

Л. А. Петрова

КОНЦЕПЦИЯ СОБОРНОСТИ А. С. ХОМЯКОВА В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЕДИНСТВЕ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

В статье рассматривается понятие соборности у А. С. Хомякова в его отношении к патристическим представлениям о едином и многом. Ввиду дискуссионности вопроса о степени знакомства А. С. Хомякова со святоотеческой литературой проблема патристических истоков его понятия соборности остается непроясненной. В настоящей статье представлен опыт «косвенного» соотнесения понятия соборности у А. С. Хомякова с византийской философией через раскрытие лежащих в его основе представлений о едином и многом. Такой подход позволил в определенной степени выделить рассматриваемое понятие из заданных контекстом дискурсивных границ и выявить его содержание в соотнесенности с некоторыми патристическими мотивами. Понятие соборности в статье рассматривается прежде всего как богословский, а точнее — экклезиологический термин, выражающий церковный принцип «единства во множестве». В результате исследования было установлено, что линии рецепции А. С. Хомяковым патристического богословия, нашедшие свое выражение в понятии соборности, могут обнаружить себя главным образом в пределах традиции христианского платонизма.

Ключевые слова: А. С. Хомяков, соборность, византийская философия, патристика, экклезиология, единство, множественность, единичность, богословие, Церковь, триадология, организм, различие.

Понятие соборности, авторство которого принадлежит основателю интеллектуального течения славянофилов А. С. Хомякову, по праву считается одним из наиболее востребованных на протяжении всего пути развития русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. В своем богословском измерении оно прочно вошло в православный экклезиологический дискурс, «и в наши дни определяет богословские горизонты многих современных мыслителей» [Пешков, 2017, 59]. Однако, несмотря на то, что сегодня «православную экклезиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова» [Шапошников и др., 2006, 231], проблема влияния восточной патристики на содержание понятия соборности остается малоизученной². По всей видимости, препятствие в изучении вопроса о византийских истоках «соборности» заключается в том, что определить, кто конкретно из отцов Церкви оказал влияние на богословие Хомякова, очень сложно. Ввиду отсутствия каталога хомяковской библиотеки, а также неизменной привычки Хомякова цитировать по памяти, не давая

Любовь Алексеевна Петрова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского центра Российской академии наук (par-excellence@yandex.ru).

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

² См., напр.: «Несмотря на прошедшие с кончины А. С. Хомякова почти полтора столетия, его богословское наследие до сих пор не получило итоговой оценки. В частности, остается открытым вопрос о согласии экклезиологических идей Хомякова с учением отцов Церкви» [Хондзинский, 2015, 165].

точных ссылок³, вопрос о степени знакомства А. С. Хомякова со святоотеческой литературой до сих пор остается дискуссионным.

Так, исследуя проблему источниковой базы богословия А. С. Хомякова, прот. П. Хондзинский отмечает, что «такие глубокие знатоки святоотеческой литературы, как профессор Московской духовной академии А. В. Горский и П. С. Казанский, оценивали познания Хомякова в этом отношении весьма скептически, и наоборот: профессор Санкт-Петербургской академии Н. И. Барсов даже самый тип хомяковского богословствования приравнивал к святоотеческому» [Хондзинский, 2017, 162]. Положительную оценку знакомства Хомякова с патристикой дает и В. В. Зеньковский: «как богослов он был превосходно начитан в творениях св. отцов» [Зеньковский, 2001, 181] и далее: «Хомяков настолько вчитался в них, настолько проникся их духом, что именно здесь — в чтении творений св. отцов — и сложились его основные богословские взгляды» [Зеньковский, 2001, 185]. Принимая во внимание всю совокупность противоположных мнений, мы находим достаточно убедительным утверждение прот. П. Хондзинского о том, что «упоминания Хомяковым свв. отцов... чаще связаны не с их (отцов) творениями, а с их церковной деятельностью» [Хондзинский, 2017, 162], а «источниками упоминания являются западные сочинения по истории Церкви — например, труды Неандера, Ниля, Мёллера» [Хондзинский, 2017, 162]. В итоге, оценивая круг чтения Хомякова, прот. П. Хондзинский склоняется к тому, чтобы согласиться с Н. Коллюпановым⁴, заметившим, что «отсутствие систематического образования лишило Хомякова той сдержанности и того недоверия к поспешным обобщениям, к недостаточно обоснованным гипотезам, которые вообще замечаются у людей, не прошедших в молодости определенной и систематической школы» [Клюмпанов, 1889, 154]. Подобную оценку дает и В. М. Лурье: «В своих богословских сочинениях... Хомяков обнаруживает нередкие у него неупорядоченность конкретных познаний и научный дилетантизм» [Лурье, 1994, 158].

Наряду с отмеченной непроясненностью патристических истоков экклезиологии А. С. Хомякова довольно часто в исследовательской литературе подчеркивается «феноменологический» характер его богословия, напрямую «вырастающего» из его собственного опыта церковной жизни. Так, профессор В. З. Завитневич, автор известной двухтомной монографии о Хомякове, отмечает, что «энциклопедичность не исключала в нем единства возникающего одного общего начала; а таким началом было начало религиозное» [Завитневич, 1902, VIII]. Более конкретное суждение мы встречаем у С. С. Хоружего: «Что же до метода, то в его основе — одна главная особенность: конкретно-опытный, а не отвлеченно-спекулятивный характер мысли Хомякова. Говоря о Церкви, он не столько строит теорию, сколько выражает личный, пережитый до глубины, опыт собственной жизни в Церкви» [Хоружий, 1994, 19]. Наконец, наиболее отчетливо основание «внутреннего единства» богословия Хомякова прописывает прот. Г. В. Флоровский: «Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [Флоровский, 2009, 349].

Однако указанный «опытный» метод богословия А. С. Хомякова не замыкает его в себе и, следовательно, не может являться непреодолимым препятствием для его соотнесения со святоотеческой традицией. Напротив, вполне очевидно, что за каждым опытом с необходимостью лежит фундирующая его онтология. И поскольку это в равной мере справедливо и для патристической литературы, соотнесению в таком случае могут подлежать некоторые исходные интуиции, лежащие в основе понятий и интеллектуальных построений. В этом смысле можно отчасти согласиться с утверждением В. В. Зеньковского о том, что «следует искать источник богословских

³ Подр. см.: [Хондзинский, 2017, 162].

⁴ Подр. см.: [Хондзинский, 2017, 165].

вдохновения Хомякова не у какого-то отдельного отца Церкви, а в святоотеческой литературе вообще» [Зеньковский, 2001, 185]. Представляется, что возможности «распознать и схватить основную интуицию, найти исходную точку развития» [Флоровский, 2009, 349] понятия соборности может способствовать раскрытие лежащих в его основе представлений о соотношении единого и многого посредством анализа смежных с «соборностью» понятий. Такой подход способен в какой-то степени выделить рассматриваемое понятие из заданных контекстом дискурсивных границ и выявить его содержание в соотнесенности с некоторыми патристическими мотивами.

Первоначальную артикуляцию темы единого и многого мы находим в первом богословском сочинении А. С. Хомякова «Церковь одна», которое начинается со слов: «*Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати*» (Хомяков, 1994, 5). В приведенном тезисе в наиболее общем виде содержится основная интуиция Хомякова, которая впоследствии им уточняется и конкретизируется, но в своей основе остается неизменной. Позже эта интуиция терминологически оформляется в центральное понятие всей экклезиологии Хомякова — *соборность*, принцип которой формулируется им как *единство во множестве* (Хомяков, 1994, 242).

Со своей формальной стороны «соборность» обозначает «некоторый признак или принцип, согласно которому члены некоторого собрания, некоторого человеческого множества связываются воедино и образуют между собою особого рода общность, именуемую соборное единство или же просто Собор. Иначе сказать, соборность есть определенный принцип собирания множества в единство — принцип связи, принцип соединения» [Хоружий, 1994, 18]. И поскольку «соборность» является понятием богословским и, конкретнее, — экклезиологическим, то оно главным образом выражает то единство, каковым является Церковь.

Свой принцип соборности Хомяков впервые отчетливо прописывает, проводя разбор межконфессиональных различий в понимании реальности Церкви в письме по поводу речи иезуита отца Гагарина, где понятие «соборный» противопоставляется им понятию «кафолический» в значении «всемирный». Хомяков усматривает особый смысл в том, что третий существенный признак Церкви в девятом члене греческого текста Символа веры был переведен на славянский язык прилагательным «соборный», хотя фактически слово *καθολικός* не имеет никакой связи со словом *σύνδος*, ближайшее значение которого — «собор», «собрание». Подобный перевод, согласно Хомякову, обусловлен тем, что в славянском языке отсутствовало слово, «*вполне соответствующее понятию всеобщности*» (Хомяков, 1994, 242), в то время как в терминах «всемирный» и «вселенский» «*ощущался недостаток для передачи этого понятия*» (Хомяков, 1994, 242). Прилагательное же «соборный», на взгляд Хомякова, гораздо точнее «*выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения*» (Хомяков, 1994, 242), и тем самым является истинным содержанием греческого понятия кафоличности.

Среди творений отцов Церкви можно найти нечто созвучное интуициям А. С. Хомякова. К примеру, прп. Максим Исповедник, четко различая понятия «кафолическая» (*καθολικός*) и «вселенская» (*οἰκουμηνικός*), термин *ἐκκλησία καθολική* всегда употреблял в значении, близком понятию «всеобщности»⁵. Реальность Церкви для прп. Максима, так же как и для А. С. Хомякова, предстает прежде всего как единая и соединяющее начало, т. е. как то, в чем многое обретает единство. Подобно тому как Бог, «сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, сочетает и ограничивает все умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою» (Максим Исповедник, 1993, 157; *Mystagogia*, 1.5), так и Церковь «дарует им (верующим. — Л. П.), в соответствии с верой, единую и простую,

⁵ Подр. см.: [Ларше, 2004, 238].

неделимую и нераздельную связь (συέσις), которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, возводя всех к всеобщности (καθολικῆν) и соединяя их в ней» (Максим Исповедник, 1993, 158; *Mystagogia*, 1.50). «Количественный» аспект распространенности Церкви в мире, подчеркиваемый понятием «всемирности» или «вселенскости», для св. Максима сильно уступает по своему значению аспекту ее внутренней подлинности и истинности, основанной на правильном исповедании веры: «Бог всяческих объявил Кафолической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него» (Максим Исповедник, 2007: *Письмо к монаху Анастасию*, 199). И наиболее ярким примером здесь будет, пожалуй, знаменитый ответ прп. Максима на предложение принять Св. Причастие вместе с монофелитами, на сторону которых перешло подавляющее большинство епископов, значительная часть клира и мирян: «Даже если бы вся вселенная причащалась с вами, я один не причащался бы» [Лосский, 1995, 62], где он, по выражению Ж.-К. Ларше, «противопоставлял свою кафоличность предполагаемой вселенскости еретиков» [Ларше, 2004, 240].

Здесь прослеживается преемственность экклезиологии Хомякова, для которого Церковь была соборной с самого начала, до своего распространения среди народов. Однако в пределах его логики сложно себе представить ситуацию прп. Максима, когда характеристикой кафоличности может быть наделено даже не меньшинство, а всего один человек. Безусловно, эта ситуация — «экстремальная», но даже простое предположение ее возможности говорит очень о многом. Утверждение же Алексея Степановича о том, что обладание истиной дается только взаимной любви христиан, вряд ли дает повод для предположения подобной возможности. «Но мудрость, живущая в тебе, — пишет Хомяков, — не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи» (Хомяков, 1994, 8). В самом деле, слишком уж много у Хомякова говорится о согласии и единении всех, о взаимной любви и общности, чтобы хотя бы на миг допустить идентификацию церковной кафоличности с одним ее членом, отстаивающим перед другими правильность исповедания веры: «Было время, когда христианское общество проповедовало не одним словом, но примером своим. Но кого бы убедил частный пример одного миссионера?» (Хомяков, 1994, 250). Но именно с «правым исповеданием веры», с «догматом, который является общим для кафолической Церкви» [Ларше, 2004, 240], соотносимо в богословии прп. Максима Исповедника понятие «связи» (συέσις). То, что дарует членам Церкви «единую и простую, неделимую и нераздельную связь», — и есть содержание веры, которую исповедовали апостолы, отцы и Соборы. Что же касается «связи» в понимании Хомякова, то ею выступает в первую очередь сама «соборность». «Утверждаю смело, — пишет Алексей Степанович, — что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры» (Хомяков, 1994, 242–243).

Таким образом, если для прп. Максима Исповедника, окруженного ересями, приоритет в истолковании кафоличности Церкви в смысле «всеобщности», а не «всемирности» и «вселенскости» означал отстаивание чистоты веры, непререкаемости догматических положений Православной Церкви, то для А. С. Хомякова существенна интуиция ее внутренней связности и соборного единства. Церковь для него является в первую очередь воплощением идеи всеобщего как потенциального «единства всех», помысленного в отдельности от ее актуального исторического бытия. По всей видимости, идея всеобщности для Хомякова важна сама по себе, и важна настолько, что он не готов принять даже малейшего уклонения в сторону: момент «всемирности» или «вселенскости», отсылающий к реальности эмпирического мира во всей его многообразной неустойчивости и изменчивости, явно наносит ущерб метафизической монолитности идеи всеобщего, идеи единства во множестве, кристаллизованной в понятии соборности.

Прямым следствием такого понимания Церкви является подмеченное прот. П. Хондзинским обстоятельство: «на самом деле *соборность* не столько раскрывает смысл *кафоличности*, сколько противопоставляется ему, ибо, в отличие от кафоличности

как *всемирности*, никак не привязана к историческому бытию Церкви» [Хондзинский, 2017, 189]. В самом деле, понятие кафоличности в значении «всемирности» указывает не только и не столько на географическую и этнографическую распространенность как таковую (против чего главным образом и протестовал А. С. Хомяков), но, что гораздо существеннее, — во-первых, на включенность Церкви в мировую историю, на ее жизнь и действие в мире и в отношении к миру, и во-вторых — на универсальность Благой вести, адресованной всему миру, т. е. всем без исключения и каждому в отдельности. В понимании прп. Максима Исповедника нет тенденции к изоляции реальности Церкви от ее жизни в мире, напротив, сохранение чистоты веры подразумевает ее распространение: «[Кафолическая Церковь] собирает в себе все, что есть под небом, и продолжает присоединять тех, кто еще остался вне, к тем, кто уже приобщен, являя Духом от одних пределов земли до других единую душу и единый язык единогласием веры и согласием в ее выражении» (Ларше, 2004, 239; *Epistulae* XVIII, PO 91, 584A). Если для прп. Максима Церковь в своем историческом движении собирает рассеянных по всему миру христиан через приобщение единому для всех и неизменному исповеданию веры, то логика Хомякова выстраивает другую картину: чем «соборнее» и целостнее Церковь, чем более единодушны в своей взаимной любви христиане, тем полнее явлена миру ее святость.

Церковное свойство единства существенно для А. С. Хомякова настолько, что он не обращает внимания на то обстоятельство, что «соборность как единство является, по сути, повторением первого существенного признака Церкви (верую во единую... Церковь) и, таким образом, приводит к смешению понятий» [Хондзинский, 2017, 272]. И более того, понимание кафоличности тем способом, который предлагает Хомяков, неизбежно приводит к удваиванию и чрезмерному усилению аспекта единства Церкви над ее множественностью, поскольку подобная интерпретация кафоличности может спровоцировать прочтение Символа веры, к примеру, в таком довольно тавтологичном духе: «верую во единую в соборном единстве...».

Уточняя содержание своей интуиции церковного единства, Хомяков пишет: «Единство же Церкви, не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» (Хомяков, 1994, 5). Источник этого сравнения более чем известен: это учение апостола Павла о Церкви как Теле Христовом (1 Кор 12:27) или теле во Христе (Рим 12:5), являющееся основой таинства Евхаристии и выступающее одной из центральных тем в патристике. В частности, у прп. Максима Исповедника мы находим: «У всех было, гласит Писание, одно сердце и одна душа (Деян 4:32), — так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной Главы нашей (Ефес 4:15)» (Максим Исповедник, 1993, 158; *Mystagogia*, 1.55). Примечательно, что в то время как св. Максим говорит о Теле Христовом, у Алексея Степановича речь идет преимущественно о «теле живом», и структура Церкви напрямую сопоставляется им со строением живого организма: «Такова Церковь в ее истории. Это история живого и неразрушимого организма» (Хомяков, 1994, 121); «органическое единство Церкви» (Хомяков, 1994, 178), «Церковь, признающая себя единством органическим» (Хомяков, 1994, 88), и т. д. и т. п. Количество подобных суждений и их утвердительная определенность позволяет заключить, что сравнение Хомяковым реальности Церкви со структурой и строением живого тела выходит далеко за пределы простой и ни к чему не обязывающей метафоры. По всей видимости, в его концепции соборности именно тема органического единства, а не мистического Тела Христа, играет ключевую и решающую роль. Как отмечает С. С. Хоружий, «к Церкви, Соборному Единству, Хомяков систематически прилагает выражение „живой организм“, и это — одна из центральных категорий его мысли. Она трактуется ничуть не метафорически. Соборное Единство понимается как живой организм в подлинном и прямом смысле: это есть единство, составляющее автономную и самодовлеющую цельность, которая наделена собственной жизнью, несет в себе источники этой жизни и по-своему изменяет, преобразует все, что входит в ее состав. Всякий член Соборного

Единства, входя в него, обогащается за счет приобщения к его жизни, и в этом обогащении испытывает коренную трансформацию» [Хоружий, 1994, 21].

«Каким же образом... — задается вопросом Хомяков, — могло бы единение христиан дать каждому то, чего не имеет никто в отдельности? Песчинка, действительно, не получит нового бытия от груды, в которую ее забросил случай... Кирпич, уложенный в стене, нисколько не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, назначенного ему наугольником каменщика... Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Телес Христовом, органическое основание которого есть Любовь» (Хомяков, 1994, 87). Мы видим, что соборное единство А. С. Хомяков отличает, с одной стороны, от чисто внешнего соединения груды песчинок, а с другой — от «механического» и жестко закрепленного единства кирпичей, уложенных в стену, в то время как «органическое единение» выступает, по его мысли, своего рода альтернативой для двух других. Такой способ полагания церковного единства имеет сходные черты с традиционным для классической философии, восходящей к античности, способом разрешения метафизического вопроса о соотношении частей и целого, при котором целое, существуя через свои части, не является простой суммой этих частей. Так, например, у Аристотеля мы читаем: «Если части предшествуют целому, а острый угол — часть прямого, и палец — часть живого существа, то можно было бы подумать, что острый угол предшествует прямому и палец предшествует человеку. По-видимому, однако, эти последние первее: ведь обозначение первых дается на основе последних, которые первее и потому, что могут существовать без первых» (Аристотель, 1976, 204; *Metaph.* 1084b, 25–30). Целое для Аристотеля оказывается больше своих частей, наделяя каждую из них собственным значением. Части же такого органического единства, в свою очередь, определяются не иначе, чем через свою принадлежность целому, которое в отношении них является первичным и исходным. Таким образом, через определение отношений между целым и частями мысль производит разметку для установления иерархии единого и множественного, в которой единое имеет очевидный приоритет. Результат этой операции закрепляется в объединяющем понятии организма.

Однако традиционная святоотеческая логика соотношения целого и части применительно к реальности Церкви как Тела Христова несколько иная. Приоритет целого в ней уравнивается способностью каждой части вместить его в себя таким образом, что «каждая частичка этого тела живет всем телом, но и все тело живет в каждой своей частичке» [Пешков, 2017, 65]. Как отмечает В. М. Лурье, «Тело Христово, Церковь, должна, подобно Причастию, оставаться целой в каждой из своих частей» [Лурье, 1994, 159]; и далее: «Тело Христово обладает Божественным свойством делиться нераздельно, так что в каждом члене Церкви, как и в каждой частице Причастия, оно все целиком» [Лурье, 1994, 168]. Интуиция Хомякова не предполагает подобной взаимобратимости между целым и его частями: каждый верующий является частицей, усваиваемой церковным организмом, но при этом нельзя сказать, что весь организм живет в этой частице. Условием возможности подобного положения было бы сохранение за частью некоторого рода самостоятельности, и выполнение этого условия, казалось бы, должно обеспечиваться понятием свободы. Действительно, свобода выступает у Хомякова одной из существенных дефиниций соборности: «Единство Церкви свободно» (Хомяков, 1994, 149), «свободное единство живой веры» (Хомяков, 1994, 56), «единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит... нравственный закон взаимной любви и молитвы» (Хомяков, 1994, 191), «единство ее (Церкви. — Л. П.) есть не иное что, как согласие личных свобод» (Хомяков, 1994, 183) и т. п. Однако сама внутренняя логика его суждений, утверждающая приоритет единства над множественностью, оставляет реальности личной свободы статус чистой декларации. «Для Хомякова человек вместе с грехами соединяется с Церковью, и именно в силу этого соединения он освящается, но освящается не лично, индивидуально, а именно как часть церковного сообщества» [Пешков, 2017, 65]. В этом отношении В. В. Зеньковский вполне справедливо отмечал, что у Хомякова

«свобода принадлежит Церкви как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности» [Зеньковский, 2001, 189].

Между тем интуиция А. С. Хомякова, направляемая «органицистскими» аналогиями, продвигается все дальше: от представления о соборной молитве в образе кровообращения внутри организма («Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие» (Хомяков, 1994, 21)) он приходит к утверждению реальности Церкви как живой и одушевленной личности⁶. От Церкви как Тела Христова Хомяков переходит к Церкви как организму и завершает движение, утверждая Церковь как «личность живую, одушевленную Духом Божиим» (Хомяков, 1994, 121). «Вертикальное» измерение Церкви в обращенности каждого из входящих в нее к Богу сменяется у него «горизонтальным» измерением внутренней связи ее членов: «не численность верных и не видимое их собрание образует Церковь, но сама связь, объединяющая их»⁷ (Хомяков, 1994, 172). И на каком-то не проговоренном до конца пределе эта связь достигает «единодушного» слияния ее частей в совершенное единство самодостаточного⁸ организма-личности: «Заключите человека в его личной отдельности, разорвите связь, соединяющую всех христиан в одну живую индивидуальность (как сделали немецкие протестанты), и вы заодно порвете связь, соединяющую христиан со Св. Писанием!» (Хомяков, 1994, 116).

Надо сказать, что эти и другие слова А. С. Хомякова способны вызвать на первый взгляд неожиданные ассоциации с реальностью, в культурном отношении очень далекой от Православной Церкви, а именно — с реальностью греческого полиса как воплощения идеи единого целого во множестве своих частей. «Первичным по природе, — читаем мы у Аристотеля, — является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части» (Аристотель, 1983, 379; *Polit.* 1253a, 20–25). Для античной мысли классического периода были характерны представления о полисе как о самодовлеющем целом, объединяющем в себе несамодостаточных по природе индивидов, где каждый ощущал себя частью общего «тела» полиса [Буркхардт, 2013, 81] и в отрыве от него не мыслил своего индивидуального существования. Похожую логику мы находим в суждении Хомякова: «Каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает» (Хомяков, 1994, 87). Аналогия можно продолжить и дальше: как для античной души полис являлся зримым воплощением сверхчувственного космического бытия, так и для Хомякова «земная» Церковь выступает чувственным воплощением истины, открытой Писанием: «Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинства; внутреннее же единство есть единство духа» (Хомяков, 1994, 16). И как бытие полиса во множестве своих граждан имеет одно всеобщее основание и исток, из которого все возникает и к которому, в конечном счете, все сводится, так и Церковь в представлении А. С. Хомякова выступает единой и нераздельной сверхличностной реальностью, заключающей в себе множественность своих членов скорее по видимости: «Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба» (Хомяков, 1994, 87). Таким образом, как в случае полиса-организма, так и в отношении органического единства соборной Церкви множественность оказывается производной от единства, а различие становится лишь функцией тождественного.

Вообще говоря, в том способе, которым Хомяков выстраивает свою концепцию, называется определенная мыслительная установка, которую В. М. Лурье обозначил в отношении его творчества как «новый оригенизм»⁹. Ее отправным пунктом послужила

⁶ Подр. см.: (Хомяков, 1994, 121).

⁷ «В старой редакции перевода: „Действительно, Церковь — не в более или менее значительном числе верующих, но в духовной связи их объединяющей“; слова „и не видимым их собранием“ пропущены — очевидно, в расчете на цензуру, которая бы не пропустила отрицание церковности видимой Церкви (хотя здесь отрицается только церковность видимого)» [Лурье, 1994: *Примечания*, 399].

⁸ «В изображении Хомякова, — отмечает прот. Г. В. Флоровский, — самодостаточность Церкви показана с такой покоряющей очевидностью, что историческая действительность ее остается как бы в тени» [Флоровский, 2009, 348].

⁹ Подр. см.: [Лурье, 1994, 164].

непроработанность и противоречивость христологии, одним из полюсов которой выступает представление о Христе как о «нравственном существе»¹⁰, с Которым человек ищет соединиться через веру. Но поскольку и вера трактуется Хомяковым как «начало, по самому существу своему, нравственное» (Хомяков, 1994, 97), то неизбежен вывод, что соединение с Богом происходит не иначе, как в «нравственном начале», из чего, в свою очередь, следует, что «различие между Богом и человеком как бы не качественное, а количественное: в меру проявленности „нравственного начала“, недопроявленность которого в человеке есть мера его греха» [Лурье, 1994, 163]. Таким образом, если следовать Хомякову, «ангелы и люди есть некие степени деградации Божества, а их участие в Церкви — стремление к недостижимому пределу совершенства» [Лурье, 1994, 163].

Оригенистские мотивы в таком рассуждении проявляются достаточно четко, а вместе с ними — лежащее в их основании платоническое по своему происхождению представление об изначальном сверхчувственном единстве, разрешающемся в материальной множественности. Оригенистская «умная природа» (*φύσις λογική*) заменяется у Хомякова на «нравственное начало», что нисколько не меняет существа дела: и одно и другое являются именами «всеобщего», регулирующего процесс спекулятивной обращенности единства в множественность и обратно. Именно эту онтологическую определенность преодолевали отцы Церкви в течение формирования тринитарного догмата, когда излагали христианскую истину, совмещая два несовместимых понятия: «ипостась» и «единосущие». «Понятие „ипостась“ указывало на самостоятельную реальность, отличную от другой „ипостаси“ — тоже самостоятельной реальности. „Единосущие“ было термином, указывающим на единство „сущности“, то есть реальности. При совмещении получалось одновременное единство и различие трех реальностей — нечто невозможное ни для философии Аристотеля, ни даже для философии Платона» [Лурье, 2006, 66].

Действительно, логика, по которой выстраивался догмат о Божественном Троицизме, предполагала определенное равновесие между единством Лиц Троицы и их множественностью, при котором троичность не мыслилась производной от единосущия, но сама по себе полагалась принципиальным и неустрашимым моментом. Подобное равновесие шло вразрез с общепринятым в то время языком метафизики, как, впрочем, и с основными принципами мышления, всегда связанными с генерализацией, сведением множественности к обобщающему единству. Удержание множественности для мысли является в определенном смысле «неестественным положением», в котором трудно обрести устойчивость и которое граничит с парадоксом и антиномией. Именно ввиду этой «природной» склонности ума возвращаться к исходному единству св. Григорий Богослов вместо того, чтобы в традиционно платоническом духе уподоблять Троицу солнцу и его лучам (то есть тотальному единству, проявляющему себя в производных моментах), предлагает образ трех солнц, чей свет есть разделяемое друг с другом, но и присущее каждому излучение любви: «Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света» (Григорий Богослов, 2008, 140). Эта метафора раскрывает существенные свойства православного тринитаризма: бытие оказывается схвачено не как неподвижный синтез единого и многого, но в динамике взаимопроникновения (перихорезиса), выводящей мысль за пределы исходной полярности единства и различия, равно как и диалектики части и целого. В каппадокийском богословии каждая из Ипостасей Троицы представлялась не как часть целого (часть общей сущности), но в качестве целого так, что каждое Лицо — всецело Бог, даже в своем отличии от других Лиц. Различие оказывается не противоположностью единства и не следствием удаления от истока, но само полагается в истоке: Лица Троицы различаются, не разделяясь.

Указанный способ описания реальности не ограничивается исключительно триадологической проблематикой. Прп. Максим Исповедник терминологически разводит понятия различия и разделения (*διαφορά* и *διαίρεσις*) в контексте христологии

¹⁰ Подр. см.: (Хомяков, 1994, 93).

и, не в меньшей степени, «космологии». Так, *διαφορά* (различие) выступает фундаментальной характеристикой тварного мира и носит «позитивный» смысл, поскольку мир в его множественности соответствует Божью замыслу, а *διαίρεσις* (разделение) выступает «негативным» аналогом *διαφορά* (различия). Если «различение» вещей, согласно прп. Максиму, отличает их и определяет, показывая, как они устроены, то «разделение» рассекает их на части так, что вещи отделяются друг от друга. «Максим использует халкидонскую терминологию, говоря, что вещи мира *различаются нераздельно, а их собственные свойства неслиянны друг с другом*» [Петров, 2007, 43]. В определенном смысле «сотворенное» различие мира оказывается отражением «нетварного» различия Ипостасей: как каждое из Лиц Троицы, пребывая в единстве с другими Лицами, не утрачивает собственную единичность, так и каждое сущее мира творится Богом как единственное. Ввиду изначального и неустранимого присутствия инаковости как в нетварном, так и в тварном измерении, для богословия по большому счету не может стоять вопроса о причине множественности, как в случае «чистой метафизики». В пределах христианской логики различие просто *есть*.

Интересно, что рассмотренные характеристики экклезиологического понятия «соборность» способны спровоцировать его сближение с кантовским понятием «вещи-в-себе», как это проводится прот. П. Хондзинским. Речь идет об уклоне в концепции соборности в сторону представления о Церкви как некоей «идеальной сущности», как «Церкви-в-себе», не связанной с ее конкретным эмпирическим существованием. Следствием этой направленности выступает у Хомякова «постоянное подчеркивание противопоставления между „внешним“ и „внутренним“ знанием, между „невидимой“ и „видимой“ Церковью, между „единством божественной благодати“ и видимым „обществом“» [Хондзинский, 2017, 225]. Действительно, разворачивающаяся по логике соотношения ноуменальной реальности с феноменальной, концепция соборного единства оставляет на стороне «феномена» как историческую Церковь с ее обрядами и таинствами, так и видимое сообщество христиан. Приведем несколько примеров: «*Верю же знает христианин и то, что Церковь земная, хоть и невидима, всегда облечена в видимый образ*» (Хомяков, 1994, 12); «*Церковь же видимая не есть видимое общество христиан*» (Хомяков, 1994, 12); «*Верующий хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах, и в молитве, и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан*» (Хомяков, 1994, 12). В своих выводах прот. П. Хондзинский беспощаден: «Церковь Хомякова ничем существенным не привязана к земле, она не есть общество христиан, она не есть Царство Христово, она не есть храм, основанный на камне веры, исповедании Петра. Что же она? — „Единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати“: *Ding an sich*» [Хондзинский, 2017, 224].

Церковь как «разумная природа», «вещь-в-себе», «живой организм», «всеобщность» — в действительности все эти понятия и образы являются «следами» такого способа мышления, при котором оно постоянно вынуждено находиться в пределах логики бинарных оппозиций единого и многого, общего и индивидуального, целого и частного, тождественного и различного. В основе же всех этих парных категорий лежит оппозиция реального и мнимого, в области реального удерживающая единое, общее целое и тождественное, а в зоне мнимого — многое, различное, частное и индивидуальное. Учитывая это обстоятельство, не приходится удивляться тому, что в понимании Хомяковым Церкви как «единства во множестве» приоритет устойчиво сохраняется за моментом единства, а также тому, что его метафора «организма» сводит значение отдельной личности верующего к функционирующему «органу». Эта же метафизическая парадигма подсказывает, что за каждым явлением стоит скрытая сущность, являющаяся истиной этого явления, и в конце концов всеобщее всегда будет «душой» всякого единичного. Таким образом, представляется достаточно очевидным, что линии рецепции А. С. Хомяковым патристического богословия, нашедшие свое выражение в понятии соборности, могут себя обнаружить главным образом в пределах традиции христианского платонизма.

Источники и литература

Источники

1. Аристотель (1976) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
2. Аристотель (1983) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
3. Максим Исповедник (1993) — Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Матрикс, 1993.
4. Максим Исповедник (2007) — Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
5. Григорий Богослов (2008) — *Григорий Богослов, свт.* Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
6. Хомяков (1994) — *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию. М.: Медиум; Вопросы философии, 1994.
7. Epistulae XLV — Epistulae XLV // *Saint Maxime Le Confesseur. Lettres / Texte édité par F. Combefis, PG 91, 364–649. Trad. par E. Ponsoye. Paris, 1998.*
8. *Metaphysica — Aristotle's metaphysics / Ed. by W. D. Ross. In 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.*
9. *Mystagogia — S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti / Ed. by R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931.*
10. *Politica — Aristotelis politica / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.*

Литература

11. Буркхардт (2013) — *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. 2-е изд. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
12. Завитневич (1902) — *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. М., 1902.
13. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
14. Ключпанов (1889) — *Ключпанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1. Кн. 2. М., 1889.
15. Ларше (2004) — *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004.
16. Лосский (1995) — *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1995.
17. Лурье (1994) — *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // *Славянофильство и современность*. СПб.: Наука, 1994.
18. Лурье (2006) — *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006.
19. Лурье: *Примечания* (1994) — *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию. М.: Медиум; Вопросы философии, 1994.
20. Петров (2007) — *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007.
21. Пешков (2017) — *Пешков А. А.* Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX — начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // *Труды Нижегородской духовной семинарии*. Нижний Новгород, 2017. № 15.
22. Флоровский (2009) — *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
23. Хондзинский (2015) — *Хондзинский П., прот.* А. С. Хомяков между блаженным Августином и Кантом // *Филаретовский альманах*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. № 11.
24. Хондзинский (2017) — *Хондзинский П., прот.* Церковь не есть академия: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.

25. Хоружий (1994) — Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

26. Шапошников, Федоров (2006) — Шапошников Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006.

Liubov Petrova. The Concept “Sobornost” of A. S. Khomyakov in the Context of Ideas about the Unity and Plurality in Byzantine Philosophy.

Abstract: The article discusses the concept “sobornost” coined by A. S. Khomyakov in its relation to the patristic ideas about the unity and plurality. Due to the certain controversy around the fact whether A. S. Khomyakov was familiar with the patristic literature or not, the problem of the patristic sources of the concept “sobornost” remains unclear. This article presents the experience of the “indirect” correlation of the concept “sobornost” with Byzantine philosophy through the insight into its concepts of the unity and plurality. Such an approach made it possible to distinguish to a certain extent the concept under consideration from the discursive boundaries defined by the context and to reveal its content in relation to certain patristic grounds. First of all, the concept “sobornost” is viewed in the article as a theological, or rather, an ecclesiological term expressing the church principle of “unity in plurality”. As a result of the study, it was established that the reception baselines of patristic theology by A. S. Khomyakov, which found their expression in the concept “sobornost”, can be discovered mainly within the tradition of Christian Platonism.

Keywords: Khomyakov, sobornost’, Byzantine philosophy, Patristics, ecclesiology, unity, plurality, singularity, theology, Church, triadology, organism, distinction.

Liubov Alekseevna Petrova — Candidate of Philosophical Sciences, Senior researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (par-excellence@yandex.ru)

Sources and References

Sources

1. Aristotel’ (1976) — Aristotel’. *Sochineniya: v 4 t.* [Aristotle. *Works in 4 vols.*]. Moscow: Mysl’, 1976, vol. 1. (Russian translation).

2. Aristotel’ (1983) — Aristotel’. *Sochineniya: v 4 t.* [Aristotle. *Works in 4 vols.*]. Moscow: Mysl’, 1983, vol. 4. (Russian translation).

3. Epistulae XLV — Epistulae XLV. Saint Maxime Le Confesseur. *Lettres*. Texte édité par F. Combefis, PG 91, 364–649. Trad. par E. Ponsoye. Paris, 1998.

4. Grigoriy Bogoslov (2008) — Svyatitel’ Grigoriy Bogoslov. *Izbrannyye tvoreniya* [St. Gregory the Theologian. Selected Works]. Moscow: Izdatel’sтво Sretenskogo monastyr’ya, 2008. (Russian translation).

5. Khomyakov (1994) — Khomyakov A. S. *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2: Raboty po bogosloviyu* [Works in 2 vols. Vol. 2: *Theological works*]. Moscow: Medium; Voprosy filosofii, 1994. (In Russian).

6. Maksim Ispovednik (1993) — *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika. Kniga 1: Bogoslovskie i asketicheskiye traktaty* [Writings of the Rev. Maximus the Confessor. Book 1: *Theological and ascetic treatises*]. Matriks, 1993. (Russian translation).

7. Maksim Ispovednik (2007) — *Prp. Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [Rev. Maximus the Confessor: *Polemics with Origenism and Monoenergism*]. Saint Petersburg: SpbGU Publ., 2007. (Russian translation).

8. *Metaphysica — Aristotle's metaphysics*. Ed. by W. D. Ross. In 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
9. *Mystagogia — S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*. Ed. by R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931.
10. *Politica — Aristotelis politica*. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

References

11. Burckhardt (2013) — Burckhardt J. *Razmyshleniya o vsemirnoy istorii* [*Reflections on World History*]. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013. (Russian translation).
12. Florovskiy (2009) — Florovskiy G. prot. *Puti russkogo bogosloviya* [*Ways of Russian Theology*]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. (In Russian).
13. Khondzinskiy (2015) — Khondzinskiy P., prot. A. S. Khomyakov mezhdu blazhennym Avgustinom i Kantom [A. S. Khomyakov between St. Augustine and Kant]. *Filaretovskiy al'manakh*. Moscow: PSTGU Publ., 2015, no. 11. (In Russian).
14. Khondzinskiy (2017) — Khondzinskiy P., prot. *Tserkov' ne est' akademiya: Russkoye vneakademicheskoye bogosloviye XIX veka* [*The Church is not an academy: Russian extra-academic theology of the twentieth century*]. Moscow: PSTGU Publ., 2017. (In Russian).
15. Khoruzhiy (1994) — Khoruzhiy S. S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [*After the break. Ways of Russian philosophy*]. Saint Petersburg: Aleteyya, 1994. (In Russian).
16. Klyumpanov (1889) — Klyumpanov N. P. *Biografiya Aleksandra Ivanovicha Kosheleva*. T. 1. Kn. 2. [*The biography of Aleksandr Ivanovich Koshelev. Vol. 1. Book 2*]. Moscow, 1889. (In Russian).
17. Larshe (2004) — Larshe J.-K. *Prepodobnyy Maksim Ispovednik — posrednik mezhdu Vostokom i Zapadom* [*The Reverend Maxim the Confessor — mediator between East and West*]. Moscow: Izd. Sretenskogo monastyrya, 2004. (Russian translation).
18. Losskiy (1995) — Losskiy V. N. *Po obrazu i podobiyu* [*In the Image and Likeness*]. Moscow: Svyato-Vladimirskoye Bratstvo Publ., 1995. (Russian translation).
19. Lur'ye (1994) — Lur'ye V. M. Dogmaticheskiye predstavleniya A. S. Khomyakova [Dogmatic views of A. S. Khomyakov]. *Slavyanofil'stvo i sovremennost'*. Saint Petersburg: Nauka, 1994. (In Russian).
20. Lur'ye (2006) — Lur'ye V. M. *Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period* [*The history of Byzantine philosophy. Formative period*]. Saint Petersburg: Axioma, 2006. (In Russian).
21. Lur'ye: *Primechaniya* (1994) — Khomyakov A. S. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 2: Raboty po bogosloviyu [*Works in 2 vols. Vol. 2: Theological works*]. Moscow: Medium; Voprosy filosofii, 1994. (In Russian).
22. Peshkov (2017) — Peshkov A. A. *Ekkleziologiya A. S. Khomyakova v otsenke akademicheskogo bogosloviya XIX — nachala XX vv. (v kontekste svyatootecheskogo naslediya I–III vv.)* [Ecclesiology of A. S. Khomyakov in the evaluation of academic theology of the XIX — early XX centuries (in the context of the patristic heritage of I–III centuries.)]. *Trudy Nizhegorodskoy dukhovnoy seminarii*. Nizhniy Novgorod, 2017, no. 15. (In Russian).
23. Petrov (2007) — Petrov V. V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiyskoy filosofii VII v.* [Maximus the Confessor: ontology and method in the 7th century Byzantine philosophy]. Moscow: IFRAN, 2007. (In Russian).
24. Shaposhnikov, Fedorov (2006) — Shaposhnikov L. E., Fedorov A. A. *Istoriya russkoy religioznoy filosofii* [*History of Russian religious philosophy*]. Moscow: Vysshaya shkola, 2006. (In Russian).
25. Zavitnevich (1902) — Zavitnevich V. Z. *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. Vol. 1. Book 1, 1902. (In Russian).
26. Zen'kovskiy (2001) — Zen'kovskiy V. *Istoriya russkoy filosofii* [*The History of Russian Philosophy*]. Moscow: Akademicheskii Proyekt, Raritet, 2001. (In Russian).