «У католика «вера» пробуждается от *волевого решения*: довериться такому-то (католически-церковному) авторитету, подчиниться ему и *заставить себя* принять все, что этот авторитет решит и предпишет, включая и вопрос добра и зла, греха и его допустимости»²². Власть и подчинение, предписание и исполнение – вот принципы устройства церковного общества на Западе, который, по общепринятому мнению, развивает как раз начало самостоятельной личности, начало свободного индивидуализма.

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

Именно в этом смысле интерпретируя соборность, пытался примирить Западную и Восточную церкви В.С. Соловьев: «Нет никакого принципиального и справедливого основания для антагонизма между папским единовластием и соборным началом восточной церкви. Для христианства существенна идея первосвященника, необходимо присутствие в церкви архиерея, непрерывным преемством связанного с апостолами и Христом, единым вечным Первосвященником. Эта идея первосвященника на Западе представлялась преимущественно единолично, сосредотачиваясь в лице верховного первосвященника, папы. На Востоке та же самая идея являлась преимущественно соборательно – в соборе епископов»²³.

Соловьева дополняет и уточняет Л.П. Карсавин, питавший одно время симпатии к католичеству, однако, по его словам, не стремящийся «доказывать истинность католичества» и ставящий задачу «гораздо скромнее – посильное изображение духа католицизма»²⁴. Он пишет: «Можно с уверенностью сказать, что и на пути попыток обосновать видимую церковь на принципах соборно-епископальной теории неизбежно придется придти к подобному же догмату, то есть к подобной же формуле погрешимой непогрешимости. Только епископализм не дает видимого единства церкви на земле, а соборное начало не в силах обосновать постоянства

этого видимого единства. Лишь монархическое строение видимой церкви преодолевает пространство и время в земном ее существовании»²⁵.

И он прав, конечно. Если соборность понимать как главенство и условно непогрешимый авторитет соборов епископов, то она, в сравнении с единоличной властью папы выглядит несколько не лучше и проигрывает даже по многим пунктам. Вот что пишет, например, Соловьев (а мы позволим себе прокомментировать некоторые моменты его речи): «В этом смысле соборность всегда признавалась и представителями церковного единовластия – римскими папами. Все те Вселенские Соборы, которые почитаются на Востоке, были признаны и папами (*если, конечно, забыть, что в 1460 году папа Пий II буллой запретил всякую апелляцию к Вселенским Соборам, как унижающую достоинство римских пап* – А.А.), не исключая и того из этих соборов (второго), на котором вовсе не было представителей западной церкви. Да и после злополучного разделения церквей соборное начало (*в западном понимании* – А.А.) проявлялось на Западе даже гораздо сильнее, чем на Востоке. Не говоря о великом множестве частных соборов во всех странах Европы, после разделения церквей было до двенадцати общих соборов всей западной церкви (*которые именовались-таки Вселенскими, несмотря на разделение* – А.А.), из коих на двух (Лионском и Флорентийском) были представители Православного Востока (*речь идет об агрессивных попытках католицизма навязать унию* – А.А.). Папское единовластие не утверждается в *исключительном* смысле и постановлениями последнего Ватиканского Собора. Слова *non autem ex consensu ecclesiae*, взятые в связи со своим контекстом, означают только, что решения, объявленные папой *ex cathedra*, т.е. в качестве учителя всей церкви, могут иметь законную силу и без формального согласия епископского собора и прочих верующих. Этим ограничивается, но не исключается значение соборного начала в церкви (*то есть объявить, что решения папы не нуждаются в одобрении соборов, это, по мнению Соловьева, не означает отменить значение соборов... Что же это означает, хотелось бы знать...* – А.А.)»²⁶. Интересно, кстати, заметить, что тут у Соловьева впервые за все время нашего цитирования помимо папы и соборов мелькнули еще и «прочие верующие», правда, как совсем уж безгласая масса, причем этот факт не случаен, и он не на совести цитирующего.

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

В анализе раннехристианских принципов церковного устройства полезно опереться на исследования протопресвитера Николая Афанасьева, в особенности на итоговую его книгу «Церковь Духа Святого». Во-первых, следует отметить, что все христиане без исключения составляют «род избранный, царственное священство» (1 Пет. 2, 9), каждый из них является, в принципе, священнослужителем, каждый обязан, а потому имеет право служить Богу. Этот момент в понимании христианами своей духовной жизни следует, видимо, признать определяющим в раскрытии основ соборного единства.

Храмы, святилища всегда у всех народов воспринимались как жилище Бога (или богов), поэтому и входить туда люди не могли за исключением особо посвященных жрецов. Жертвенники располагались *перед* храмом, и именно перед храмом производились почти все церемо-

нии, молитвы, жертвоприношения. Подобное устройство имел и Иерусалимский Храм (только существовал он, в отличие от языческих капищ, в единственном числе), являющийся прообразом христианских церквей: у него был внутренний двор, непосредственно примыкавший к Храму и называемый Двором священников, где совершались жертвоприношения и прочие священнодействия. Низкой оградой, чтобы эти священнодействия можно было видеть, от него был отделен Двор народа, все это окаймлялось еще Двором язычников, где, помимо инородцев, должны были стоять и евреи, не прошедшие ритуального очищения и женщины. А в Святое Святых Храма мог входить только один человек – первосвященник, один раз в год, чтобы принести жертву сначала за свои грехи, а затем за грехи всего народа. Аналогичное устройство храмов усвоило себе и христианство (и не только архитектуру, которая как раз имеет главным образом другие истоки, но и внешнюю форму многих совершаемых там действий и имеющихся там предметов).

Тем поразительнее тот обыденный для современного человека факт, что в храм заходят все христиане (и даже нехристиане) – в то помещение, которое соответствует Святилищу Иерусалимского Храма, доступному лишь для священников. А факт этот имеет истоком то, что все христиане, уже в силу совершенного над ними крещения, облечены священническим достоинством и призваны к богослужению.²⁷

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

Следствием того, что прообразом центрального таинства христианской Церкви является Тайная вечеря, является необходимость для одного человека из общины выполнять при ее воспроизведении роль Христа, быть центральной фигурой, предстоятелем при совершении таинства, возносящим при сослужении всей общины *благодарение* (буквальный смысл слова «Евхаристия») и совершающим бескровную жертву. При этом, как уточняет современный богослов, «священники Православной Церкви не действуют «за» Христа или «вместо» Христа, как будто Он Сам отсутствует, но, напротив, их задача – проявлять и свидетельствовать о действенном присутствии Христовом в мире»²⁸.

Выше уже было упомянуто о *церквеобразующем* характере таинства Евхаристии, повторим кратко, как достигается церковная «кафоличность». Поскольку после освящения на литургии хлеба и вина, они делаются еще и Телом и Кровью Христа, постольку на «индивидуальном уровне» («индивидуальном» взято в кавычки, так как и все таинства, а это в особенности является действием *церковным* в глубочайшей своей основе) причастие является принятием внутрь себя Бога, ибо тело Христово неотделимо от Его души, а Его человеческое существо – от Его Божественной сущности. А на уровне церковной общины совместное причастие Святых Христовых Таин делает эту общность людей *органическим единством* буквально, то есть, проникая каждого причастника, Божественность Христа делает совокупность человеческих существ единым организмом – единым и нераздельным Телом Христовым, то есть – Церковью. «Один хлеб и мы многие одно тело; ибо все причащаются от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17). «Таинство Евхаристии (...) является мистическим при-общением, при-частьем людей

Богу, друг другу, всему человечеству и всему, что только существует через Христа в Святом Духе», – пишет вслед за апостолом и упомянутый богослов²⁹.

Об этом и слова Игнатия Антиохийского: «Старайтесь же иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами, сослужителями моими» (Послание к филиладельфийцам IV)³⁰. Это единство жертвенника и единство епископа, отстаиваемые Игнатием, означают для него единство и кафолическую полноту церковной жизни, достигаемые через единство Евхаристического собрания. Кафоличность эта заключается по прямой этимологии слова (‘ – вообще, в целом; ’ – «по всему», «по целому») в *адекватном отношении к целостности*. Она есть такая полнота, которая не нуждается уже ни в каких дополнениях, это не количественная, а, скорее, качественная характеристика. Всякая община, где хранятся истины веры и совершается Евхаристия, обладает такой полнотой церковной жизни, ибо в ней пребывает, ее возглавляет – Христос.

При этом, отмечает прот. Николай Афанасьев, из совершенной тождественности присутствия Христа в каждой Евхаристической чаше, в каждой местной церкви вытекает тот факт, что «если кафоличность не связана с множественностью местных церквей, то по своей природе она стремиться к множественному распространению церквей (...) Задача (...) есть вселенская множественность местных церквей, из которых каждая является кафолической церковью. Кафолическая идея не исключает идею вселенской или универсальной церкви, но ее содержит, как вселенское растущее множество местных церквей, объединенных в любовное согласие»³¹.

Этот первохристианский опыт был, в качестве основы, в равной степени унаследован и Западной, и Восточной церквями, однако при этом существенно различный вид приобрело в этих церквях учение о первосвященстве епископа и его власти по отношению к церковному народу. Неискоренимый юридизм латинства облек и церковную жизнь в строгие правовые рамки. Восток же, усвоив первосвященническую роль епископа в местной церкви и власть одних епископов над другими, сохраняет, тем не менее, свободу церковной жизни. Как пишет современный автор, «митрополиты и патриархи руководят и председательствуют над территориями большими, чем их собственные епархии, – только в чисто человеческих и практических делах, а в своем епископском служении они не важнее и не главнее других. По данной им благодати они совершенно равны друг другу»³².

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

Кратко и в принципе эта внутренняя связующая сила называется любовью. Бесконечно повторяемая ап. Иоанном Богословом своим ученикам заповедь «любите друг друга» является наибольшей заповедью, содержащей все остальные, именно потому, что любовь – это единственно возможное основание *личностного единства*, в котором обретается положительная «свобода-для» по терминологии Н.А. Бердяева. Апелляция к любви, как внутрицерковной связующей силе, выглядит малоубедительно для «внешних» ей, но, как свидетельствует прот. Николай Афанасьев, «признание в церкви иной власти, чем власть любви, означало бы или умаление, или отрицание благодати, т.к. оно означало бы умаление или отрицание общей для всех в Церкви харизмы Любви, без которой не может быть никакого служения»³³. Такое умаление или отрицание благодати в Церкви можно поставить в вину и католичеству с его при-

писываемой папе юрисдикцией как в Церкви, так и за ее пределами, и протестантизму с его сведением «объективной реальности» любви и единства, даваемого ею, к субъективному переживанию теплых чувств по отношению к «братьям по вере», с его отрицанием *всякой* власти вообще.

Подводя некоторый итог анализу понятия кафоличности, следует отметить, что исторический процесс организационного становления христианской Церкви, является процессом постепенного оформления идеи кафоличности, постепенного выкристаллизовывания определенного способа реализации понятия о «кафолической Церкви», понятия, которое присутствует уже в самом начале этого процесса и определяет собою его. Раннее христианство дает очень непосредственный, «наивный» образ соборности, который, в силу этих своих качеств и более чист, и более бесплотен, духовен, его реализация носит больше характер экзистенциальный, – действие соборного начала здесь ярче и мощнее, чем в последующие века, но оно имеет минимальное внешнее оформление.

В том историческом развитии христианства, которое происходило на Западе и на Востоке, очень существенным моментом является следующий, – усваивается ли понятие о личном обладании благодатью священства, или же этому обладанию указывается основание и цель в общественном служении, в церковной жизни всего народа. Различное понимание *апостольского преемства* в Западной и Восточной церквях является одним из определяющих условий, формирующих ту или иную интерпретацию «кафоличности». На Западе под ним «подразумевалось личное преемство власти, восходящее к апостолам и получаемое епископами при рукоположении через возложение рук (...) В православном понимании это преемство всегда обусловлено единством церковной веры (...) Вне Церкви нет и преемства, а само преемство есть знак единства веры, а не магическое свойство некоторых личностей-епископов (...) Преемство, таким образом, существует в рамках всей Церкви, как целого, а не на уровне отдельных личностей (...) только в контексте евхаристического собрания верных обнаруживается «дар Истины», которым наделены епископы»³⁴, – пишет современный исследователь.

Таким образом, выводы относительно экклесиологического принципа соборного единства, раскрывающего кафолическую природу Церкви, можно свести в следующие пункты: 1) Соборность есть *неотъемлемая* черта Церкви, как богочеловеческого организма; теряя соборную природу, сообщество верующих перестает быть Церковью. 2) Соборность предполагает триединство свободы, целостности и любви, и *любовь* имеет основополагающий смысл. 3) Онтологическим *основанием* соборного единства является действие Св. Духа, открывающееся во взаимной любви христиан, дарующей как свободу, так и целостность, и овеществляющееся – в таинстве Евхаристии, соединяющем собрание верных в единое Тело Христово. 4) Внутренняя *структура* церковной общности, как выражение церковной природы Церкви, вырастает из потребностей литургического действия. Различие прав, обязанностей и функций внутри Церкви, различие благодатных даров в ней определяется различием мест в общем служении и своеобразным характером тех или иных частных служений в рамках общего. 5) Те или иные благодатные *дары*, принимаемые и передаваемые отдельными личностями, не имеют смысла на уровне этих личностей, как обособленных индивидов, они реальны лишь *в контексте целостного единства* церковной общности. 6) Как следствие из предыдущего пункта, – *действия*, совершаемые «отдельными» людьми *по особо сообщенной им благодати*, есть, в сущности, действия церковные, ибо благодать, действующая в них, есть достояние всей Церкви, как целого. 7) Все «частные» дела веры, вплоть до личного «обожения», носят не *единоличный*, а *церковно-личный характер* соборного действия.

Предварительно определяя экклесиологический смысл соборного единства, можно сказать, что православная соборность есть одна из основополагающих характеристик церковной жизни, выражающая *совершенную полноту и целостность* Церкви как особого рода «коллективной личности» и богочеловеческого организма, при этом совершенство, полнота и целост-

ность церковного организма реализуются лишь через *множество* составляющих Церковь *индивидуальных личностей*, посредством *соборования* *возрастающих* в Ней до *совершенства*, *полноты* и *целостности* личного бытия. Философское значение разработки идей католического устройства Церкви выражается прежде всего в том, что она дает уникальный образец выстраивания отношений индивида и общности, части и целого на основе их общей соотнесенности с Абсолютом, который выступает как *высшее*, порождающее и правящее начало как индивида, так и общности.

В.В. Зеньковский в свое время указывал на большой философский потенциал двух религиозных идей, мало востребованных философией: идеи творения и идеи первородного греха³⁵. В другой своей книге Зеньковский уточняет, правда, что хотя «без учения о первородном грехе нельзя, конечно, понять человека в его реальной жизни, в его судьбе, но откровение об образе Божиим в человеке есть главное и основное в христианской антропологии»³⁶. В освоении этих идей Зеньковскому видится возможность для философии некоего «второго дыхания» и самое главное – возможность ее выхода на новый уровень, который бы снимал в себе платонизм (каковым, в конечном счете, является вся европейская традиция), как философию принципиально языческую, возможность ее преобразования в философию христианскую. Соглашаясь с этой интуицией Зеньковского, следует добавить, что, помимо указанных двух идей, идея соборности также представляет собой некое неосвоенное философией богатство и, наряду с первыми двумя, могла бы быть бесполезной в деле чаемого Зеньковским преобразования философии.

Таковы духовные – *церковные* в узком смысле этого слова – основания возможного философского освоения темы соборности. Однако, говоря о возможной «философии соборности», которая видела бы в принципах соборного единства универсальный онтологический смысл, необходимо иметь в виду и более широкий – общечеловеческий и мистический – смысл «церковности», как некоего живого единства в вере, в любви, в свободном служении. Этот смысл вполне определенно улавливается – больше или меньше – *всеми* глубокими мыслителями на протяжении всей интеллектуальной истории человечества. В следующем параграфе мы постараемся рассмотреть наиболее значимые движения западноевропейской философской мысли в направлении выработки соборной логики бытия.

§ 2. Осмысление темы единства бытия в античном и библейском мировоззрениях

Европейская философия начиналась в Древней Греции именно с тех проблем, которые являются центральными для нашего исследования. Проблема *первоначала* и *первоосновы* и проблема *единства* и *множественности* в бытии, – они почти одновременно легли в основу зарождающегося философского мышления о мире и человеке. Уже размышления о первоначале, как бы ни были они непохожи на разработку темы соборного единства, имеют в своей основе предположение о едином начале всего, о некоем едином общем корне всего во времени – первоисточке, и о некоей общей вечной основе всего – универсальной субстанции. «Мудрость в том, чтобы знать все как одно», – говорит Гераклит (Фр. 26 по Marcovich (50 по Diels-Kranz))³⁷, выражая, пожалуй, изначальный запрос философствующего духа.

Даже «материалистические» ответы на эти вопросы, которые даются в рамках Милетской школы, предполагают, помимо прямого «физического» (на уровне *fysis*, природы) смысла, смысл метафизический (сферой которого является *ta meta ta fysika* – то, что сверх и после природы), а то и прямо мистический (*mystikos* – таинственный, связанный с посвященностью в тайну). Для того, чтобы, всматриваясь в мир, сказать, что «началом всего является вода», необходимо видеть в воде не просто очень распространенное в мире и нужное для жизни вещество, омывающий сушу Океан и сильный растворитель, в воде необходимо разглядеть не имеющее формы начало всех форм, бесконечно дробящееся и воссоединяющееся единство всего,

необходимо было увидеть в ней *ВСЕ-ВООБЩЕ* не только как художественную метафору, но и как реальный *символ* (symbolon от symballo – сливать, соединять, сталкивать, сравнивать, то есть некое *со-в-падение*). То же самое надо сказать и об анаксименовском «воздухе» и об «апейроне» Анаксимандра.

Точнее понять смысл этих «вещественных» первоначал помогает изречение Гераклита: «Под залог огня все вещи, и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота – имущество и [под залог] имущества – золото» (Фр. 54 по Marcovich (90 по Diels-Kranz)³⁸. Вещи не из огня состоят (и не из воды\воздуха\земли\арейрона), но они огню (или перечисленным началам) как-то *соответствуют*, каждая из вещей с первоначалом как-то связана и силою этой связи все вещи есть единство.

Связь же с первоначалом есть, во-первых, *порождение*, . Бытие порожденного берет начало в рождающем, но оно *другое*, нельзя сказать, чтобы порожденное *состояло* из породившего его, или что оно есть видоизмененное рождающее начало. Одна единая природа (fysis) является всеобщим порождающим началом, но вещи различны между собой по существу и они не есть *сама* непосредственно единая природа. *Рождение* не есть видоизменение, не есть изготовление, не есть проистекание, оно есть таинственное зачатие чего-то иного. Зачать и родить – это означает обеспечить собою появление другого отдельного существования, несущего в себе черты породившего, но не сводимого к нему. Не сводимого к нему, но коренящегося в нем. А вернее всего, – именно не коренящегося (*корнями* уходящего в него), а *зачатого* им: от семени его возросшего.

Семя – это не часть существа, это рождающий импульс. Растения могут размножаться и кусочками себя, вегетативно, черенками, но семя растения – это *не его часть*, это *зачаток другого*. Высшие животные кусочками себя размножаться уже не способны, только семенем. Которое, еще раз подчеркнем, ими вырабатывается, ими хранится, но не им принадлежит, не является их частью, будучи зачатком другого существа. Итак, во-первых, первоначало есть «семя *ВСЕГО*».

Во-вторых, связь с первоначалом есть некая *эквивалентность* его всем вещам, позволяющая ему, будучи мерой всех вещей, все даже самые разнопорядковые вещи *сравнивать*, в соответствие друг другу ставить. Помимо уже приведенных слов Гераклита, о том же – изречение Анаксимандра: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени»³⁹. Так же как золото не содержит в себе материальной возможности вещей и благ, не является их *материей*, но равносильно, эквивалентно им, способно на них обмениваться по некоему *соответствию*, так и всеобщее первоначало не материально содержит в себе вещи, не *потенцией* их является, но обеспечивает собою их совпадение и единство.

Другой вариант разработки проблемы первоначала видим мы в пифагорейской школе. Здесь прямо утверждается то, что по отношению к Милетской школе было высказано нами (при помощи Гераклита) в качестве возможно более глубокой интерпретации. Первоначало не включает в себе материала вещей мира, мир не *сделан* и не *возник* из него, первоначало является рождающим и правящим принципом мира: «*все числу подобно*». Число есть универсальная мера соответствия вещей, – с-равнения их, со-в-падения или раз-личия, число есть и то *семя*, на которое вещи *непохожи*, но из которого вырастает все их существование и все их отношения.

С проблемой первоначала, как мы уже отметили, неразрывно связана и проблема соотношения *единства* и *множественности* в бытии. Эти две проблемы суть две стороны одной и той же мыслительной установки, они естественным образом перетекают одна в другую. Утверждение идеи первоначала ставит проблему осмысления связи единства этого первоначала и множественности проявлений бытия. Заведя речь о первоначале невозможно игнорировать

вопрос о характере его присутствия. Является ли первоначало простою, внутренне не различенной актуально единой *сущностью* мира, или же оно есть всеобщая универсальная *связь* актуально множественных внутренне простых сущностей в мире, вот в чем вопрос!

Ответ, даваемый на этот вопрос Парменидом, вытекает, как известно, из чистой логики мышления а также принципа тождества мышления и бытия. Мысль и то, о чем она, – суть одно, а потому то, что *мыслимо*, то есть, а что *немыслимо*, того нет. Отсюда и следует, что, хотя *по мнению* мир очень пестр и изменчив, *по истине* все – едино и неизменно, «ибо бытие ведь есть, небытия же нет», а стало быть нет и не может быть ни возникновения, ни уничтожения, ни изменений. Парменид утверждает, таким образом, абсолютное, сплошное, неизменное и неразличимое единство бытия. Он утверждает его на чисто умозрительных, спекулятивных, как сказали бы мы, основаниях, однако нельзя забывать, что всеобъемлющий Логос, как и живой Космос, представлял собой очевидную духовную реальность для древнегреческого философствующего ума. Здесь, как и во всякой философии, речь идет о выражении коренных мировоззренческих интуиций.

«Мудрость в том, чтобы знать все как одно», – этот основополагающий принцип, сформулированный Гераклитом, определяет основное направление движения мысли в древнегреческих онтологиях. Эта мысль, двигаясь в своей собственной стихии, естественным образом движется к утверждению Единого, как первоначала Всего и как сущности Всего. Однако мысль способна двигаться и другим образом *в другом направлении*. Это мы видим в атомистической философии Левкиппа и Демокрита.

Здесь мысль подчиняет себя некой «материальной логике»: вещи актуально множественны, мало того – вещи огромные (весь Космос для начала) состоят из мелких частей, которые в свою очередь распадаются на крохотные частицы, а те опять-таки дробятся на еще более мелкие. А потому в качестве «первоначала» могут и должны быть приняты некие *предельно мелкие* и далее уже *неделимые* «элементы Всего». Вот как излагает эту логику С.Н. Трубецкой: «Пустота отделяет частицы вещества друг от друга. Если бы не было пустоты, не было бы реального множества и движения. С другой стороны, если бы все было делимо до бесконечности, пустота была бы во всем – явный след диалектики Зенона. Отсюда вывод: так как бесконечная делимость уничтожила бы всякую величину, разрешив ее в ничто, то должны быть *неделимые* твердые тела – иначе не было бы ничего плотного»⁴⁰. Это, конечно, еще вовсе не вполне материализм – в новоевропейском его понимании, но это – очевидная *материалистическая тенденция* в рамках ранней греческой философии.

Для целей проводимого исследования важно выяснить отношение древнегреческой атомистики к проблеме единства мира. Первым актом мысли в этом направлении является *отрицание* единства вообще, как такового: утверждаются отдельные неделимые частицы, *случайным* образом соединенные между собой. Совершенно случайна, *ни от чего не зависит* форма атома, совершенно случайно его движение, совершенно случайны сочетания их и фигуры, ими образуемые. Однако мириться с превращением упорядоченного, гармоничного Космоса в беспорядочное случайное нагромождение атомов не возможно, пожалуй, и для современного ума, тем более, невозможно было это для древнегреческого сознания.

Определенным образом единство мира постепенно начинает утверждаться и в рамках атомистики. Этот образ единства является, по существу, оборотной стороной того же движения мысли, которое породило элеатское неподвижное, сплошное, внутренне неразличимое, неделимое и неизменное Бытие. Элеаты и атомисты, несмотря на всю внешнюю противоположность в понимании «бытия по истине», выражают *одно и то же* мировоззрение. Не случайно уже процитированный исследователь пишет: «Левкипп построил систему атомистического материализма чисто умозрительным путем, отпавляясь от диалектики Парменида и Зенона»⁴¹.

Единство мира в атомистике мыслится не как универсальная *Сущность*, а как универсальная *связь* уникальных и индивидуальных замкнутых на себя элементарных сущностей, как

их *соподчиненность* универсальной детерминации. Радикальный онтологический плюрализм, утверждение *никак не связанных* между собой *самодостаточных* единиц бытия очень скоро оборачивается (и уже у Демокрита оборачивается) тотальным детерминизмом, – философской концептуализацией древнегреческой Судьбы.

В дальнейшей европейской философии воспроизводится в разных видах эта дилемма холизма и плюрализма: по прежнему «мудрость в том, чтобы знать все как одно», и по прежнему необходимо понять, почему существует не только «Одно», но и «Все». И по прежнему «лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бrenным вещам, а большинство обжирается как скоты»⁴² (Гераклит, фр. 95 по Marcovich (29 Diels-Kranz)), – развитие философской мысли идет именно в поисках Единого.

Философия Платона, в качестве начала классической европейской философии, в качестве ее *архетипа*, демонстрирует именно такое движение. Начиная с поиска некоего «истинного бытия» вещей, того *смыслообраза* (*idea* – вид), который бы существенно определял их зримое «наличное бытие», Платон приходит и к утверждению иерархии идей, и к понятию о необходимом их генетическом единстве, и к созерцанию Единого как абсолютного основания всякого бытия и единственного «истинного Бытия».

Несомненно то, что коренной интуицией древнегреческой философии, существенным образом определяющей основания и логику движения мысли древнегреческих философов, является восприятие мира «в виде чувственно-материального Космоса, движимого космической душой, управляемого тоже космическим умом и создаваемого сверхдушевым и сверхумственным первоединством»⁴³. Этот Космос, содержащий в себе многообразные *стихии*, оживотворяемый бесчисленными богами, представляет собой, тем не менее, единство. Стихии – это не самостоятельные субстанции мира, это именно *стихи* в *поэме*, немислимые обособленно от целостной живой взаимоотноженности друг другу, они не существуют в каком-то «готовом виде» до своей связи друг с другом, они возникают и живут – как и строчки стихотворения – заранее предполагая существование друг друга в качестве основания собственного бытия.

То же самое можно, видимо, сказать и о древнегреческих богах. Язычество вообще, если под этим словом мыслить т.н. «естественные религии», имеет своим истоком интуитивно-мистическое переживание соборного единства мира. Существование «великого Пана» нисколько не мешает наличию своего покровителя у каждой рожицы и души у каждого дерева в ней, – эти духовные сущности вовсе не стесняют друг друга, пересекаясь и частично совмещаясь в управляемых ими существах. Сознание, находящееся на этой фазе «детской» естественной религиозности, нисколько не смущается тем, что журчание ручейка является одновременно проявлением и конкретной нимфы с конкретным именем, живущей тут, и «духа воды» вообще, и покровителя данной местности, и души мира в целом.

Необходимо, однако, отметить, что такое мистическое переживание всеобщего взаимопроникновения в согласном единстве жизни Единого-Целого значительно ослабляет чувство *личности* и реальность *свободы*. Эти понятия, конечно, присутствуют определенным образом в древнегреческой культуре как на уровне простонародной естественной религиозности, так и на уровне высоких форм культуры, однако именно в сфере философской мысли, призванной максимально глубоко осмысливать мировоззренческие основания жизни, эти понятия оказываются лишены своей настоящей глубины.

Древние греки имели, конечно, определенное чувство как собственной личности, так и чувство личностного начала в сверхчувственной, то есть мистической и ноуменальной сфере. Однако в себя ли обращаясь, в мир ли глядя, к идеальным сущностям ли воспаряя, хоть мистически, хоть эмпирически, хоть умозрительно, – человек здесь оказывается не способен еще довести это свое смутное чувство до ясного понятия *бездонной личности* и *таинственной свободы*, так, чтобы мыслить и жить *на основе* этой бездны и тайны. В силу этого «соборность»

древнегреческого Космоса имеет еще характер смутного предчувствия настоящего соборного единства.

Единство греческого Космоса обнаруживает достаточно зримые соборности, больше, правда на уровне непосредственного религиозного чувства, чем при осмыслении этого единства философской мыслью. Мир – единый живой организм, он есть «неслышимая нами гармония поющих космических сфер» (пифагорейцы⁴⁴), однако это его единство при последовательном осмыслении раскрывается как логика органической тотальности, оно оборачивается обезличенными ритмами единого космического организма, завершенность (*teleiosis*) которого в конечный результат (*telos*) есть чистая *телесность Тела*.

Еще один принципиально важный момент. Квазисоборность античного Космоса хоть и представляет собой живое динамическое единство *живых космических сил*, согласную гармонию и *поэзию стихий*, однако это единство лишено «вертикали», оно знает «живые отношения» только *внутри себя*, отношения онтологически равных «органов организма». При этом каждый из «органов» частичен и неполон уже по определению, нуждается в других для поддержания своего бытия, не обладает свойствами личности. Единство Космоса – это единство «по нужде», это *слепое и безличное* единство.

Естественным процессом с этой точки зрения является возникновение и развитие логики «всеединства» с пантеистическим уклоном, которая рассматривает мир как несовершенное и сложное проявление во множественных вещах едино-простого совершенного Абсолюта. К проблеме взаимоотношений «всеединства» и «соборности» в качестве онтологических принципов мы еще вернемся в третьей главе нашей работы. Общий же смысл идеи всеединства таков. Все, что есть, – есть на самом деле одно Единое, все из него вытекает. Все, что есть, воспроизводит частичным и абстрактным образом Единое Истинное Бытие. Единое является и началом, и концом, – истоком всего и целью всего. Такова логика неоплатонизма, такова в основе своей философия Николая Кузанского, таково учение Спинозы, такова же, в конечном счете, и система Гегеля.

Однако, прежде чем говорить о философских учениях прямо примыкающих и по времени, и по идейному смыслу к философской разработке темы соборности, нам надо закончить начатую характеристику оснований европейской философской традиции. То интуитивное предвосхищение принципов соборного единства, которое мы отметили в античной космологии, является, конечно, определяющим для философской мысли античности, но не единственным. Конечно, античная философия в целом *космоцентрична*, а потому осмысление всякой иной предметности неизбежно совершается через призму космологических идей. И все-таки можно выделить еще одно направление, на котором древнегреческая мысль предвосхищает идею соборного единства бытия.

Таким направлением мысли являются поиски некой «духовной общности», «духовного братства», связывающего людей не по принципу кровного родства, житейской выгоды или перед лицом опасности, связывающего неким «единством духа» и не «по нужде», а «по любви». Как и вышеупомянутая «естественная религиозность», порождающая интуитивное чувство соборности всего сущего, потребность в «духовном братстве» должна быть, видимо, отнесена к неотъемлемым свойствам той «природы человека», которая, даже именуясь «природой», нисколько не теряет своей *сверхприродной* сущности. Прежде всего, эта потребность проявляется, конечно, в религиозной жизни, соединяющей людей на основе общей веры и общего служения, то есть в рамках той же «естественной религиозности». Однако, оставаясь в *этих* рамках, потребность духовного единения не может найти себе настоящего развития, здесь она еще слишком явно совпадает с кровными и бытовыми узами, заслоняется ими. Слишком прямое переживание природно-родового единства мира оставляет мало места свободному движению духа. Философское сознание древних греков уже не склонно видеть в мире всеобщую одушевленность существ, философия уходит от наивности мифа, и рефлексивно дистанцирует

человека от природных ритмов. Мир перестает ощущаться как хор живых голосов, но делается возможным и даже насущно необходимым поиск чисто духовного созвучия с другими людьми.

Философия в Греции, собственно и начинается с образования таких духовных сообществ. Первый мыслитель, которого называют философом, Фалес Милетский, является одновременно и последним из легендарных греческих «мудрецов». И вот тут очень показательно, что те «мудрецы» никаких «школ» вокруг себя не образовали, – и именно потому, что их мудрость была традиционна и безлична. Не образовывали «школ» и «духовных сообществ» многочисленные поэты, прямо полагающиеся в своем творчестве на фантазию Фалеса же, – первый *еще только отчасти* взявшийся *философствовать*, – сразу образовал вокруг себя духовное сообщество учеников-единомышленников. Именно потому, что философия есть свободный личный поиск духовной истины, такие сообщества стали возможны. Те же процессы, что и в Греции, мы видим несколько раньше в Индии при переходе от «естественной религиозности» Вед к религиозно-философским исканиям Упанишад и последующих многочисленных духовных направлений и школ.

Пифагорейская школа еще во многом сохраняет черты религиозно-мистического тайного союза для посвященных, другие философские школы напротив – открыты и часто достаточно аморфны, но так или иначе они все явились некоторым выражением соборных принципов общности на социальном уровне. При этом духовное единство единомышленников стало не только формой существования философии, но и в определенной мере *предметом* философской мысли. О высоком смысле «философской дружбы» говорят и Платон, и Эпикур, хотя и следует отметить неизбежный элемент избирательности и элитарности, искажающий суть соборного единства. Речь идет не только и не столько о «количественном» аспекте, но прежде всего, о том, что дух такой «дружбы» *качественно* отличается от духа соборности, от того, чтобы чувствовать себя «братом всех людей, всечеловеком». Достоевский в «Пушкинской речи» относит эти слова к свойствам русского духа⁴⁵, к «русской идее», однако сама его мысль заключается в том, что *русская* идея не есть идея обособляющая, а напротив, универсальная и – позволим себе довести эту мысль до конца – отражающая принцип соборного единства.

В сфере социально-философской мысли античности определенное предвосхищение идей соборного единства можно видеть в разработке Платоном и Аристотелем, а затем Полибием философской теории государства. Уже в платоновской теории «идеального государства» ясно выражается видение государства как особой и высшей формы единства людей. Отметим в связи с этим ряд важных для нашей темы моментов.

Во-первых, нельзя не видеть, что теория государства имеет у Платона ясно выраженную нравственную основу. Свои рассуждения о государстве собеседники в одноименном диалоге начинают именно с обсуждения темы справедливости, притом в чисто нравственном аспекте (например, рассматривая вопрос: смог бы кто удержаться от зла, имея перстень-невидимку?) и именно в осуществлении принципа справедливости видят они смысл государства. Единство, достигаемое в платоновском «идеальном государстве», несмотря на утилитарно-практическую форму изложения идей, несмотря даже на планы поддерживать порядок в нем при помощи идеологических мифов («Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их – серебра, железа же и меди – в земледельцев и разных ремесленников... Имеется, мол, предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный»⁴⁶, тем не менее, представляет собой явление духовно-нравственного порядка.

Далее, во-вторых, интересна в этой связи определенная двойственность в раскрытии отношения государства к принципу естественности и к природе человека. С одной стороны, Платон, как затем и Аристотель, определяющий человека как «животное политическое», ясно указывают на то, что государственных форм жизни требует сама природа человека: «полито-

логия» Платона прямо вытекает из его «антропологии», деградация форм государства есть следствие страстей человеческой души, а учение об идеальном государстве основывается на концепции трех частей души и их должной иерархии. Но с другой стороны, и это ясно прослеживается уже у Платона, государство рассматривается не как естественная форма жизни, а именно как человеческое *установление*. Аристотель же вполне концептуально различает «естественные» и «политические» сообщества: если в первых власть осуществляется над несвободными (рабы, женщины и дети), то во вторых – над свободными гражданами, *подчинение* которых властным распоряжениям осуществляется, таким образом, *свободно*. Политическое единство является свободным единством свободных граждан, эта свобода есть некое *требование*, вытекающее из человеческой природы, и в этом смысле она *естественна*, но она не делается *реальной*, не вытекает из человеческой природы *сама собой*, и в этом-то смысле должна быть *устроена* человеком.

Третий момент платоновской социальной философии, имеющий значение в качестве выражения и осмысления темы соборного единства, связан с «разделением труда» в «идеальном государстве» и с иерархическим строением этого государства. Разделение труда при этом доходит до самой узкой специализации: «Чтобы у нас успешнее шло сапожное дело, мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам, этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит время»⁴⁷. Цель и смысл узкой специализации определяются, таким образом, во-первых, «природной заданностью» человека, который мыслится как некий «частичный человек», заранее уже приспособленный к определенному виду деятельности, и именно в этом виде деятельности предназначенный обрести полноту самореализации. А во-вторых, дробная и строгая специализация необходима для обеспечения целостности государства: «Каждого ... надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подобает»⁴⁸.

Античные принципы социального единства тяготеют к органицизму, определяясь в этом общей космоцентрической установкой древнегреческой культуры. Именно Космос как живой мировой организм является архетипом всего греческого мировоззрения. В то же время вполне ясно выражается в античной культуре и тема индивидуальной свободы. Это, конечно, еще не совсем тот масштаб темы свободы, который делает ее одной из центральных в западноевропейской мысли, но именно на *свободном подчинении* основывается *политическое* сообщество, именно в наличии этой политической свободы греки видят свое превосходство перед варварами, обреченными на *деспотию*.

Задачу устроения жизни так, «чтобы... каждый представлял бы собою единство, а не множество», античность вполне ясно ставит, ожидание того, что при этом «и все государство в целом станет единым, а не множественным», вполне ясно высказывается, но указать онтологические основания для решения этой задачи и исполнения этого ожидания античность оказывается неспособна. Античная философия, таким образом, демонстрирует скорее еще только подступы к проблеме соборного единства, чем позитивное раскрытие принципов этого единства. И все-таки, конечно, значимость этой первой постановки проблем социальной философии чрезвычайно велика. Нигде в иных мировоззренческих парадигмах ни до того, ни после проблемы социальной философии *фактически не ставились*. Социальная реальность нигде больше не становилась *самостоятельным* предметом *философской* мысли. Даже в Древнем Китае, где социальная обусловленность философии была более чем актуальна⁴⁹, понятие собственно *социальной реальности* в мышлении просто отсутствует.

Такое утверждение, конечно, звучит слишком смело, возражения против него напрашиваются сами собой. Попробуем, все-таки, объяснить и уточнить, что мы имеем в виду,

говоря о *социальной реальности*. Прежде всего, это понятие предполагает, что общественная жизнь имеет некий особый онтологический статус, то есть она, конечно, не может быть обособлена вовсе от *общей* принципиальной онтологии, но бытие общества есть некий *иной, особый* род бытия, чем бытие мира или отдельного человека. Понятие социальной реальности, таким образом, предполагает и наличие неких *отношений* между обществом и миром, обществом и отдельным человеком, обществом и *Абсолютом* (даже!), – отношений, которые означают онтологическую *сопоставимость* сторон. Особый онтологический статус общественной жизни выражается, во-первых, в том, что общество выводится из-под власти *естественных* законов, обретает *автономию* относительно природы (оно отныне есть *autonomon* – нечто, управляемое своими собственными законами). А во-вторых, *социальная реальность* мыслится как результат человеческой не только бессознательной, но и сознательной, то есть *творческой* деятельности, – эта реальность *не вытекает* сама собой из природы (мира ли, человека ли), она *выстраивается* людьми.

Такого понятия социальной реальности, такого взгляда на общество мы не найдем нигде за рамками европейской мыслительной традиции. Впрочем, даже и в Европе далеко не все мыслители *так* смотрели на общество. В античной философии такой подход к пониманию общественной жизни еще только формируется. Если оценивать, что древними *не сделано*, – конца упрекам не будет, но если посмотреть, что им *удалось сделать*, – нужно просто склонить голову перед величием мысли.

Менее всего можно видеть начатков философии соборности в *антропологических* построениях античных философов. По крайней мере, гораздо меньше, чем в рассмотренной выше *космологической* и *социально-философской* проблематике. Единственный антропологический мотив созвучный теме соборного единства – гармония души и тела, их принципиальное различие и неразрывное единство. Однако этот мотив вовсе не столь последовательно выражен в Древней Греции, зато очень ясно и пожалуй даже чаще звучит противоположная мысль, – и у Платона особенно, – мысль о *вражде* души и тела, человек в качестве *единства* души и тела мыслится как *неудачная* форма бытия, – не гармония, а разлад заключен в этом единстве.

Платон устами Сократа ясно определяет: «Мы никогда не сможем в достаточной мере достигнуть того, к чему стремимся и что мы называем истиной, пока у нас будет тело и пока к душе будет примешано это зло. И в самом деле, тело создает для нас бесчисленные препятствия из-за необходимости питать его; а если, сверх того, постигнут нас еще какие-либо болезни, то они мешают нам стремиться к сущему. Тело наполняет нас вожделениями, страхами, всякого рода призраками, пустяками. И правильно говорят, что, действительно, из-за тела нам никогда не удастся ни о чем даже поразмыслить. Только тело и присущие ему страсти порождают войны, восстания, бои; ибо все войны ведутся из-за приобретения денег, а деньги мы вынуждены приобретать ради тела, рабствуя пред уходом за ним»⁵⁰.

Такова общая парадигма античного идеализма, – борьба души с телом «за свободу и независимость»: *тело вообще не есть жизнь* с этой точки зрения, *soma* (тело), по многозначительному каламбуру Платона, есть *sema* (могила), надгробие над жизнью. В античном же материализме мотив борьбы души и тела отсутствует, но означает этот факт вовсе не мир, а капитуляцию перед телесными чувствами и потребностями, – «рабствуя пред уходом за ним». Античный идеализм *не способен* обеспечить жизненное единство той иерархии человеческой природы, которую он устанавливает. Античный материализм *не желает* признавать сверхприродную иерархию в человеке, сводя душу к обслуживанию тела. Это сведение не носит еще столь грубого характера, как в материализме XVIII века, но именно удовлетворенность телесных потребностей и душевное *равновесие* признаются необходимыми и вполне достаточными целями жизни человека.

Особенно следует отметить идею «микрокосмичности» человека. В ней часто видят свидетельство высокой оценки греками места человека в мире и признание чуть ли не равного

онтологического статуса человека и мира. На наш взгляд, однако именование человека «микрокосмом» подчеркивает вовсе не величие человека (идея, которой в античности, по существу, вообще не было), и не столько его совершенство (хотя этот момент в какой-то мере присутствует), сколько *всецелую принадлежность* человека «большому» Космосу, всецелую определенность человека ритмами жизни этого Космоса. Человек есть «микрокосм» в «макрокосме» в том же смысле, в каком *клетка* организма представляет собой тоже маленький, но целостный *организм*. Не стоит, однако, забывать, что клетка организма не способна существовать в качестве *одноклеточного* организма, хотя она и образует некий организм «в себе», но живет не «для себя», а для того Целого, в которое она входит в качестве клетки. То же и человек в мире для античных мыслителей.

Выше были рассмотрены античные предпосылки разработки идеи соборного единства. Вторым основанием европейской философской традиции, несомненно, является библейское мировоззрение. Его определяющее влияние реализовывалось главным образом через христианство, однако не только учение о Церкви, рассмотренное в предыдущем параграфе, имеет значение для развития идеи соборности, но и более ранние и – *если можно так выразиться* – более основополагающие установки библейского, еще даже и ветхозаветного мировоззрения.

Прежде всего, надо, конечно, сказать о том, как присутствует в рамках библейского мировоззрения тема Абсолюта. Здесь Абсолют есть не «что», а «Кто», речь идет не о безличных мировых «субстанциях» или абсолютно запредельных, но столь же безличных духовных «сущностях», речь идет о *Бог-Личности*. Бог – не «сущность», а Сущий. Личностный способ бытия утверждается, таким образом, на предельном онтологическом уровне. И разделение, и единство, и вражда, и любовь получают здесь статус не безличных «мировых сил», а личностных отношений *на всех уровнях онтологии*. Тема личности должна быть дополнена еще одним замечанием. Мало сказать, что Бог – Личность, в свете новозаветного мировоззрения Он есть *Три* Личности, единые по Существу. Тайна Троицы, несомненно, составляет один из наиболее важных истоков осмысления идеи соборности и философской разработки принципов соборного единства.

Далее, Бог библейского мировоззрения есть *Творец* по отношению к миру. Идея творения, как и идея личности, является принципиальным онтологическим основанием философской разработки темы соборного единства. Идея творения, во-первых, предполагает всецелую определенность всякого бытия Божественным сверхбытием: все, что есть, только творческой силой Божьей определено к бытию, и *ничто* иное не лежит в основании бытия. Творение совершается «из ничего», утверждается онтологический *монизм*, это во-первых.

А во-вторых, идея творения, напротив, предполагает принципиальный *дуализм* бытия: Бог не есть мир, и мир не есть Бог. *Есть* Бог, и *есть* мир, но – *в том смысле*, как *есть* Бог, мира *нет*, а *в том смысле*, как *есть* мир, Бога *нет*. Сознание европейца уже так привыкло к идее творения мира, что утратило способность видеть парадоксальную сверхразумность этой идеи и философскую ее ценность и глубину. Мир не имеет никакого другого источника своего бытия, кроме Бога, но мир не имеет в себе ничего божественного по природе, – это не может *просто* укладываться в голове.

Разуму было бы понятно, если бы платоновский *демиург* создал мир из *вечно существующей* материи, это даже не сильно противоречит логически необходимой «полноте бытия» в Боге, поскольку *материя* – это лишь *потенция*, возможность настоящего бытия. Главное, что в этом случае мир имел бы оправдание своему онтологическому отличию от Бога, он бы имел причиной *не только* волю Творца. Была бы понятна разуму и противоположная логика, если бы мир *проистекал* из Бога неоплатонической *эманацией*, а вопрос, почему Абсолют «деградирует» с трансцендентных высот до грубой физической реальности, это вопрос уже следующий, и его можно решать очень долго и продуктивно. А главное, что мир в этом случае сохра-

нял бы принципиальное онтологическое тождество с Богом, и монизм «Единоного» оставался бы неколебим.

Идея творения отвергает и тот, и другой вариант «логичных построений», настаивая на парадоксе. И именно этот парадокс создает условия возможности развития идеи соборного единства бытия в истории философской мысли. Содержательное раскрытие этих вопросов составит один из предметов дальнейшего анализа, пока же предварительно отметим следующие моменты.

Мир рисуется в Библии живым, творение откликается на голос Творца: «И сказал Бог: да произрастит земля ... И произвела земля ...» (Быт. 1, 11-12). Однако при этом «одушевленность» мира (именно в кавычках) в библейском мировоззрении коренным образом отличается от одушевленности (буквальной) античного Космоса. В Библии «одушевленность» мира является поэтической метафорой. Тварный мир, описываемый в Библии, отзывается на призыв Творца, славит Его, *не будучи населен божествами*. В отличие от античного Космоса, который есть замкнутый внутри себя мировой организм, библейский мир разомкнут по онтологической вертикали, его «живость» есть следствие *суподчиненности* всех и каждого – Творцу. Единство мира обеспечено тем, что каждая вещь «обращена лицом» к Богу. Именно такая логика единства создает возможность развития в философском мышлении идеи соборности.

Помимо этих космологических предпосылок, христианство и на социально-философском уровне создает основания для развития идеи соборного единства. Эти основания образует Церковь, как особый духовный организм. В сфере антропологической мысли также проявляются мотивы соборности в виде утверждения гармонической иерархии духа, души и тела. Приходится, однако, констатировать, что эти основания так и остались не востребованными западной мыслью, принципы соборного единства не стали предметом философской мысли Запада.

Причины, по которым идея соборности так и не была развита в рамках западноевропейской философии, лежат, видимо, в самих духовных и мировоззренческих основаниях западной культуры. Эти причины в главных своих чертах общеизвестны, хотя содержательный их анализ и доказательное выявление их действия на протяжении истории западной мысли мог бы составить задачу отдельного объемного историко-философского исследования. Мы же возьмем на себя смелость обозначить эти самые основные черты.

Западная культура является в духовном смысле наследницей Рима, она воспитана латынью, которая на многие века стала на Западе языком богословия и учености и сформировала, таким образом, весь строй и направление западной мысли. Характеризую кратко этот строй, можно сказать, что он имеет рационально-юридическую основу. Военная сила, армейская дисциплина и талант администрирования составили основу политической мощи Рима, римское право стало непреходящим образцом рационально-правовой организации жизни. К вопросам метафизическим римская культура была вполне равнодушна, довольствуясь в области философской мысли повторением античных образцов. Тот же самый характер приобрела и культура Западной Европы: на Западе первых десяти веков христианства мы почти не находим мыслителей, которые философствовали бы, исходя из христианских идей. Исключения в виде Августина и Боэция, пожалуй, только подтверждают эту общую картину.

Аврелий Августин, действительно, представляет собой яркий пример именно *христианского* философствования, его труды демонстрируют, действительно, некоторое принципиально новое и свежее содержание философской мысли. Но в этом своем значении Августин одинок, даже Боэций, будучи, надо полагать, искренним христианином и написав некоторые трактаты по тринитарной и христологической проблематике, является в своей философии не столько христианским, сколько «позднеантичным» мыслителем, – *ничего* принципиально нового, никакой оригинальной глубины и свежести не сообщает христианство его мысли. Комментирует ли он систему Порфирия или догмат Троицы, говорит он о двух природах Христа или о логике Аристотеля, – строй речи и мысли, весь ее инструментарий один и тот же. Христианство в

Западной Европе так и не оплодотворило мировоззренческо-метафизическую *философскую* мысль, оно осталось на уровне внешних форм организации жизни. Этого, конечно, нельзя сказать о *каждом* европейце, но именно таков общий дух Запада.

Христианский Восток представляет в этом отношении другую картину. Здесь именно первые века христианской эры являются временем радикального обновления всей культуры не только на поверхности, но и в самых метафизических ее основаниях. Можно обозначить это время как «эпоху Вселенских Соборов», или назвать это «патристикой», временем деятельности «отцов Церкви». А суть этой эпохи заключается в *преображении* всей духовной и интеллектуальной жизни через освоение библейских, христианских идей. Все известные ереси возникали на христианском Востоке, в Византии, и это естественно: тот, кто ищет способы выражения неведомого доселе духовного и интеллектуального опыта, – рискует ошибиться, для творческой мысли возможен срыв и неудача, а не ошибается тот, кто не делает, неудач не бывает только у того, кто идет по чужим следам. Возникновение ересей и их преодоление – это и есть движение мысли за рамки собственной ограниченности, всякая ересь есть попытка старыми словами и схемами выразить принципиально новый смысл, в эти слова не вмещающийся, и этот конфликт требует для своего решения творческого прорыва.

Один из видных исследователей средневековой философии пишет: «Начиная с IX века, дух самостоятельного исследования покинул греков»⁵¹. С этим утверждением можно, конечно, поспорить, указав, например, на поэтико-мистические творения Симеона Нового Богослова (начало XI века) с одной стороны, и на противоположные по стилю схоластические споры вполне «философской» проблематики XI – XII веков с другой, а также на творчество Григория Паламы (XIV век), сочетающее в себе и мистическую, и схоластическую глубину. Можно вспомнить и Николая Кавасилу (тот же XIV век), труды которого, будучи переведены на латынь цитировались на Западе и в XVII, и в XVIII веках. Однако определенная правда в словах Альберта Штёкла присутствует: интеллектуальное и общекультурное доминирование Византии постепенно падает, начиная с VII века, что связано и с внутренними проблемами империи, и с изменившейся геополитической ситуацией (возникновение и агрессивное распространение ислама, например). Кроме того, с VIII века нарастает изоляция Запада и Востока, что также не пошло на пользу культурному развитию ни там, ни там. XIV век стал временем окончательного обособления культурно-исторических путей: на Западе начинается Возрождение, а на христианском Востоке происходит *паламистский синтез*, явившийся высшим пунктом христианской богословско-философской мысли. Как пишет известный исследователь, «в то время, как на Востоке снова расцвела святоотеческая мысль, направленная к синтезу человеческого и божественного, западная мысль навсегда разделилась с Богом, поместив его на небесах и занявшись решением человеческих проблем без Него»⁵².

И самое главное, – покинул ли в какой-то мере «дух самостоятельного исследования» греков, начиная с IX века, или вовсе не покидал, – по крайней мере, до VIII века этот дух очевидно был им присущ, и именно он определял интеллектуальное развитие Европы. Именно в восточной патристике мы находим творческое раскрытие уникальной философской глубины христианских идей, именно это раскрытие имеет первостепенную значимость для разработки идеи соборности в качестве философского принципа. Духовной наследницей восточно-христианской мысли стала русская культура и русская философия, в ней святоотеческое наследие восточной Церкви обрело в какой-то мере свое продолжение.

§ 3. Метафизические идеи христианской патристики как непосредственное основание понятия о соборном единстве

Религиозный опыт и религиозные догматы представляют собой несомненный и серьезный философский интерес. Даже учитывая то, что религиозный выбор и философская мысль подразумевают существенно разные способы постановки и решения мировоззренческих про-

блем⁵³, эти способы неразрывно связаны друг с другом идейно и содержательно. Если богословие есть непосредственное облечение в слова религиозного опыта, то для философии этот опыт всегда имел, скорее, значение почвы и повода для собственной мысли.

Таким духовным основанием философской разработки темы соборности в истории философской мысли является, прежде всего, христианский, православный религиозный опыт. Исходя из этого наиболее чистого опыта соборного единства возможно стало философское прояснение тех онтологических начал соборности, которыми живет и существует каждый человек, и всякое сообщество, и весь мир.

Христианство имеет совершенно уникальную идею относительного Божественного Сверхбытия, – это догмат Троицы. Несмотря на многочисленные попытки вывести эту идею из философствующего или фантазирующего разума или свести ее к каким-нибудь архетипам психики, несмотря на попытки растворить эту идею в аналогиях с внехристианскими мифологическими «троицами», – все-таки идея Троиединства Бога, рассмотренная *по существу*, стоит совершенно особняком и остается совершенно непостижимой. Собственно говоря, именно *непостижимость* Бога этот догмат выражает, прежде всего. Как пишет современный богослов: «В своем трактате "О Божественных именах", рассматривая приложимое к Богу имя "Единое", Дионисий показывает его недостаточность и противопоставляет ему другое "наивысочайшее" имя – Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть. Если Бог откровения не есть Бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями»⁵⁴. Если вообще основным источником познания в рамках религиозного мировоззрения признается *откровение свыше*, то тем более, догмат Троицы, с точки зрения христианства, основан исключительно на том, как Само Сверхбытие *открывает* Себя человеку.

И все-таки, догмат Троицы, – не принадлежа сам по себе к сфере философской мысли, – имел достаточно большое значение также и для философии. Догмат Троицы невозможно ни обосновывать, ни развивать средствами философии, но он может быть и являлся в действительности неким внеположенным основанием и ориентиром философской мысли. Такие *внеположенные* основания у философии должны быть, и они всегда есть, и, располагаясь сами *вне* философского дискурса, эти основания должны быть при этом определенным образом *освоены* философией. Целью такого освоения является не включение их *внутрь* философского знания, а прояснение их существенной значимости для движения философской мысли.

Переходя к проблеме философского освоения догмата Троицы, необходимо выяснить как *собственный* смысл этой идеи, так и возможную ее значимость для философии. Не углубляясь *излишне* в богословские тонкости, начнем с краткого изложения основных пунктов Троического богословия. Вот как выглядит идея Троицы в «*схоластическом*», то есть в школьно-учебном изложении:

«Догмат Святой Троицы заключает в себе две основные истины:

А. Бог есть един по Существу, но Троичен в Лицах, или, иными словами: Бог – Троиединный, Триипостасный, Троица Единосущная.

Б. Ипостаси имеют личные, или ипостасные, свойства: Отец не рожден. Сын рожден от Отца. Дух Святой исходит от Отца⁵⁵».

Следует отметить, что термин «Лица Троицы», хотя и используется в православном богословии, однако более точным является термин «Ипостаси», и даже в том случае, когда о «Лицах» говорится, *смысл* этого понятия восходит к греческому hypostasis. «Ибо понятие «лица» лишено той определенности, которая вносится в понятие «ипостаси» самой этимологией этого слова, – hypostasis от hyfistemi (= hypo+istemi; срв. hyparxis, hypokeimenon) причем суффикс «sis» придает коренному слову оттенок статический, но не динамический (не про-

цессуальный)»⁵⁶. (Словарные значения приведенных слов: *hypostasis* – подставка, основание, в пер. смысле сущность, а также непоколебимость, стойкость, мужество; *hypistemi* – подставлять что-либо под что-либо; *hupo+istemi* – под + ставить, устраивать; *huparxis* – существование на лицо, бытие в наличности; *hypokeimenon* – страд. прич. от *hypokeinai*, находиться пол чем-либо, лежать в основании, быть подчиненным, – то есть, подлежащее, основа). Употребляя слово «Лица», можно легко соскользнуть в савеллианство, утверждающее, что находясь «в-Себе» Бог есть единое и простое Существо, выходя же из этого покоя для творения и мышления о мире, Он является в трех различных формах, «под тремя видами», то есть в трех «лицах», понимаемых как «личины».

В основе догмата Троицы, как он осмыслен отцами-каппадокийцами, Василием Великим и Григорием Богословом, лежит различие понятий *hypostasis* и *ousia*. И то, и другое слово обозначает «сущность», однако имеется некоторая разница в оттенках смысла, позволяющая на греческом языке эти понятия развести. «То, что он (Василий Великий – А.А.) называет «ипостасью», есть в существе дела «сущность» или «первая сущность», *prote ousia* Аристотеля. Тем самым термин «сущность» (*ousia*) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл «второй сущностью», то есть для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего»⁵⁷. При этом надо учитывать, что для Аристотеля вполне реальным существованием обладает только «первая сущность», «вторая» же представляет собой, в конечном счете, *абстракцию*. Каппадокийские богословы утверждают и для «второй» сущности вполне реальное, хотя и трансцендентное существование. Единая Сущность Бога не есть абстракт, присущий по отдельности каждой из Трех Ипостасей, но не существующий как реальное конкретное бытие. В этом пункте можно видеть важную особенность Троического богословия и его новизну в чисто философском смысле. Кроме того, значимость каппадокийского богословского синтеза состояла еще и в том, что понятие ипостаси стало основой разработки понятия о *личности*, – категории совершенно чуждой, и даже просто незнакомой ни греческой философии, ни восточной духовной традиции, но одной из основополагающих ценностей европейской культуры.

В западноевропейской мыслительной традиции, развивавшейся на основе латинского языка, сформировалась иная терминология догмата Троицы, где для обозначения внутрибожественных различий использовался термин «Лицо», *Persona*. Дело в том, что на латыни слова, буквально соответствующие греческим, – *essentia* и *substantia*, – представляют собой не *почти*, а просто *синонимы* без всякого зазора смысла. Три Божественные «субстанции» на латыни звучит как именно «три Бога» и никак иначе. Использование же термина *persona* в целом негативно сказалось на западном богословии, оно все-таки в своих этимологических корнях означает именно «маску, личину». В то время как восточные отцы наполняют слово *hypostasis* (конкретная сущность) личностным смыслом, западное богословие пытается придать слову *persona* (театральная маска, «харя», по выражению Л.П. Карсавина) смысл чего-то существенно внутренне значительного.

В качестве не умозрительного, а весьма живого, непосредственного и очень поэтического выражения идеи Троицы мы позволим себе достаточно обширно привести слова Григория Богослова:

«Но мы чтим единоначалие; впрочем, не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздор с самим собой, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, едиனுшие воли, тождество движения и направления к единому Тех, Которые из Единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти (в примечаниях: некоторые рукописи дают другое чтение: не «по власти», а «по сущности» – А.А.). Поэтому Единица, от начала подвижная в двойственность, остановилась на троичности. И это у нас – Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец – родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени

и бестелесно; Сын – рожденное; Дух – изведенное, или, не знаю, как назвал бы это тот, кто отвлекает от всего видимого» (Слово 29)⁵⁸.

«У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в Трех, потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог, и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся, и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены, одно в другом, одно растворение света. Поэтому когда имеем в мысли Божество, первопричину и единачалие, тогда представляемое нами – одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Поклоняемых – три» (Слово 31)⁵⁹.

«Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю это целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света (Слово 40)⁶⁰.

Об этих посвященных раскрытию догмата Троицы писаниях Григория Богослова прот. Георгий Флоровский пишет: «Созерцание Троицы в ее совершенном единосущии и неслиянности есть бесспорный факт духовного опыта св. Григория, и созерцаемое им он стремится с каким-то сознанием своего бессилия описать в накапливаемых образах, сравнениях и антитезах. Чувствуется, что он именно видит и описывает, – а не только размышляет. В формулах умозрительного богословия св. Григорий выражает свой интимный мистический опыт»⁶¹.

Духовный опыт христианства, выраженный в приведенных словах Григория Богослова, отлившийся в догматическом определении о Божественном Триединстве, не является совершенно уникальным. Уникальна, пожалуй, мера высоты этого опыта, достигаемая на путях христианской духовной жизни. Однако любая культура, любая религиозная традиция на своих вершинах в той или иной мере приходит к утверждению подобных мыслей: о принципиальной *благости* Абсолютного Первоначала, о принципиально Его *непостижимости*, о *единстве* Первоначала, о превышающем всякую меру *изобилии* Его бытия (Бог есть *богатство*, – «бхага» на санскрите). Изучение мировых культур показывает, что даже языческие верования примитивных народов сохраняют под этим покровом многобожия память о том, что некий *высший* Бог (Бог – именно с большой буквы, настоящий Бог, в отличие от тех духов, которым люди поклоняются в повседневном религиозном культе) *есть* над всеми многочисленными богами, и что Он – един. И чем выше уровень религиозного сознания, тем яснее звучит мысль о принципиальном единачалии духовной основы мира. Предельно последовательно принцип монотеизма проведен в древнееврейской библейской культуре. Но и здесь уже можно видеть не только утверждение *единственности* Бога, но и некое предчувствие и *тень* догмата *Триединства*.

Классическое исповедание ветхозаветной библейской веры выражено в словах: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6, 4). В еврейском тексте здесь употребляется священное четырехбуквенное Имя Бога, замененное еще в греческом «переводе семидесяти» словом «Господь». Приведенный стих традиционно рассматривается как некий «символ веры» древнего Израиля и используется в этом качестве современным иудаизмом для выражения мысли о единстве, единственности и *единичности* Бога. Однако внимательное отношение к использованным в тексте словам заставляет усомниться в однозначности такой трактовки.

Во-первых, как и во многих других местах Библии, слово «Бог» употреблено здесь *во множественном числе*: «Элохим», то есть буквально «*Бог*и наш». (Кстати говоря, в тексте Библии употребляется не только эта форма множественного числа, – что давало бы возможность

понять это употребление как особую форму речи о Боге, – но и в форме единственного числа: «Элоах», например, в той же книге Второзакония – гл 32, ст. 15-17).

А во-вторых, центральные слова, звучащие на иврите, если употреблять наиболее вероятную реконструкцию тетраграмматона, «Яхве эхад» указывают, скорее, не на *монолитное*, а на некое сложное, внутренне различенное единство, – не на единичность, а на соборность. Слово «эхад» в древнееврейском тексте Библии очень часто акцентирует не одиночность, а *соединение*. Так, например, сочетание вечера и утра названо «днем одним (эхад)» (Быт. 1, 5); мужчина и женщина составляют «плоть едину (эхад)» (Быт. 2, 24), а в первой книге пророка Ездры (2, 64) говорится о том, что некое сообщество было *вместе*, буквально «как один (эхад)», *хотя состояло* из 42360 человек, не считая 7337 рабов, 200 певцов и певиц, 736 коней, 245 лошаков, 435 верблюдов и 6720 ослов. Очень показательным примером использования слова «эхад» служит стих из книги Иезекииля (37, 17), где Бог повелевает пророку взять два жезла и, сделав на них надписи, обозначающие два разделившихся еврейских царства, сложить в своей руке «в один (эхад) жезл». По контексту речь не идет о чуде, два жезла не должны *превратиться* в один, но они – «одно в руке пророка», как и Израиль и Иуда – «одно в руке Господа».

Итак, слово «эхад», использованное в исповедании ветхозаветного монотеизма, означает не сплошное, не монолитное и абсолютное, а, скорее, некое сложное единство. В иврите есть более удачное слово для обозначения именно монолитного, неразличенного единства, подчеркивающее отсутствие «внутренних структур», – «яхид». Во всех местах, где оно использовано в Библии, подчеркнуто выражается *единственность*, *одионый* характер существования. Таково, например, повеление Аврааму принести в жертву сына своего «единственного (яхид)» (Быт. 22, 2; 12; 16), еще об одном персонаже говорится, что дочь у него «была только одна (яхид), и не было у него еще ни сына, ни дочери» (Суд. 11, 34), для обозначения *единственного* ребенка слово «яхид» используется и в Притчах Соломона (Притч. 4, 3), и у пророков (Иер. 6, 26; Ам. 8, 10; Зах. 12, 10), *одионость* выражает слово «яхид» в Псалмах Давида (Пс. 21, 21; 24, 16; 34, 17; 67, 7).

Для выражения мысли о *единственности*, об абсолютной *единичности* Бога трудно найти более подходящее выражение, чем «яхид». Это слово нередко используется талмудистами для характеристики веры. Так, например, Моисей Маймонид именно это слово, вместо «эхад», употребляет в своих «Тринадцати условиях веры», но в библейской формуле – Втор. 6, 4 – его просто нет.

Библейский текст Ветхого Завета дает и другие примеры знаменательных «странных», которые трудно, а точнее, – вообще невозможно понять, исходя из идеи монолитного Божественного единства. Мы приведем только несколько примеров.

Во-первых, нужно иметь в виду упомянутую выше грамматическую несообразность употребления множественного числа по отношению к Богу. И, кроме упомянутого слова «Элохим», есть еще «*сотворим* человека по образу *Нашему*, по подобию *Нашему*» (Быт. 1, 26), «Адам стал как *один из Нас*» (Быт. 3, 22), «кого *Мне* послать, и кто пойдет для *Нас*» (Ис. 6, 8). Есть «ошибки согласования», когда существительное стоит в одном числе, а прилагательное или глагол – в другом: «Помни Создателя твоего (буквально: твоего *Создателей*)» (Еккл. 12, 1; и такое же употребление в Пс. 149, 2), «ибо Он Бог святой (буквально: Бог *святые*)» (Нав. 24, 19), «ибо Творец твой есть супруг твой (буквально: *Творцы* твой, *супруги* твой)» (Ис. 54, 5).

Во-вторых, часто говорится о *различных* действующих *Лицах*, из которых каждая – Бог. «Посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости» (Пс. 44, 8), – Тот, к Кому обращены слова, назван Богом, и помазал Его Тот, Кто является Его Богом. «Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы *Он послал Меня* к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его. И вот, *Я подниму* руку Мою на них, и они сделаются добычей рабов своих, и тогда узнаете, что *Господь Саваоф послал Меня*. Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, *Я приду* и поселюсь посреди тебя, *говорит Господь*. И *прибегнут к Господу* многие народы в

тот день, и *будут Моим* народом; и *Я поселюсь* посреди тебя, и узнаешь, что *Господь Саваоф послал Меня* к тебе» (Зах. 2, 8-9), – тут явно «Господь Саваоф» и посылает, и приходит, Он – и Тот, Кто говорит, и Тот, о Ком упоминается в этой речи. То же самое и в книге пророка Исаии: Говорящий через пророка называет Себя «первым и последним», Чья «рука основала землю и распростерла небеса» (Ис. 48, 12-13), и при этом возвещает: «Приступите ко Мне, слушайте это: Я и сначала говорил не тайно; с того времени, как это происходит, Я был там; и *ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его*» (Ис. 48, 16).

Таким образом, можно констатировать, что христианское учение о Троице, возникло не на пустом месте, и имеет предпосылки не столько в греческой философии, как это нередко утверждается различными религиозными критиками догмата (иудаизм, ислам, некоторые антитринитарные секты) и светской религиоведческой и философской критикой, а в ветхозаветной религиозной традиции. Уже Ветхий Завет не уместается в рамки «простого», «безо всяких экивоков» монотеизма, утверждаемого, например, исламом: «Ля иляхэ илля-Ллах», «нет бога, кроме Единственного Бога», – «нет божества, кроме Него» (Коран 3, 18), и «поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает» (Коран 4, 48). Уже в Ветхом Завете дышит ощущение сверхразумной тайны, заключенной в Божественном Единстве, проскальзывает откровение неких личностных отношений *внутри* Божественной Сущности.

Христианская же вера в самой основе своей есть утверждение, что Тот *Логос*, Который *был в начале*, Который *был к Богу*, и Который *был Бог* (Ин. 1, 1), через Которого *все сотворено* (Ин. 1, 3), *пришел* в свое собственное, и свои Его не приняли, а тем, которые приняли Его, дал власть быть детьми Божиими (Ин. 1, 11), *стал плотью и поселился в (среди) нас* (Ин. 1, 14), и хотя «Бога никто не видел никогда, *Единородный Бог* – Сущий в лоне Отца, *Тот открыл*» (Ин. 1, 18). Мы здесь позволили себе отойти от Синодального перевода в пользу неловкой, может быть, но красноречивой буквальности. Во-первых, «Слово» по-гречески не среднего, а мужского рода, а это сильно меняет звучание: средний род применяется к *неодушевленным* и *безличностным* предметам, первые же слова Евангелия говорят не о безличном слове, а о *Том, Кто* называется «Слово». Во-вторых, именно «Единородный *Бог*» дают наиболее древние, около 200 года, середины 3 века папирусы, а также другие авторитетные источники. Так читается и в переводе под редакцией епископа Кассиана (Безобразова), – первом в XX веке полном переводе, выполненном с учетом последних достижений библеистики. Христианское откровение в самом своем существе есть откровение Божественной любви, откровение того, что Бог не просто есть Любящий, но что Он *«есть Любовь»* (1 Ин. 4, 8; 16).

«Любящим» Бога называет и ислам (Аль-Вадуд – одно из «99 имен» Бога), но христианство основано на событии, *предельным* образом являющем Божью Любовь к миру и к человеку: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13) и вот «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В основании христианского *Нового Завета* лежит Любовь и Жертва, – Любовь Божественная и Жертва Бога за людей. Именно поэтому можно сказать, что христианская духовная традиция открывает максимальные возможности для осмысления *сверхбытийной соборности*.

Христианство говорит не только о том, что Бог есть Любовь *по отношению* к человеку и к миру, но и утверждает ту мысль, что Он есть Любовь *Сам в Себе*, и не только во времени, но и *в вечности*. Догмат Троицы – это и есть предельно высокое утверждение Божественной Сущности как Любви, как неслиянного единства Лиц и неразделимой Их различности. Все те качества, которые принадлежат к Божественной *природе*, являются общими для всех Трех Лиц, а Их *личностные, ипостасные* качества отличаются, такова формула догмата. Это означает, что все то, что можно сказать *о Боге*, – все это в равной степени относится к каждой ипостаси и является «общим достоянием» всей Троицы. Насколько о Боге вообще *можно* говорить, об

этих природных качествах говорить можно *много*. Основываясь на Священном Писании христианское догматическое богословие, указывает следующие *свойства* Божества: «*Бог есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседovolный, всеблаженный*»⁶² (автор процитированного учебника заимствует данную формулировку заимствует из «Пространного христианского катихизиса Православной Церкви» митр. Филарета). Слово «Дух», употребленное здесь обозначает не одну только третью Ипостась, но неотъемлемое свойство Божества как такового, принадлежащее и Отцу, и Сыну, и Святому Духу. Состоит это свойство в том, что Бог чужд всякой телесности и материальности, и духовность Божества при этом выше и совершеннее той тварной духовности, которая свойственна духовным существам и душе человека. Отметим, в частности, что утверждение *этого* свойства Божества противоречит пантеистическим уклонам, к которым приводит, в том числе, и философия всеединства.

Все вышеперечисленные свойства Божественной природы присущи каждой ипостаси. А вот об их ипостасных свойствах, отличающих ипостаси друг от друга, христианское богословие говорит предельно скупой: Отец – *нерожден*, Сын – *рожден* от Отца, Дух – *исходит* от Отца. И это все.

Надо полагать, что этих личностных, ипостасных отличий существует *бесконечное* количество, Ипостаси друг от друга отличаются *всем своим* бесконечным личностным содержанием. Однако в том-то и дело, что, в отличие от *природы*, *личность* не может быть определена неким набором качеств, раскрывающих ее содержание. Те личностные *свойства* – не качества, а именно свойства, – которыми характеризуется личность, не столько показывают *каково* собственное внутреннее бытие личности, сколько *указывают* на уникальность этого бытия. Личностные свойства, сколь бы много их ни называть, говорят только об *отличии этой* личности от всякой другой и от всего другого, оставляя никак не раскрытым *содержание* личностного бытия, ничего не говоря о качествах этого бытия.

Вовсе не ради таинственности происходит это умолчание, а по причине тайны. О качествах личности говорить вообще невозможно. Трудно, конечно, принять ту формулировку, что бытие личности *бескачественно*, это означало бы буквально, что личность «существует *никак*». Может быть, более корректно будет сказать, что личность существует *вне* качеств. Но факт остается фактом: нет таких качеств у личности, к которым она не могла бы *свободно отнестись*, нет таких качеств, избавившись от которых личность утратила бы себя. Разве что лишение *всех до единого* качеств разом означало бы, *может быть*, уничтожение личности. Личность не *состоит* из качеств, она *владеет* ими. «Качества личности» – это выражение обозначает не *содержание* личности, а ее *достояние*. Именно поэтому личность никак не может быть раскрыта в своем содержании, она может быть только *названа, окликнута* именем.

Нужно отметить и еще одно обстоятельство: личностные свойства – это всегда свойства *только этой* личности и больше ничьи. А это и значит, что говорить о них, подводя частное под общее, невозможно в принципе. Личность есть то, что принципиально не подпадает под обобщения.

В догмате Троицы ипостасные качества названы как «нерождаемость», «рождение» и «исхождение». Но *что же такое* представляют собой эти свойства и *чем же* они отличаются друг от друга? На эти вопросы ответа быть не может. «[Ты спрашиваешь,] что же есть исхождение? – Объясни ты мне нерожденность Отца, тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа, тогда, проникнув в тайны Божии, оба мы придем в изумление»⁶³. Отметим, что В.Н. Лосский, приводя в своей книге эти слова Григория Богослова, жестче переводит окончание: «И мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии»⁶⁴. Невозможно сказать, чем отличается рождение Сына от исхождения Духа, –

по существу, эти слова фиксируют *только факт различия*: рождение *не есть* исхождение, а исхождение *не есть* рождение, Сын – не Дух, а Дух – не Сын.

Невозможно даже сказать в чем содержание отличия нерожденности Отца от рожденности Сына, как и – в чем содержание отличия *изведения* Духа, как свойства Отца, от *исхождения* Духа, как Его собственного ипостасного свойства. То есть, конечно, ясно утверждается мысль о безначальности Отца и безначальности двух других Ипостасей, но – *в чем же состоит отличие* безначальности от небезначальности, этого сказать невозможно. Во времени и по отношению к миру безначальна *каждая* Ипостась, поскольку *такая* безначальность есть свойство Божественной природы, а безначальность Отца как Его *ипостасное свойство* есть нечто особое, отличающее Его от Второй и Третьей Ипостасей. Небезначальность Сына *другая*, чем небезначальность Духа, но в чем состоит это отличие, – сказать невозможно, а уразуметь еще более невозможно (по выражению того же Григория Богослова).

И все-таки, – ориентируясь на выраженный в догмате Троиинства духовный опыт, – что же можно сказать о том *принципе личности*, который дается христианством? Если даже личность не может быть ни в коей мере раскрыта через свои качества, если все ее свойства ни выговаривают содержание, а только указывают на него, то ведь *указывают же* все-таки, – и можно, кажется, задать вопрос: «*На что же они указывают?*» Вопрос снова неточен, поскольку личность есть не «что», а «кто».

«Ктойность» – вот, пожалуй, первое свойство самой собственно личности, в отличие от тех качеств, которыми она *обладает* как своим достоянием, но которые не образуют ее содержания. «Бытие-тем,-кто» – вот *на что* (то есть *на кого*) указывают личностные свойства. В случае догматического определения Троиинства речь идет о «бытии-тем,-Кто» нерожден или рожден или исходит, в отличие от «бытия-тем,-Что» принадлежит Божественной Сущности и, таким образом, свойственно Каждому из «Тех,-Кто» есть Бог.

«Кто» – это не просто *самостояние* и *индивидуальность*, – этими качествами могут обладать и неличностные модусы бытия. «Субстанция» и «индивид» вполне могут быть «тем,-что» является *материальной или формальной или целевой* предпосылкой вещей, действий и событий. Личность есть «тот,-кто» является *деятельной* предпосылкой происходящего. Отличие личности, в качестве такого деятеля, от «производящих причин» неличностного характера заключается в ее *свободе*. Личность имеет в самой себе основание для всякого собственного проявления, она ничем не ограничена в этом самоопределении. Смысл свободы личности заключается в ее *самовластии*, она и только она имеет власть над собственным деянием. В этом смысле свобода неабсолютной быть не может, «неабсолютная свобода» – это *оксюморон*, с позволения сказать. Бывают только *неабсолютные существа*, обладающие свободой – но свободой *всегда абсолютной*. Именно эта коллизия *неабсолютности* человеческого существа и *абсолютности* человеческой свободы составляет сердцевинную проблему человеческого существования и открывает глубину философской проблематики человеческого бытия.

Если *определения* личности дать невозможно, то некоторым *указанием* на сущность личности могут быть такие слова: «Личность есть *тот,-кто*», – и не просто «тот,-кто», а «*тот,-кто самовластно распоряжается*», – и не чем-то распоряжается, а «*тот,-кто самовластно распоряжается собственной природой*». Личность есть тот,-кто сам с собою по своей собственной воле делает то, что хочет. Или, если еще точнее, – личность есть тот,-кто сам, свободно распоряжаясь собой, из своей собственной природы производит свою собственную сущность.

Вершина этого самовластного распоряжения *всем собой* – любовь и самоотдача. Именно в любви и самопожертвовании максимально проявляется высшая свобода личности, поскольку здесь личность обнаруживает способность отказаться от *всего своего*. Ни одно из тех *моих* качеств, в которых *мое достояние*, не может привязать меня к себе, связать свободное движение моей личностной воли. В любви и самопожертвовании личность проявляет максимально

возможную власть над собственной природой, демонстрируя полную готовность свободно *отказаться* от всякого своего достояния.

Если говорить о соборности как о *свободном единстве в любви*, если иметь в виду перспективы разработки идеи соборности в качестве философского принципа, то, безусловно, именно в рамках тринитарного богословия были выработана концептуальная основа этого принципа. Божественное Троиединство является некой онтологической моделью, позволяющей по-новому взглянуть на основы и смысл единства мирового бытия.

Что дает идея *соборности Абсолюта*, – это можно яснее понять, если присмотреться к тем интеллектуально-философским и жизненно-практическим выводам, к которым вело в истории философской мысли отрицание догмата Троицы. Рассмотрим, какие здесь могут быть варианты.

Во-первых, возможно *отрицание Абсолюта* вообще, попытка последовательного и всеобъемлющего *релятивизма*. Однако такой релятивизм, претендующий на абсолютность, как давно уже известно, логически противоречив, подрывая собственные корни. Даже если держаться той мысли, что *все относительно*, то сама эта мысль все-таки претендует на абсолютность, на то, что она верна не в каких-то пределах и не по отношению только к некоторым вещам, а *безотносительно* к месту и времени.

Во-вторых, – и к этому подводит, как уже было отмечено, последовательное развитие релятивизма, – возможно отождествление абсолюта с миром: все в мире относительно, но мир в целом безотносителен и существует сам по себе, сам собою, само-стоятельно. Такова точка зрения *пантеизма*. Можно эту позицию назвать и *космотеизмом*, то есть «миробожием». Материализм является предельным пунктом развития этой линии мысли.

Если происходит выход за рамки пантеизма и признается некий надмирный Абсолют в качестве производящей *причины* порядка мироздания, то возможны два видения отношений Абсолюта и мира. Возможно утверждение Абсолюта как именно *правлящего* начала: утверждение *теизма*, либо – *деизм*, признающий внемировую причину мирового порядка, но отрицающий вмешательство Божественной воли в порядок мира. При этом теизм, отрицающий Троиединство Бога и мыслящий сверхбытие Абсолюта как абсолютную монархию, означает в своем последовательном развитии *отрицание свободы*, абсолютное *предопределение*.

То есть, не беря философски несостоятельный вариант *радикального релятивизма*, Абсолют при отрицании догмата Троицы может мыслиться либо как *безличное*, либо как *единоличное* начало (вариант *многоначалия*, *анархии* в Абсолютном бытии также можно не рассматривать ввиду его внутренней противоречивости). Признание *безличного Абсолюта* неизбежно влечет безличность понимания и мира, и человека (ладно бы мира и другого человека, но и *меня*, *мыслящего* – тоже). Мировоззрение Упанишад, буддизма и Шопенгауэра (к примеру) именно таково. Признание же *единоличного Абсолюта* должно сочетаться либо с признанием непосредственного и постоянного действия Божьего в мире, либо отрицать такое действие.

Монотеизм, понимающий Бога как безраздельно правящего миром абсолютного монарха, который не способен иметь никакого *другого-такого-же*, принципиально не может говорить о полноте человеческой свободы. Бог, не знающий свободных отношений любви в Себе, не может быть причиной настоящей свободы и настоящей любви в сотворенном Им мире. В рамках такого монархического монотеизма возможна только иллюзия свободы создаваемая неведением абсолютного предопределения, следовательно и «любовь» оказывается не единством свободных личностей, открывающим бесконечную глубину каждой, а некой безличной силой притяжения, заложенной в природу твари. Богу, понятому как Абсолютный Монарх, *и не нужна* любовь человека, Ему может быть нужно только повиновение и покорность в качестве применения той *эпифеноменальной* свободы, которой человек обладает. Только Тот Бог, Который есть Любовь Сам по Себе и в вечности, Который в Себе Самом знает свободное единство Личностей, Который стоит выше различия единичности и множественности, – только Такой

Бог может быть Творцом действительной свободы, только Такому Богу может быть желанна любовь человека.

Признание *единоличного Абсолюта*, Который в мире не действует, означает деизм. Этот вариант дает некоторую возможность говорить о свободе человека, – деизм, собственно говоря, и возник в европейской культуре именно как онтологическое обоснование и выражение *высвобождения* человека из непосредственной соотнесенности с Творцом, как утверждение возможности человека изучать мир без оглядки на волю Всевышнего. Мир сотворен, законы ему даны, настал «день седьмой», день Божественного покоя, и мир можно изучать как совершенно автономную от воли Творца реальность. И человек в мире как бы «оставлен на собственный произвол», ему дана неотмирная свобода в мире, замкнутом в своих закономерностях. При этом свобода человека, будучи в истоке своем, конечно, *не от мира сего*, обращена целиком именно на «мир сей», свобода человека *замкнута* в этом богозданном механизме мира. Деизм, как это уже давно видно, является прелюдией к секуляризму (*об-мирищению*, то есть) и атеизму.

Таким образом, отрицание Троицынства Абсолюта имеет своими последствиями либо отказ от Бога в пользу человеческой свободы и любви, либо отказ от свободы и любви в пользу Бога.

Монотеизм без веры в Троицу означает *тотальное одиночество* Бога и, следовательно, невозможность, немыслимость для человека встретиться с Богом, придти к Нему, соединиться с Ним. Ни безличный Абсолют, ни Бог-Диктатор возможности такой встречи не предполагают. Да и «деистический Бог» оставляет не слишком радостные перспективы человеческой свободе. Последовательный деизм означает утверждение на предельном онтологическом уровне идеи *одиночества человека* в мире, *покинутости* его на произвол судьбы или случая.

Выше было уже, видимо, достаточно сказано о том, каким образом догмат Троицы выражает мысль о том, что «Бог есть любовь», но нужно еще несколько слов сказать подробнее и о том, каким образом этот догмат выражает идею *свободы*. Лиц Троицы именно три, а не два, и не больше трех. «Почему так?» – вопрос звучит, может быть, нелепо для богословия, ибо Троичность не обосновывается умозрительно ничем, она является для христианства фактом религиозного опыта. Однако можно задать вопрос по-другому: «О чем говорит уму этот факт, какие характерные черты могут быть усмотрены в этом опытно данном факте?» Так поставленный вопрос не только имеет право на существование, но, пожалуй, является необходимым вопросом философского разума.

Такой вопрос задается и определенным образом решается также и в рамках святоотеческой богословской мысли. Мы цитировали уже слова Григория Богослова: «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным и не разлиться до бесконечности. Первое показывало бы нелюбообщительность, последнее – беспорядок; одно было бы совершенно в духе иудейства, другое – язычества и многобожия»⁶⁵. Однако если *единоличный монархизм* Абсолюта ориентирует мировоззрение, действительно, «в духе иудейства» и выражает «нелюбообщительность», а плюрализм (сверх троичности) – в духе «язычества и многобожия», сводя уже на нет *единство* Бога, допуская анархию внутри-божественного бытия и разливая его в неопределенную, дурную бесконечность, то все-таки, – почему же не может быть принципом Абсолюта *двойственность*?

Двуединство не содержало бы *свободы*. *Двое* были бы обращены друг ко другу *поневоле*, им просто некуда быть обращенными, если речь идет об Абсолюте. Если *Один* – это невозможность каких бы то ни было *отношений* вообще, то *Двое* – это единственное отношение, оно жестко задано и иных никаких быть не может. Для каждого «Я» существует только одно «Ты», и эти Двое однозначно *противопоставлены* друг другу и *обречены* на соотнесенность друг со другом.

Двоица в качестве Абсолюта была бы замкнута *внутри*. Если предположение единоличного монархического Абсолюта влечет признание безраздельной и неограниченной экспансии Его монархической воли, то *Двуединство* в качестве Абсолюта есть, видимо, принцип вообще непродуктивный, нетворческий, – нечто вроде короткого замыкания творческой энергии внутри Себя Самого.

Троица – принцип Любви, но вместе с тем, неотделимо от этого – также и принцип свободы. Когда Личностей Трое, то их отношения обретают возможность движения, возникает «пространство отношений», каждый акт устремленности их друг к другу, соотнесенности друг с другом определен их личностной, свободной любящей волей, а не фатальной обреченностью. Если *одинокая* личность – вообще не личность, если *две* личности – это замкнутость отношений друг на друга, то *трое* – это *полнота* личностного бытия, трое – это нумерическое выражение соборности. Недаром забытая мудрость говорит: «Один ребенок – не ребенок, два ребенка – полребенка, три ребенка – настоящий ребенок». Одного воспитать крайне сложно, двух – уже на порядок легче и лучше, трое – это здоровая основа воспитания личности, и дальнейшее увеличение количества детей *качественно* нового ничего не вносит.

Соборность Абсолютного бытия воспринимается и утверждается в христианском вероучении не только через тринитарное богословие. То, каким образом христианство мыслит себе *откровение Бога*, то есть саму основу религиозной жизни человека, имеет самое непосредственное отношение к принципу соборности. Можно и нужно сказать, что Абсолютное бытие *открывается* соборным образом, что *откровение*, как его понимает христианство, *соборно* в самом существенном смысле этого слова.

Первый продукт этого откровения – христианское Священное Писание, Библия. И здесь, если перейти от абстракции «священный текст» к конкретике – «библейский текст», то уникальность этого текста в сравнении с другими вероучительными и священными текстами, которые имеет человечество, делается очевидной. Во-первых, «Библия», как известно, это не «книга», это *книги*. Библия писалась на протяжении полутора тысяч лет очень многими людьми. И уже этот первый отмечаемый нами факт, отличает ее от многих других текстов. В этом отношении рядом могла бы встать разве что ведийская традиция, которая несколько даже древнее по своему началу. Однако характер текстов разительно отличается. Основа ведийской традиции – Ригведа, книга гимнов. «Содержание гимнов большею частью религиозное; это – или воззвания к богам, или песнопения, сопровождавшие известные обряды: выжимание сомы (священный напиток, приготовлявшийся из мясистых стеблей растений), погребение, сожжение и т. д. Но встречаются и песни (очень немногочисленные) светского характера». (Здесь и далее ведийские тексты характеризуются нами по Мультимедийной Энциклопедии Брокгауза и Ефрона⁶⁶).

Вторая Веда создана в тот период, когда у индусов «фантазия принимает характер необузданный и пылкий, граничащий с чудовищностью. Яджурведа... содержит в себе те изречения или стихи, которые должен был произносить жрец, совершавший жертву – Адхварью (Adhvaryu). К ним присоединяются примечания, объясняющие ритуал, подчас весьма сложный, и разные рассуждения о существе и значении отдельных обрядов, символистические толкования, легенды и указания для жрецов».

Третья Веда, Самаведа – «собрание священных песен, певшихся во время жертвоприношения Соме: нечто вроде молитвенника. В этом отношении Самаведа близка к Яджурведе, составленной также для потребностей культа. В смысле содержания Самаведа близка к Ригведе и совсем несамостоятельна, так как почти все стихи ее взяты из Ригведы».

И, наконец, последняя Атхарваведа. «Содержание Атхарваведы составляют преимущественно заклинания против вредоносных божеств, болезней, диких зверей, вражеских козней и т. д., а также заговоры целебного свойства. К ритуалу она не имеет отношения. Все это позволяет думать, что Атхарваведа получила свое начало не у жрецов, а в народе».

Говоря иначе и короче, – Веды представляют собой достаточно бесформенное нагромождение текстов, лишенных логической связи и не обнаруживающих признаков связного повествования. Ни связного изложения истории, ни связного изложения основ веры, ни единства смысла не стоит искать в Ведах. Однако все это можно ясно видеть в библейском повествовании.

Библейское откровение дано не одному человеку и не отдельным духоносным людям, оно дано *через* духоносных людей *народу*. Здесь, кстати сказать, можно видеть и еще одну весьма характерную черту библейской традиции как формы существования и усвоения откровения: в отличие от многих религиозно-культурных традиций здесь отсутствует различие между *жреческой* и *народной* религией. В Индии, например, оно не просто существует, оно ужесточено еще и кастовой системой.

Пророки и народ в библейской традиции являются *взаимообусловленными* основами духовной жизни. Откровение не единолично и не безлично, оно соборно, оно реализуется как связь *народа* с Богом. *Ветхозаветный Израиль есть прообраз Церкви*. Но это и означает, что уже в ветхозаветной истории мы видим не только проявление, но в определенной степени осознание соборности. К верности призван *народ*, миссия возложена на *народ*, завет заключается с *народом*, и именно с *народом* выстраиваются все дальнейшие отношения, – *народ* именуется и «сыном Божиим». В рамках других религий и культур мы также можем видеть проявления соборности как принципа существования человека и общества, как принципа взаимоотношений с Богом, но, на наш взгляд, в других культурах и религиозных традициях начало соборности явлено в усеченном и затемненном виде.

Принцип соборности в библейском откровении реализуется не только в том, что явлено оно «собору» (о чем только что говорилось), но и в том, что библейский текст, в качестве формы существования откровения, является плодом *сотрудничества, сотрудничества человека с Богом*. Всякий «священный текст», конечно, *священен* для людей, почитающих его в качестве такового. Но священен он бывает *по-разному*. Веды, например, рассматриваются индусами как *шрути* – «услышанное, подслушанное». Их содержание *услышано* далекими предками от богов, с небес, но, судя по многим признакам, это услышанное *вовсе не предназначалось человеку*. В этих речениях мало связности, мало логики, и уж *адресованности* их человеку не видно нигде. А Коран, в качестве другого примера, воспринимается исламом как *прямая речь* Аллаха, *обращенная* именно к человеку, но не содержащая в себе ни малейшего человеческого элемента.

В отличие от этих образов откровения, библейские тексты характеризуются как *боговдохновенные*. То есть, написаны они людьми, на человеческом языке и в человеческих понятиях, отражающих определенные *культурно-исторические* особенности. Вот как характеризует «боговдохновенность» Православный энциклопедический словарь: «Боговдохновенность или Богодухновенность – особое воздействие Св. Духа на провозвестников Божественного Откровения, руководящее их в понимании и передаче последнего; также свойство писаний, в силу которого они являются как бы словом самого Бога, а не личным созданием их авторов. При этом, однако, дух человеческий, становясь таким образом орудием сообщения Божественного Откровения, сохраняет и деятельно проявляет все свои силы и способности»⁶⁷. Здесь принципиально важна оговорка: «писания являются как бы словом самого Бога» и уточнение того, что «дух человеческий *сохраняет и деятельно проявляет* все свои силы и способности». Сам текст христианского Священного Писания являет собой *соборность* человека и Бога: свободное единство личностных волей в любви и взаимном служении.

Христианское откровение *явлено собору*, оно есть *продукт* соборного единства человека с Богом, но оно, кроме того, является неким *соборным единством* по своей собственной структуре, по тому, как оно выстроено. Оно не есть единство *монолитное*, оно состоит из «отдельных» книг «отдельных» людей, оно – *не монография, а сборник*. Однако «отдельными» эти

книги являются именно *в кавычках*, потому что, будучи очень разными, они *устремлены* все-таки к одному и тому же, в одном и том же черпают они свое вдохновение. В каждом тексте – свой голос, но все эти голоса говорят об одном.

Ядром Нового Завета являются *четыре* Евангелия. Это очень привычный факт, но что же он значит. А значит он именно то, что само евангельское благовестие в истоке своем принципиально *соборно*. Христиане первых веков не выбрали *одно* Евангелие (хотя, рассуждая житейски, хватило бы и одного, да и хватало: в каждой общине обходились, видимо, одним Евангелием, написанным для конкретной церкви конкретным апостолом) и не свели имеющиеся тексты в один (хотя попытки *согласования* евангельских рассказов и создания единого «сводного» повествования – «диатессарона» – известны уже с середины II века). Церковь отделила те писания, в которых выражалась исконная апостольская вера, от мифов и фантазий возникших на почве христианского благовестия, но ни эти отобранные писания не подверглись редактированию с целью превращения в монологичный текст, ни отвергнутые тексты, «апокрифы» не были уничтожены и дошли до нас благодаря христианским переписчикам, составив начало околоцерковной народной литературы.

Христианское Писание не монолитно, не монологично, но оно и не бессвязно, не фрагментарно. Дух *соборного согласия* дышит в нем. Очень показательно здесь сравнение с Кораном: примерно через двадцать лет после смерти пророка одно из собраний его проповедей (не первое и не единственное) было объявлено каноническим и единственно верным, а остальные записи, в том числе хранившиеся у вдов пророка, были объявлены ложными и сожжены⁶⁸. Сожжены были и все подготовительные материалы, использованные при составлении канонического текста. И в то же время текст Корана не представляет собой единого целого, суры не образуют цельного повествования, логика отсутствует даже и рамках отдельных сур. Определенное единство стиля, присутствующее в Коране очевидно объясняется единичностью автора-посредника (хотя сами мусульмане, естественно, относят это к единичности *Автора* с большой буквы).

Те же начала соборности, которые обнаруживаются в христианском Священном Писании, являются также фундаментальным основанием и христианского Священного Предания. И логически, и исторически правильнее было бы сказать наоборот, поскольку соборность Предания *первична* – и исторически, и логически – по отношению к соборности Писания. Священное Предание есть *собственно сама* жизнь христианской Церкви, церковная соборность в ее актуальной форме.

Подводя итоги сказанного в этом параграфе, нужно констатировать, что христианская духовная традиция дала мощный импульс развитию философской идеи соборности, что в рамках христианского богословия закладываются концептуальные основы принципа соборности бытия. Будучи сам по себе *внеационален* и располагаясь вне рамок философского мышления, христианский духовный опыт послужил источником и ориентиром для философской мысли о соборности, открыл возможности разработки этой идеи в качестве общеполитического *принципа*.

§ 4. Тема соборного единства в западноевропейской философии

Паламизм так и остался совершенно непонятым и невоспринятым западной философской традицией. Развитие европейской философии с XI века связано целиком с западными духовными установками, которые целиком определяют направление и характер движения философской мысли даже в том случае, когда эта мысль пользуется наработками других культурных традиций. Как раз в том IX веке, когда «дух самостоятельного исследования покинул греков», в Западной Европе философия, напротив, все больше обретает собственный голос. «Каролингское возрождение» при Карле Великом с трудами Алкуина в самом начале IX века и системой Эриугены во второй его половине, арабская философия IX и X веков, – это и есть

начало западноевропейского средневековья. При этом стоит отметить, что *первая* по времени и, безусловно, одна из первых по значимости философская система Иоанна Скотта Эриугены *целиком* определена восточно-христианским влиянием: «Прежде всего, Эригена опирается на Псевдо-Дионисия Ареопагита... затем на его комментатора Максима Исповедника, далее на Василия и Григория Назианзина и преимущественно на Григория Нисского и Оригена. Латинские отцы, особенно Августин, имеют для него лишь второстепенное значение»⁶⁹.

Весьма показательно, что это зарождение философии неразрывно связано на Западе с обособлением разума из целостной духовной природы человека. Усиливающийся *рационализм* сознания и пробуждение в этом сознании *философских* запросов так тесно взаимно обуславливали друг друга в рамках западной культуры, что *отождествились*, в конечном счете, в ее рамках. Как нечто само собою разумеющееся даже и до сих пор звучит мысль о том, что существенным отличием философии от других форм духовной жизни является ее рациональный характер. Никого при этом не смущает изобилие «неправильной», *не вполне* рациональной или даже прямо *антирационалистической* философии. Рационализм есть некая «родовая травма» западноевропейской мысли, его стереотипы воспроизводятся ею даже произвольно и вопреки очевидности.

Западное средневековье сохраняет еще некоторую живую связь с духовными основами христианства, и потому в средневековой философии мы можем ощутить определенное идейное созвучие с принципами соборного единства. И в космологических, и в антропологических построениях, не говоря уже о теологии, ясно утверждается сверхрациональная основа единства бытия. И все-таки рационалистические мотивы проявляются в мышлении средних веков чем дальше, тем больше, находя свое классическое выражение в учении Фомы Аквината о вере и разуме как двух *независимых и самостоятельных* путей познания, о том *lumen naturale rationis* (естественном свете разума), который обеспечивает разуму возможность двигаться в познании, опираясь *только на самого себя*. В средневековой философии рационализм присутствует как тенденция, в Новое время он делается самодовлеющей и всеподчиняющей мировоззренческой установкой.

Новоевропейская философия существенным образом утрачивает опору на соборное единство духа, – такой диагноз ставили в свое время западной культуре старшие славянофилы. Иван Васильевич Киреевский определял этот разрыв с цельными основаниями цельного знания как «идеализм», Алексей Степанович Хомяков употреблял для обозначения этого коренного порока западной философии слово «рационализм», которое кажется нам несколько более точным. Впрочем, нельзя не сказать, что и Киреевский указывает на весьма существенное проявление западноевропейской «болезни» философии. Раскол философии на «материализм» и «идеализм» есть событие, относящееся, конечно, к XVII – XVIII векам. До этих пор *не было* ни материализма, ни идеализма в том их смысле, какой придает им Новое время. Новоевропейские материалисты и идеалисты могут видеть в античности и средневековье некие *предпосылки* своих концепций, могут называть Платона или Плотина идеалистами, а Демокрита с Эпикуром материалистами, но сами эти мыслители развивали свои взгляды в другой системе категорий. Выражения «античный идеализм», «античный материализм», конечно, имеют право на существование, но внимательное и непредвзятое изучение вопроса показывает, что античная философия представляет собою *единый* процесс развития *взаимосвязанных* учений, что «материалисты» и «идеалисты» античности были согласны друг с другом и *опирались* друг на друга гораздо больше, чем полемизировали. Как пишет С.Н. Трубецкой, «материализм Демокрита не есть "антитезис" Платонова идеализма, а один из результатов развития досократовской физики... Левкипп построил систему атомистического материализма чисто умозрительным путем, отправляясь от диалектики Парменида и Зенона... [атомистическая гипотеза] была создана Левкиппом, чтобы согласовать онтологию Парменида со старой ионийской физикой»⁷⁰.

Новоевропейский раскол философского сознания на материализм и идеализм является, во-первых, следствием утраты философией соборных духовных оснований своего мышления. А во-вторых, рационалистическое разложение единства духа имеет следствием до некоторой степени утрату возможности видеть и понимать соборное единство бытия, сама тема соборности перестает укладываться в рамки такой философии.

Некоторую внешнюю аналогию с принципами соборного единства можно видеть в философии Лейбница, в его «монадологии». Монады, духовные атомы различной степени духовной просветленности, каждая из которых – отдельная и уникальная субстанция, *соединены*, тем не менее, в нерасторжимое единство наилучшим из всех возможных способов. Более того, связь монад друг с другом обеспечивается связью каждой из них – с Богом: «В простых субстанциях бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь при посредстве Бога, поскольку в идеях Божиим одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее. Ибо, так как одна сотворенная монада и не может иметь физического влияния на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна монада может находится от другой в зависимости»⁷¹.

При этом, если говорить об иерархии монад, то «души вообще суть живые зеркала, или отображения универсума творений, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и способны познавать систему вселенной и подражать Ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области – как бы малое божество. Вследствие этого духи способны вступать в некоторого рода общение с Богом, и Он стоит к ним в отношении не только изобретателя к своей машине (каков Бог по отношению к другим творениям), но и в отношении правителя к подданным и даже отца к детям... Совокупность всех духов должна составлять Град Божий, то есть самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха. Этот Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих; в нем и состоит истинная слава Божия»⁷².

Все это, действительно, есть некоторое выражение принципов соборного единства, однако слабость и ограниченность этого проявления видна вполне ясно. Прежде всего, рационалистическая установка принуждает видеть в духовных субстанциях именно *монады*, то есть *единицы*, обособленные друг от друга. Каждая такая монада чувствует в бесконечно малых восприятиях весь мир⁷³, но внутренняя ее жизнь закрыта для других монад наглухо⁷⁴, *взаимодействовать* друг с другом они не способны никак, это принципиальная установка Лейбница. Даже то «*идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь при посредстве Бога», о котором он говорит, не является, по существу, *действительным* их взаимодействием. Речь идет только о предзаданной Богом «предустановленной гармонии» творения. Лейбниц в этом смысле нисколько не выходит за рамки привычного новоевропейского механицизма, просто он рассматривает монады как «бестелесные автоматы»⁷⁵.

И даже величественная картина «Града Божьего», венчающая «монадологию», вряд ли может быть признана адекватным выражением принципов соборного единства. Здесь, безусловно, Лейбниц ближе всего подходит к теме соборности именно как онтологического принципа, ближе, может быть, чем кто бы то ни было в новоевропейской философии, но и в этом случае рационализм первичных установок препятствует мысли раскрыться в полную меру.

Все-таки, даже допуская для каждого «духа» (человеческого, надо полагать) «некоторого рода общения с Богом», Лейбниц не может говорить о *единстве* с Ним, об идеале *обожения*. Бог стоит к духам «в отношении правителя к подданным и даже отца к детям», но о *Богочеловечестве* как об онтологической предпосылке и ориентире существования «Града Божьего» речи здесь не идет. Все-таки, даже сказав о возможности отношения Бога к людям как «отца

к детям», Лейбниц мыслит Град Божий именно как «самое совершенное, какое только возможно, *государство* под властью самого совершенного *Монарха*». И все-таки даже «духи» не могут иметь личных отношений между собой, то есть *действительного* личностного общения. Даже «высшие монады, духи» остаются у Лейбница, по существу, такими же «бестелесными автоматами», как и их «менее продвинутые» аналоги.

Таким образом, монадология Лейбница представляет собой интересный пример выражения некоторых существенных черт соборной логики бытия средствами и в рамках той философии, которая о соборности мыслить по-настоящему оказалась неспособна. Еще ярче проявляется это обстоятельство на вершине развития европейской философской традиции, – в немецкой классической философии.

Весьма характерно то, что ни у Канта, ни у Фихте не удастся найти идей, сколько-нибудь значимо связанных с темой соборного единства. Кантианство и фихтеанство оставляют сложное и сильное впечатление недюжинной интеллектуальной мощи пробивающей путь в тупиковом направлении, это взывание цельности, *всецелостности*, единения и *всеединства*, которое однако с самого начала (точнее еще *до* начала *собственно* мысли) имеет в себе корень *разни* и *разобщения*. Разум, воля и чувство разобщены в человеке, люди разобщены между собой, человек и мир, человек и Бог разобщены на уровне исходных мировоззренческих установок. «Знать все как одно» возможно в этом случае только одним способом: свести «*Всё*» к человеку, а человека – к разуму, и, таким образом, *cogito* делается теперь уже не просто исходным пунктом познания, той первой очевидностью, с которой Декарт предполагает начать возведение здания истинного знания, это *cogito* теперь – *единственная* реальность и *последний* пункт философской мысли.

У Декарта, кстати будет заметить, в качестве основания постулируется *еще одна* очевидность, не менее очевидная, чем бытие мысли мыслящего субъекта: бытие Бога. Невозможность усомниться в том, что Бог есть, *логическую* абсурдность сомнения в этом Декарт показывает достаточно ясно. Однако, видимо, даже для того, чтобы чувствовать эту вполне разумную логику, необходимо сердце. И уж тем более, необходимо оно для признания очевидной *правдивости* Бога, утверждение которой только и может быть путем выхода из-под угрозы скептического солипсизма, благодаря которой мыслящий субъект может быть уверен в адекватности своих восприятий, в *реальном* существовании предмета этих восприятий.

«Чистый разум» Канта «чист» не только от опытных данных, он должен быть очищен и от примесей «сердечных движений», именно такая «очистка» лежит в основе кантовской «критической философии». Несмотря на огромную разницу во внешнем изложении идей у Канта и у Гегеля, у истоков и в конце немецкой классики, логика развития мысли Кант-Фихте-Шеллинг-Гегель пряма и однозначна: разум (совершенно чистый от чего бы то ни было привходящего) все яснее и все глубже осмысливается как *субъект-субстанция* всякого бытия. У Канта эта мысль еще в зародыше, а Гегель высказывает ее в абсолютной форме.

Попытки Шеллинга и Гегеля подойти к раскрытию некоего высшего «тождества», абсолютного единства как раз и составляют возможную почву для развития темы соборного единства. Очень продуктивным вариантом культурного развития являются случаи встречи и взаимодействия «зеркальных культур», представляющих взаимно «свое-иное» друг друга. Обоснованным представляется нам утверждение о то, что «для немецкой культуры рассматриваемого времени (речь идет о XIX веке – А.А.) таким зеркальным «своим – другим» выступала литературная Россия. При этом в сферу такого «своего – другого», по всей видимости входила и философская мысль»⁷⁶. Общеизвестно, что старшие славянофилы, Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский, в своей философии вообще и в разработке концепции «цельного знания» в частности, часто апеллировали к имени Шеллинга⁷⁷, удоставая его таких наименований как «славный Шеллинг, один из гениальнейших умов не только

нашего времени, но и всех времен»⁷⁸. Нередко можно встретить и утверждения, что вся философская концепция славянофилов вместе с идеей «соборности» есть *лишь пересказ* достижений немецкой классики и Шеллинга в особенности.

Такие утверждения, мягко говоря, преувеличивают как степень действительной значимости Шеллинга для разработки философии соборности, так и зависимость русских мыслителей от этого немецкого мыслителя (без сомнения, великого и, по видимому, недостаточно, как и Фихте, оцененного на фоне Канта с Гегелем). Позволим себе привести достаточно обширную цитату из работы Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии».

«Последняя система Шеллинга не могла еще иметь настоящего действия на умы, потому что соединяет в себе две противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная (курсив наш – А.А.): первая – отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая – положительная, излагающая построение новой системы (и вот она-то *ложная* – А.А.)... Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости божественного откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем в необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания, Шеллинг не обратился к христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания, ибо в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу... Но неопределенность предварительного убеждения и вместе неопределенность внутреннего значения мифологии, подлежащих более или менее произвольному толкованию изыскателя, были причиною, что *Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией* (курсив наш – А.А.): от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии – самым способом познания»⁷⁹.

Для славянофилов в философии Шеллинга, действительно, была значима, прежде всего, *отрицательная*, как выражается Киреевский, сторона, которая говорила об «ограниченности самомышления и необходимости божественного откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания». Именно эта сторона философской деятельности Шеллинга снискала высокие похвалы русских мыслителей, положительная же часть учения Шеллинга, его проект «новой системы» оценивались славянофилами куда как скромнее.

Главным образом, Шеллинг имел для Хомякова и Киреевского значение *свидетеля*, который изнутри западной философии, с самого «переднего ее края» критикует ограниченность западной мыслительной традиции, дает основания для вынесения некоторого «диагноза» новоевропейскому рационализму и ставит задачу перехода от чисто логической и потому отрицательной философии к положительному, цельному знанию. Как пишет Киреевский, «все системы новейшего любомудрия, под какими бы формами они ни обнаруживались, под какими бы ни скрывались именами, преследовали единственно развитие законов умственной необходимости, и даже новейший материализм основывался на убеждении чисто логическом, выведенном из отвлеченного понятия законов нашего разума, но не из живого познания сущности вещей и бытия»⁸⁰. Философия Шеллинга должна была, по мысли славянофилов стать «самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»⁸¹.

Говоря о западно-европейском варианте развития идеи соборного единства бытия необходимо подробнее остановиться на философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, как на том высшем пункте, к которому традиция европейского «платонизма» приводит мысль и выше которого, видимо, уже подняться не может. Вся без исключения послегегелевская философия

с большим или меньшим успехом *отталкивается* от этого мыслителя: и в смысле опоры, и в смысле ухода.

Единство мира, по Гегелю, – это *диалектический разум*, Абсолютная Идея в качестве *субъект-субстанции* мира. Только ценою полной «дематериализации» первоначала Гегелю удастся мыслить порожденный им мир в реальном многообразии и движении, мыслить мир *живым* единством. Ибо если первоначальное и сущностное единство мира мыслится хоть сколько-нибудь вещественным образом (в виде, например, Спинозовской Субстанции), то неотвратимой перспективой делается Бытие Парменида, обреченное «быть целокупным и неподвижным», которое «закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара, везде [= «в каждой точке»] равносильное от центра, ибо нет нужды, чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там»⁸². Первоначало вещественным «немножко» быть не может, *сочетанием* формы и материи оно быть не может, – будучи причастным к материальности, оно совершенно уничтожает в себе всякую возможность формы. А потому только *чистой формой* должно оно быть, «формой всех форм», по выражению схоластики.

«Форма всех форм» – это и есть *логика*. Единству мира в системе Гегеля нисколько не мешает актуальная множественность вещей, напротив, именно эта множественность обеспечивает *логическое* единство мира. Множественность здесь становится не только преходящим моментом движения Единого первоначала, как мы видим это, например, в неоплатонизме, она способна выступить и как адекватное выражение Единого.

В традиционной логике всеединства у неоплатоников и гностиков всякое различие и множественность рассматривались как результат деградации Всеединого Первоначала, как его ниспадение (или по крайней мере, *нисхождение*), огрубление и даже некая «утрата Первоединством Самого Себя». Восхождение же обратно к Единому мыслилось как стирание различий, упразднение всякой отдельности, как растворение *всего* в *Едином*, так, чтобы «Бог во всем и все в Боге», так что *ничего уже нет* кроме Одного Единого.

В системе Гегеля многообразие всего возникает как самораскрытие и самопознание Абсолютной Идеи, началом как логически, так и исторически является Единственное Единое. Но при этом возникновение материального мира – в отличие от неоплатонизма – не есть «падение» Идеи в омертвелую разрозненность, оно является началом *становления в иное*, которое учиняет над собою Идея. И это становление заключается не в слиянии всего в одно, а в прогрессе внутренней связанности мира, в прогрессе его разумности. Окончательное обретение Идеей себя самой в высших формах человеческого духа не есть «воссоединение Атмана с Брахманом», возвращение некогда оторвавшейся капельки в океан, ее породивший. В этом своем высшем самораскрытии Абсолютная Идея не поглощает множественности и не стирает различий, но эта множественность во всех наличных различиях делается выражением диалектической логики Абсолютной Идеи (вернее, может быть, той диалектической логики, которая и есть сама Абсолютная Идея).

Гегелевская «идеальность для-себя-бытия как тотальность» предполагает реальную множественность проявлений бытия, с одной стороны, и реальное единство этого бытия, с другой. Эта философия дает возможность понять мир как бесконечно развивающийся процесс, с одной стороны, и как всеобъемлющий неизменный принцип. Многое эта философия позволяет, но только так и не может выйти за рамки общей ограниченности западноевропейской философии. Эта ограниченность касается не просто *некоторых* тем, она относится к наиболее важным и глубоким для философской мысли темам. Дилемму единства и множественности Гегеля удастся преодолеть весьма успешно, но есть и другая, более значимая дилемма, переводящая дискурс на более глубокий уровень. Западный рационализм, даже на высшем своем уровне, в форме диалектического разума, оказывается неспособен постичь глубину темы личности, а также неразрывно связанную с нею тему свободы.

Вот как очень характерно пишет Гегель о логической экспликации (в отличие от историко-философского анализа становления) *истинной философии*: «Свободная и истинная мысль *конкретна* в себе, и, таким образом, она есть некая *идея*, а в своей завершенной всеобщности она есть *идея как таковая*, или *абсолютное*. Наука о ней есть существенно *система*, потому что истинное как *конкретное* есть разворачивающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т.е. *тотальность*, и лишь посредством различия и определения различий может существовать их необходимость и свобода целого»⁸³.

Только одну свободу знает Гегель: свободу *целого*; только одно остается на долю различающихся моментов этого целого: *необходимость*; только одна существует на *их уровне* свобода: *осознанная необходимость*. Гегель, конечно, уходит от того прямого и жесткого холистического детерминизма, который демонстрирует, например, Спиноза, он весьма глубоко понимает реальность свободы, раскрывая смысл ее – на *феноменологическом*, сказали бы мы уровне – в своей «философии духа». Однако это раскрытие, проводимое на тяжелом, онтологически основательном, по-гегелевски весомом языке, усматривает единственное онтологическое основание действительной свободы *индивида* во *всеобщем* диалектическом разуме. Более того, вообще никакой *собственной* действительной свободы у *индивида* и быть не может: та действительная свобода, которой я обладаю, есть на самом деле *свобода целого*. Иллюзия же моей независимости от целого, моей *самобытности* остается всего лишь иллюзией, – абстрактной и глупой.

Действительная свобода, которая есть в мире, принадлежит диалектическому Мировому Разуму, Абсолютной Идее, она и только она есть *действительный субъект* всякого процесса, утверждающий себя во множестве вещей и процессов, но представляющий собой их существенное единство, «душу» всякой вещи и действительность всякого процесса. Когда, например, Гегель, описывая предпоследнюю ступень восхождения Абсолютного Духа к своей полноте, «религию откровения», высказывает следующие мысли: «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку Он знает Самого Себя; Его знание Самого Себя есть, далее, Его самосознание в человеке, а знание человека о Боге развивается, далее, до знания себя человеком *в Боге*»⁸⁴, – в этом можно видеть не только сведение Бога к понятийному самосознанию человека, но и сведение человеческого самосознания и самоопределения к самоопределению Бога.

Иллюзия господственного положения человека в мире, обретаемого вследствие «божественности» человеческого разума (то есть окончательного адекватного самораскрытия Абсолютной Идеи в человеческой духовной деятельности), оборачивается полным упразднением свободной субъектности человека, реальной его самобытности, которая сводится к диалектике (внутреннему диалогу) Мирового Духа. Иногда Гегель говорит о человеке так, как если бы тот имел свои собственные интересы, свою собственную жизнь, как если бы он находился в свободных отношениях с мировым целым. Однако нельзя не видеть, что такая форма речи не отражает *действительного* положения вещей.

Если, например, Гегель говорит о «*хитрости* исторического разума», который добивается *своих* предзаданных диалектической логикой целей, создавая у исторических деятелей (народных масс в том числе), эти цели реализующих, иллюзию, что они действуют в соответствии со *своими* интересами, то слово «хитрость» – не более, чем поэтическая фигура речи. Мировой Разум ничего не скрывает, никого не обманывает, он *производит* логически необходимые предпосылки логически необходимых следствий, если же предпосылки оказываются непохожи на следствия, то тут нет «хитрости», тут только «логика самодвижения понятия».

И все-таки именно философия Гегеля является в рамках западноевропейской философской традиции одной из важнейших опор для разработки идей соборного единства в качестве философского принципа. Прежде всего, – и это очевидно, – большое значение имеет в этом смысле гегелевская диалектика. Говоря о диалектике, необходимо, прежде всего, обратиться к тому его первоначальному смыслу, который обеспечил этому понятию долгую жизнь и бога-

тый философский потенциал. Подробная и глубокая разработка принципов диалектики в различных направлениях современной философии может быть критически осмыслена и развита только при условии опоры на этот *коренной* смысл.

В собственном смысле слова «диалектика» (*dialektike*) есть «искусство вести беседу», умение *разговаривать* (*dialogomai*) так, чтобы получался *диалог*, чтобы мысль каждого из собеседников находила бы опору и оппозицию в мысли другого. Диалектика есть умение двигаться мыслью в беседе, – умение слышать, спрашивать и отвечать таким образом, чтобы открывались новые горизонты интеллектуального видения. Говорят, что «в споре рождается истина». Это не совсем верно: во-первых, не в *споре*, а во-вторых, не *рождается*. Диалектика в своем исходном смысле имела в виду такой способ взаимодействия мыслящих людей, который по-русски вернее обозначается словом *беседа*, а не *спор*. Беря сократический диалог, как классический образец античной диалектики, мы ясно видим, что Сократ не спорит, он беседует. В русском слове *спор* силен смысл противостояния, этимологически «спор» происходит от корня «*переть, упираться*», как один из древнерусских вариантов словарь М.Р. Фасмера приводит «соупор»⁸⁵. Диалектическая беседа – это не *противостояние*, а, скорее, совместное *предстояние* предмету. Но и в такой *беседе* истина не *рождается*, – она *открывается* нам в диалектическом движении мысли, беседа есть способ приблизиться к ней.

Как известно, Гегель придал слову диалектика более фундаментальный, онтологический смысл, понимая ее уже не как некий человеческий навык, а как принцип существования и движения мира. Диалектика интеллектуального постижения истины является по Гегелю воспроизведением *объективной* диалектики Абсолютной Идеи как субъект-субстанции мира. Одним из влиятельных продолжений философской разработки диалектики явилось ее материалистическое переосмысление, совершенное К. Марксом и развитое последующим марксизмом.

Однако именно если иметь в виду исходный и основополагающий смысл диалектики, ее имманентный конституирующий принцип, то не может не возникнуть сомнение в обоснованности произведенного Марксом «переворачивания диалектики с головы на ноги». Под вопрос необходимо поставить возможность *материалистической* диалектики как таковой. Многие философские идеи и принципы более или менее способны к перенесению с идеалистической почвы на материалистическую, но только *не эта*. Законы диалектики настолько же способны иметь прямое действие на материю, насколько взаимодействие идей может быть подчинено закону гравитации. «Диалектика природы» возможна только в том случае, если природа подчинена духу и ее процессы являются выражением *его* движения.

Когда Гегель говорит об объективной диалектике, когда он даже и материальную сферу бытия, природу мыслит как диалектическое противоречие и диалектическое развитие, в этом нет ничего странного или непоследовательного: с точки зрения Гегеля весь мир есть живая разумность, диалектическое собеседование мирового разума. Когда Гегель противоречие считает источником развития, это очень понятно: противоречие *внутри разума* побуждает разум к движению, к *решению* противоречия, а это решение, будучи *действительным* самодвижением *разума*, не может не вести разум к новому, более высокому уровню проблемности. Всякое внутреннее противоречие является *для разума* именно *проблемой*, – в этом источник развития. Греческое означает «предварительное решение», а в практике афинской демократии – «предварительное постановление Ареопага, предложение или законопроект не имеющий еще силы закона, но нуждающийся в обсуждении народным собранием»⁸⁶. В качестве такого «предварительного проекта» и одновременно «запроса, требующего рассмотрения и разрешения» воспринимается разумом противоречие.

Будучи «перенесена» в материальную сферу, диалектика обращается в абсурд. Мировой разум, который мучается противоречиями и, решая их, движет мир, – такая картина кому-то покажется неверной, неточной или спорной, но она внутренне ясна и последовательна. Материя, которая *мучаясь противоречиями*, разворачивает внутренний диалог и таким образом,

развивает саму себя, – есть нелепость. Прежде всего, сами слова «диалектика», «противоречие» в точном их смысле не могут быть применены к материальному бытию (если не впадать, конечно, в наивный гилозоизм). В материальном бытии не может быть субъекта *противо-речия*, и «диалектическую беседу» тут вести *некому*. То, что «сила действия равна силе противодействия», – это можно, конечно, считать неким «противоречием на материальном уровне», но только в некоем метафорическом смысле: никто никому ничего *не речёт*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.