



## ИДЕЯ СОБОРНОСТИ А. С. ХОМЯКОВА: ТРАНСФОРМАЦИЯ СМЫСЛА В РАЗНЫХ КОНТЕКСТАХ

Лада Шиповалова

Санкт-Петербургский государственный  
университет

**Цитирование:** Шиповалова Л.В. Идея соборности А. С. Хомякова: трансформация смысла в разных контекстах // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 53–66. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.4>

**For citation:** Shipovalova, L.V. Ideya sobornosti A. S. Khomyakova: transformatsiya smysla v raznykh kontekstakh [Khomiaikov's idea of Sobornost': transformation of the meaning in different contexts], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 53–66.  
**DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.4>

Идея соборности Хомякова может быть проинтерпретирована по-разному: в контексте русской философии, идей славянофильства в их противостоянии западничеству; в контексте религиозном или даже церковном; в контексте широкого философского или даже культурологического прочтения концепта соборность как идеи, определяющей человеческое взаимодействие вообще. Ведущим для данной статьи оказывается третий контекст. Основная формальная проблема идеи соборности, определяющая мотив данной статьи, – это противоречие между конкретностью религиозного контекста интерпретации идеи и широтой общего философского или культурологического. Тезис статьи состоит в том, что расширение смысла не только возможно, но и необходимо. Основания этому расширению и доказательств его необходимости обнаруживаются на основе анализа текстов Хомякова. В первой и второй частях статьи предлагается истолкование идеи соборности в широком смысле, а также определяются два аспекта ее применимости в современности. В третьей части демонстрируется опасность искажения идеи соборности, связанная с ее редукцией к религиозному пониманию, и отстаивается необходимость расширительной трактовки этого концепта. В этом случае идея соборности Хомякова связывается с концептом возможности, а также с сохранением познавательной позиции рациональности, но не рационализма.

*Ключевые слова:* соборность, коммуникация, унификация и плюрализм, рационализм и рациональность.

The idea of Sobornost' presupposes many different contexts in its interpretation. The first context is of Russian philosophy, which regards the emergence and the development of the ideas of Slavophilism, as opposed to Westernism, in its various interpretations. The second context is religious, ecclesiastical and even confessional. The third context, which I may call "philosophical", allows a broader interpretation of this term. Sobornost' can be viewed as a construct which determines human cultural interaction. This article will mainly focus on the third context. This paper argues that if one only uses the restricted confessional meaning of the concept of Sobornost', they will most likely face theoretical problems in interpretation and practical problems in application of this idea. The objective of this article is to prove not only the possibility, but the necessity of the expansion of meaning. Grounds for this expansion as well as the proof of its necessity will be presented through analysis of Khomiakov's writings. In the first part of the article I will discuss two possible aspects of the current applicability of the idea of Sobornost'. In the second part, I will offer the basis for the interpretation of this idea in the broadest sense of the word. Finally, in the third part, dangers of the distortion of this idea caused by the restriction of its meaning will be demonstrated, and ways of interpretation of its expanded meaning will be shown. I will demonstrate the relation of expanded interpretation with the concept of potentiality and with the maintaining the cognitive position of rationality, but not rationalism.

*Keywords:* Sobornost', communication, unification and pluralism, rationalism and rationality.

*Введение*

Интерес к идее соборности А. С. Хомякова, так же как и ко многим другим философским концептам, предполагает возможность многообразия контекстов интерпретации, и, соответственно, способов применения. Среди них следует выделить как минимум три. Первый – контекст русской философии, возникновения идей славянофильства в их противостоянии западничеству.<sup>1</sup> Среди смыслов западничества, которые критикуются Хомяковым, в данном случае можно отметить верность отвлеченным началам в теории, а также индивидуализм и партикуляризм в качестве оснований практической деятельности. Второй контекст – религиозный или даже церковный, конфессиональный. В этом контексте с очевидностью прочитывается противопоставление понятий соборной и католической церкви, присутствующее в частности в знаменитом письме Хомякова по поводу речи иезуита Гагарина [17]. Именно здесь акцентируется внимание к конкретике догматических различий и определяется собственная конфессиональная принадлежность Хомякова. Третий же контекст допускает широкое философское или даже культурологическое прочтение концепта соборность как идеи, определяющей человеческое взаимодействие вообще. В этом контексте идея соборности может оказываться не только теоретическим конструктом, раскрывающим проблемы исследования межкультурной коммуникации, но и практическим идеалом, способным организовывать взаимодействия, задавая и легитимируя его нормы. Эти три контекста не противостоят, но дополняют друг друга. Однако то, что их можно различить с большей или меньшей строгостью создает любопытные коллизии, как толкования, так и возможного применения идеи соборности.

Несмотря на признание значимости первых двух контекстов и соответствующих исследовательских позиций, ведущим для данной статьи оказывается третий контекст, прежде всего постольку, поскольку внимание к нему представляет собой своего рода провокацию. Следует отметить, что не сложно обнаружить в философской традиции критику такого расширительного понимания соборности. Например, это критическое отношение звучит в идеях С. С. Хоружего при описании им трансформации концепта соборности в русской философии, придания ему гносеологического или социального смысла, а также отчасти забвения первичного исключительно религиозного звучания [19, с. 25–31]. Тезис же данной статьи, напротив, состоит в том, что расширение смысла не только возможно, но и необходимо, причем основания этому расширению и доказательства его необходимости можно обнаружить посредством анализа текстов Хомякова. Более того, мы собираемся обосновать, что необходимость расшире-

---

<sup>1</sup> Этот контекст представлен, например, в: [8, с. 67–70]. О славянофильстве Хомякова, в том числе в связи с обращением к идее соборности, см.: [6]

ния связана с опасностями, возникающими при остановке на однозначности религиозного смысла концепта. В этом и состоит основная формальная проблема идеи соборности, которая определяет мотив данной статьи, – противоречие между конкретностью религиозного контекста интерпретации идеи и широтой общего философского или культурологического.

Третий контекст оказывается основным для данного исследования также из-за большей очевидности его универсальной, но при этом не отвлеченной применимости. Представляется, что именно в контексте применимости идея соборности, понятая в широком смысле, может отвечать своему существу. Как следует понимать применимость? Это термин, присутствующий в контексте герменевтики как своего рода методологии наук о духе. Г. Г. Гадамер, определяя характеристики герменевтического опыта или гуманитарного знания, пишет, что здесь теория не считается завершенной до тех пор, пока не получит осуществления в конкретной деятельности. Религиозная экзегеза получает свое завершение в проповеди, в разделении понимания божественного слова с прихожанами, истолкование закона – в его применении в судебной практике, а философская герменевтика – в конкретном взаимодействии с Другим [5, с. 364–369]. Если допускается рассмотрение идеи соборности в философском (и, тем самым, в гуманитарном) контексте, то экспликация возможного применения и даже само оно должно предвдвять или сопровождать завершение истолкования.

В первой и второй части статьи, на основании анализа текстов Хомякова, будет предложено истолкование идеи соборности в широком смысле слова, а также обозначены два аспекта ее применимости в современности в контексте проблематики межкультурной коммуникации. В третьей части будут продемонстрированы опасности искажения идеи соборности, связанные с сужением ее смысла в религиозном контексте, и, соответственно, продемонстрирована необходимость и возможность расширительной трактовки этого концепта.

*Межкультурная коммуникация –  
между крайностями унификации и плюрализма*

В современном мире, в XX в. очевидны две крайности, определяющие нормы общественной и межкультурной коммуникации. С одной стороны, присутствует *унификация и тоталитаризм*, связанный с властью единого принципа организации общества и культуры, предполагающий террор в отношении тех, кто не согласен с единой нормативностью, доходящий до провозглашения необходимости и действительной практики уничтожения целых народов. Термин «террор» используется здесь в том смысле, в котором его применяет Ж.-Ф. Лиотар, подчеркивая необходимую подозрительность к единству в контексте современной философии и науки [7, с. 151–152]. Эта крайность очевидна для тех, кто в том или ином смысле хранит па-

мать о Второй мировой войне или знает о некоторых особенностях колониальной политики. Важно, что такая крайняя позиция связана с защитой именно единства – выступает ли в этом качестве единство государства, какой-либо идеологии, провозглашаемой высшей, единство любого, в том числе классового интереса, единство научного подхода, реализуемого в рамках конкретной парадигмы и т. п.

С другой стороны, обнаруживается *плюрализм и раздробленность*, признание многообразия культурных, идейных, общественных способов бытия, познавательных практик, которое, однако, часто естественным образом оборачивается невниманием к живущему рядом другому, его культуре и убеждениям. При этом не подвергаемый сомнению релятивизм, признающий сложность, а подчас и невозможность перевода культурных смыслов, может приводить к тому же самому тоталитарному террору по отношению к другому, если взаимодействие с ним (как с чужим) оказывается неизбежно, а противостояние убеждений и культурных различий не снимаемо. Можно привести один показательный пример взаимосвязи между плюрализмом культур и террором, который приводит известный итальянский историк К. Гинзбург. Он цитирует речь Гитлера, провозглашающего неустрашимое различие между творческими способностями различных рас. «Каждая отчетливо сформированная раса имеет свой почерк в книге искусств, поскольку она, в отличие от евреев, не лишена художественных способностей к творчеству. Тот факт, что некоторые люди могут подражать тому, что им формально чуждо, не доказывает, что искусство является международным явлением». Далее Гинзбург делает вывод: «Если каждая цивилизация является однородным явлением, как стилистически, так и в расовом отношении, евреи и иностранцы вообще не могут играть никакой существенной роли в развитии немецкой нации, потому что по рождению они были исключены из нее. Последствия этих идей – от Освенцима до бывшей Югославии, от расовой чистоты до этнической чистки – хорошо известны» [2, р. 45]. Внутренняя *однородность обособленных культур* и, следовательно, принципиальное отсутствие пересечений между ними, может привести к тому, что одна культура, претендующая на звание лучшей и сильнейшей, начнет выступать от имени единства, захватывая право судить всех от этого имени. В этом случае индивидуализм и плюрализм ведут к террору и тоталитаризму.

Таким образом, две крайности, два рода нормативных оснований практических общественных взаимодействий – норма единства и норма многообразия именно в качестве крайностей сближаются в общем понятии власти *одного*. В первом случае, тот, кто выступает от лица уже имеющегося целого (мира, государства, ценности, классового интереса и т. п.), оставляет без права голоса несогласных, без внимания интересы конкретных людей [10]. Во втором случае обнаруживается скорее партикулярный, «провинциальный» способ мышления, допускается возможность выбирать из различных несовмес-

тимых и не сравнимых друг с другом многообразных интересов или образов жизни один более или даже единственным образом достойный признания. Можно обнаружить связь между таким положением дел и тем, что Хомяков в своих текстах называет протестантизмом. Именно за провинциальный подход к символам веры, за возможность поставить личное, областное мнение на место единства веры критикует Хомяков Романскую церковь, впервые допустившую возможность обособления<sup>1</sup>.

В этих двух случаях унификации и плюрализма власть *одного* дополняется неприятием иного (личности, культуры, системы ценностей, понимания мира). Представляется, что те правила общественных отношений, которые должны быть признаны в качестве действительных, определяют условия движения от указанных крайностей к Аристотелевой добродетельной середине. Практика выработки правил реальной коммуникации, связанной с допущением иного, но не с абсолютизацией многообразия – первый контекст возможной применимости идеи соборности<sup>2</sup>.

Важную роль на пути выработки таких правил реальных взаимодействий играет теоретическое внимание к взаимодействию культурных традиций. При этом можно выделять два аспекта таких взаимодействий: первый аспект описывается посредством термина *влияние*: воздействия, оказываемого одной культурой на другую, когда ценности и специфические характеристики первой претендуют на то, чтобы быть признанными и принятыми второй. Если этот аспект воздействия абсолютизируется и становится властным, то возникает иерархия субъекта и объекта воздействия. Само взаимодействия при этом рассматривается с позиции либо активного субъекта влияния, убежденного в оправданности собственной власти, либо с позиции пассивного объекта, подверженного влиянию, погрязшего в пучинах ressentiment. Второй аспект раскрывается посредством понятия *рецепции* и предполагает не только и не столько пассивное подчинение, подражательность, сколько активное восприятие и переработку идей, органичное соединение их с «самобытной жизнью народа», как об этом пишет Хомяков [14]. Как связаны две возможных концептуальных рамки интерпретации культурного взаимодействия с описанными выше типами практик культурной коммуникации? Термин влияния объясняет воздействие, производимое одной из культур с властными претензиями выступать от имени единства на подчиняющуюся другую, собственное значение которой вытесняется и признается несущественным. Термин рецепция скорее отсылает к преодолению

---

<sup>1</sup> Романизм вызывает у Хомякова даже большую неприязнь, чем непосредственно протестантизм, поскольку первый сознательно провозглашает «отдельность» и допускает добровольную ложь, которая хуже невольного заблуждения идущих следом [12, с. 166].

<sup>2</sup> Об условиях таких практик см.: [20].

крайностей, описывает ситуацию равноправия культур, сообществ, своеобразных, но заинтересованных друг в друге, вступающих во взаимодействие. Изучение рецепции русской мысли за рубежом, так и исследование особенностей рецепции западной мысли в России представляет собой актуальное направление теоретических исследований [3, 9]. Результаты этих исследований могут не ограничиваться абстрактным теоретическим контекстом, но осознаться в качестве основания практических действий, например как условие диалога в неформальной исследовательской коммуникации.

Мы утверждаем, что идея соборности Хомякова может иметь значение и применение в двух взаимосвязанных контекстах. Во-первых, в теоретическом контексте, при определении концептуального аппарата исследований взаимодействия культурных традиций и, во-вторых, в практическом контексте, в процессах формирования норм реальных практик культурной коммуникации.

#### *Идея соборности – возможности расширения смысла*

Следует поставить вопрос, благодаря какому содержанию идея соборности может быть применимой в указанных смыслах – благодаря чему следование ей позволяет обращать внимание на конструктивную рецепцию, а также находить путь от крайностей универсализма и партикуляризма к добродетельной середине. В упомянутом выше Письме Хомяков подчеркивает различие слов «католический» и его русского перевода «соборный», предложенного Святыми Кириллом и Мефодием в IX в. Хомяков критикует понимание второго слова в качестве «всемирности», истолкование его в географическом смысле, в смысле численного превосходства и силового преимущества [17, с. 277–279]. Что значимого содержит эта критика? Представляется, что в случае такого искажающего толкования понятие единства, предполагающее *объединение всех*, может быть с легкостью подменено понятием *одного*, поскольку критерий этого объединения оказывается содержательно однозначно определенным, т. е. ограниченным (в пространственном, этнографическом, количественном или любом ином смысле). Именно эта однозначность может делать его слишком узким для *универсального применения*. Идея соборности, по мнению, Хомякова должна избегать такого сужения.

Эта критика позволяет Хомякову высветить смысл соборности как «единства во множестве» или «свободного единодушия», который может выступать регулятивным идеалом общественных практик. Вопрос о соборности – это не вопрос о числе, определенном качестве или географической универсальности, но о чем-то «несравненно высшем». «Собор», – как говорит Хомяков, – выражает идею соборования, не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения» [17, с. 279]. Включение в это определение *концепта потенциальности* следует подчеркнуть. Хомяков говорит

об объединении без какого-либо принуждения извне, без лидера любого рода, действующего сверху или снизу, о собрании единомышленников, которое реально всегда, даже если оно не происходит в определенном месте и в определенное время, но также и о том, что существует даже вне действительного воплощения, в качестве «всегда существующей возможности». Речь может идти также и о том, что любое уже существующее, действительное конкретное собрание или сообщество не является полным и достаточным представителем идеи соборности, единства церкви. Окончательное собрание единства остается лишь ожидаемым событием, и в человеческой жизни лишь потенциальным.

Хомяков говорит о *возможной* церкви также в тексте «О старом и новом» [16, с. 49]. В тексте «Церковь одна» Хомяков различает церковь земную и церковь невидимую. В этом контексте в отношении единства церкви неоднократно звучит словосочетание «не есть еще». Введение модальности «возможного» в речь о единстве, задает отношение к единству как к искомому, желаемому, к тому, что должно быть предметом заботы. Следует подчеркнуть, что потенциальное не означает нереального, но отсылает к тому, что еще (или всегда) не актуально, не действительно.<sup>1</sup> В этом различии присутствует приглашение еще не согласных и не знающих к объединению, а также работа над ним. Именно это звучит в следующем пассаже из текста «Церковь одна». «Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает в только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам [1 Кор. 5: 12–13]) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себе по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и усыновлению Божьему во Христе: но над не слышавшими ее призывы не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: “Не судить чуждому рабу” [Рим. 14:4]» [18, с. 39–40].

Эта модальность делает идею соборности *открытой*, и, тем самым, событийной – задающей действие, а не характеризующей актуальное состояние; она определяет искомое, но не уже существующее единство как связь не конкретно конфессиональную, но всеобщую и содержательно неопределенную, направленной к будущему (или к вечности) в своей *неопределенности*. Это расширение чисто конфессионального контекста может быть подтверждено заявлением П.А.

<sup>1</sup> Это важное различие было введено Аристотелем и подчеркнуто в его прочтении Ф. Brentano [4, с. 55–92].

Флоренского о том, что временами Хомяков выносит суждения о церкви, которые должны казаться православному христианину весьма подозрительными. Флоренский пишет: «Не ложное постановление западных Соборов само по себе, как таковое, возмущает Хомякова, а нарушение единства. И вина католиков как будто выходит не в том, что они исповедывают ложный догмат, а в том, что они – не вместе с Востоком. Тут преувеличивается значение человеческого согласия или несогласия и умалывается достоинство и ценность Истины... Итак, вина Рима – в похищении права, ему не принадлежащего, но принадлежащего всей Церкви в целом» [11, с. 159]. Отступая от решения чисто богословских вопросов, Хомяков судит католическую церковь как узурпирующую право выступать от имени единства, т. е. за формирование власти *одного*.

Вне действия так понятой идеи соборности, задающей единство как потенциальное, неограниченное и неопределенное, существует содержательно определенная актуальная связь культур, которая обращается диктатом одной традиции в отношении иной. В контексте такой однозначно определенной связи одна культура репрезентирует колониализм знания, а вторая вынуждена быть только подражательной и «раболепно почтительной». В этом случае оказывается заметным только влияние, но не рецепция, коль скоро само иное становится невидимым. Об это Хомяков пишет в текстах «Мнение русских об иностранцах» и «Мнение иностранцев о России» [14, 15], подчеркивая значение самобытности, собственных творческих начал и знания основанного на жизни как противостоящих власти *одного*.

Таким образом, возможность расширения смысла идеи соборности за рамки контекста определения видимой, любой исторически конкретной церкви обусловлена тем, что в ее интерпретацию Хомяков намеренно включает характеристики потенциальности и предлагает понимать единство как неопределенное. Благодаря такой интерпретации можно понять выражение «единство во множественности» как совокупность, ожидаемую в вечности, а человеческую жизнь как время участия в заботе об этом единстве. Идея соборности в таком расширительном смысле может служить нормой культурной взаимосвязи и одновременно методологическим инструментом для изучения культурного взаимодействия.

*Идея соборности: опасности сужения смысла*

Здесь следует высказать тревожные сомнения, имеющие отношение к указанным конструктивным функциям идеи соборности у Хомякова, а также указать на возможность и даже на естественность ее искажения. При прочтении некоторых текстов Хомякова, в частности уже упомянутых «Мнений», может возникнуть впечатление, что его борьба против «подражательности» за «самобытность», а также против «рабского почтения» за развитие «собственных творческих начал» имеет своей целью и смыслом не культурное взаимодействие



или возможность рецепции другой культуры, но исключительно противопоставление собственного и иного. Это впечатление приводит к выводу, что Хомяков отчасти уклоняется в тот партикуляризм и «протестантизм», который сам же осуждает. Порой в пылу критики мыслитель забывает слова о том, что церковь земная судит только саму себя, а суд относительно иноверия откладывает до великого судного дня. Тогда защита собственного права на своеобразие и активность сменяется непризнанием соответствующих прав другого. Тогда Хомяков говорит от имени *актуального* православия, но не в защиту *возможного* единства церкви.

Можно предположить, что причина такой трансформации относится к вышеупомянутому разделению церкви на церковь возможную и действительную и, соответственно, связана с изменением позиции Хомякова, судящего о разных «предметах» и в разных контекстах. Р. Берд во введении к сборнику работ «О духовном единстве», также пишет о значении указанного различия: «Концепция церкви Хомякова включает сложную диалектику между ее трансцендентным и имманентным аспектами. Трансцендентно церковь не затронута человеческими конфликтами и раздорами; историческая церковь, однако, не в полной мере проявляет это трансцендентное единство... Хомяков утверждает, что сообщество верующих, пока оно остается истинно соборным, по сути, идентично трансцендентной церкви... Подчеркивание же имманентного аспекта церкви может придать выражениям Хомякова видимость национальной и культурной эксклюзивности» [1, с. 15–16].

Указанное сомнение получает подтверждение при прочтении текста Хоружего, который не только описывает основные существенные характеристики идеи соборности у Хомякова (свобода, органичность, согласие, благодать и любовь), но отмечает и трансформацию ее смысла, превращающую «более-менее удачный переводческий термин в инструмент идеологии» [19, с. 20–22]. Этому идеологическому превращению концепта Хоружий приводит примеры из текстов самого Хомякова, цитируя его высказывания из работы «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа»: «Западное христианство перестало быть христианством»; «В Романизме... ни одного слова, ни одного действия, на котором бы лежала печать жизни духовной»; «Оба протестантства (Римское и Германское)... носят уже смерть в себе самих; неверию остается только убрать трупы и подмести арену. И это все праведная казнь за преступление, содеянное Западом» [19, с. 24]. Примечательно, что в разных работах Хомякова можно дополнительно найти выражения, которые вряд ли отвечают идеалу беспристрастности и незаинтересованности в суждении об иных вероисповеданиях. Он пишет: «Единство внешнее, отвергающее свободу и потому недейственное – таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства и потому также недействительная –

такова Реформа» [12, с. 217]. «Запад отринул основное учение о любви, на котором зиждется вся жизнь Церкви» [12, с. 225]. «Я утверждаю, что в западных исповеданиях у всякого на дне души в основе каждой души лежит глубокая неприязнь к восточной Церкви» [13, с.113]. «Почему Запад потерял это божественное предание? Причина ясна. Германское протестантство не могло его воссоздать, потому что ничего и никогда не могло и не может создать, потому что способно только отрицать и разрушать, потому что все-то оно есть не более как критика в мышлении и одиночество в духовной жизни» [13, с. 131]. «Человек оказался отброшенным в тесные границы своего отдельноличного существования и отлученным от своих братьев. Скажу более: он оказался отлученным от самого Бога» [13, с. 131]. Эти и многие другие случаи заставляют думать, что Хомяков забыл свои собственные слова о возможной церкви, об универсальном собрании, озвучил приговор протестантам и поставил плюрализм вне единства.

Стоит не просто отвергнуть или не принять во внимание мнение Хоружего, подкрепленное, впрочем, выражениями из текста самого Хомякова, но понять каковы причины такого превращения. Хоружий пишет: «Инославие для Хомякова – внешний предмет, и в суждениях о нем его мысль заведомо утрачивает тот характер “свидетельства очевидца”, что составляет главную ее ценность» [19, с. 24]. Запомним этот тезис о «свидетельстве очевидца» и поставим вопрос о том, что для самого Хомякова оказывается основанием его собственного партикуляризма, позиции отрицания иного, подобного партикуляризму западной веры, нарушающей принцип единства в пользу власти собственного одного. Ответ на этот вопрос прояснит условие трансформации (сужения) смысла идеи Соборности.

Хомяков связывает партикуляризм с рационализмом. Но в чем состоит рационализм и что ему противостоит? Ему не противостоит непосредственная иррациональность веры, жизни и любви, но по выражению Хомякова ему противостоит рациональность, предполагающая синтетическое единство знания и предания, закона и жизни, разума и веры. Рационализм предполагает абстракцию разума, знания и закона от жизни, предания и веры. То есть Хомяков, выступая с позиции рациональности против рационализма, допускает необходимое опосредование жизни и обычая законом и знанием, о чем идет речь, в частности в тексте «О старом и новом», где закон понимается как путь к преодолению несправедливых обычаев. Закон и суждения разума производны от понимания жизни народа и условием понимания этой важной производности является для Хомякова собственное участие [16, с. 46–47]. Видение этой связи обеспечивается уже упомянутым «свидетельством очевидца». Относительно российской действительности Хомяков выступает очевидцем и свидетельствует как о позитивном, так и о негативном в обычае. То есть рациональность, в отличие от рационализма, предполагает возведение взгляда от жизни

к нормам и показывает как противоречивость самой жизни, так и обусловленность нормы этой противоречивостью.

Представляется, что эта рациональность отказывает Хомякову, когда он высказывает суждения об инославии, судит другого, делая это извне жизненной реальности людей западных вероисповеданий. Здесь он не восходит от жизни к знанию и закону, следуя путем естественного возникновения знания и закона, но, напротив, нисходит от закона – догматов, противостоящих догматам православия, к однозначному толкованию западной жизни. То есть Хомяков оказывается верным идее рациональности относительно жизни и законов русского народа, но впадает в рационализм относительно жизни и законов Западного мира. «Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою... Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь» [16, с. 48]. Здесь Хомякову не хватает философской отстраненности, и его свидетельство очевидно, обладая силой рефлексивного суждения изнутри, обращившись слабостью в осуждении внешнего. Представляется, что именно конкретный конфессиональный контекст, в котором подчеркивается различие догматов, и, именно на основании их различия делается вывод о различных и противостоящих друг другу образах жизни и традициях в целом, оказывается некоторым препятствием для возможности мыслить себя на месте другого. Именно в этом контексте рациональность Хомякова обращившись рационализмом, а идея Соборности становится инструментом идеологии.

### *Заключение*

Идея соборности превращается в инструмент идеологии, когда она определяется из контекста конкретного исторического (конфессионального) различия законов, когда другая традиция видится властно влияющей, не дающей возможности проявиться собственной творческой самостоятельности, и, следовательно, рецептивности. В этом контексте единство, включенное в идею соборности, имеет следствием подчинение власти одного. Из широкого философского контекста понимания неоднозначной, неомогенной народной жизни в ее противоречивости можно видеть как условия обособления, так и условия связности различных народов и культур. Достоинство работ Хомякова и его толкования идеи соборности состоит не в последнюю очередь в том, что они, демонстрируя опасности искажающей конкретизации идеи соборности, дают урок того, каков должен быть ее истинный смысл, предполагающий неопределенную идею единства, но не власть одного. А также того, что единство должно быть понято

как предмет работы или заботы, осуществляемой в конкретных практиках взаимодействия людей различных убеждений и верований. Идея соборности выступает в качестве регулятивной основы для культурного взаимодействия, если выполняются два условия. Во-первых, понимание единства с позиции исторически конкретного действительного положения дел должно быть дополнено потенциальной модальностью интерпретации этого единства. Модус возможности при этом означает неопределенность, а также всегда присутствующую открытость расширению. Во-вторых, рационализм должен быть заменен рациональностью, суждения которой основаны на жизненной реальности с ее противоречиями, а не на любых догматах в их абстрактном противопоставлении. В конечном итоге, использование идеи соборности только в конфессиональном смысле должно оставлять открытой возможность ее применения и в более широком контексте: как опыта живого диалога, основанного на возможности совместного собирания различных культур и людей разных верований и убеждений.

### *Литература*

1. *Bird R.* General introduction // *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader* / Eds. B. Jakim & R. Bird. New York: Lindisfarne Books, 1998. P. 7–28.
2. *Ginsburg C.* Style as Inclusion, Style as Exclusion // *Picturing Science, Producing Art* / Eds. C. A. Jones, P. Galison. New York, London: Routledge, 1998.
3. *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development* / Eds. T. Obolovitch, T. Noma, J. Bremer. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, 2013.
4. *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. СПб.: ВРФШ, 2012.
5. *Гадамер Г.Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1998.
6. *Куприянов В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) // *Соловьевские исследования*. 2018. Вып. 2(58). С. 21–33.
7. *Лиотар Ж.Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
8. *Малинов А.В.* Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015.
9. *Назарова О.* Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии // *Соловьевские исследования*. 2015. Вып. 4(48). С. 148–157.
10. *Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013.
11. *Флоренский П.* Около Хомякова // *Символ*. 1986. № 16. С. 141–226.
12. *Хомяков А.С.* Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры // *Хомяков А.С. Сочинения богословские*. СПб.: Наука, 1995. С. 163–228.
13. *Хомяков А.С.* Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского

- архиепископа // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 107–162.
14. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 82–102.
  15. Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 103–134.
  16. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 41–55.
  17. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 273–280.
  18. Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 39–56.
  19. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
  20. Шиповалова Л.В. Практики поиска согласия: между террором и распрей // Политика и общество. 2015. № 11. С. 1495–1503.

### **Shipovalova, Lada V. *Khomiakov's idea of Sobornost': transformation of the meaning in different contexts***

#### *References*

1. Bird, R. (1998), General introduction, in Jakim, B., and Bird, R. (eds.), *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, Lindisfarne Books, New York, USA, pp. 7–28.
2. Ginsburg, C. (1998), Style as Inclusion, Style as Exclusion, in Jones, C.A., and Galison, P. (eds.), *Picturing Science, Producing Art*, Routledge, New York, London, USA, UK.
3. Obolevitch, T., Homa, T., and Bremer, J. (eds.) (2013), *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, Akaimia Ignatianum w Krakowie, Kraków, Poland.
4. Brentano, F. (2012), *O mnogoznachnosti sushchego po Aristotelju* [On the polysemy of things according to Aristotle], Saint Petersburg School of Religion and Philosophy, St. Petersburg, Russia.
5. Gadamer, H.-G. (1998), *Istina i metod* [Truth and method], Progress, Moscow, Russia.
6. Kupriyanov, V.A. (2018), Rossiya i Yevropa v rannem i pozdnem slavyanofil'stve (A. S. Khomyakov i V. I. Lamanskiy) [Russia and Europe in the early and late Slavophile philosophy (A. S. Khomyakov and V. I. Lamansky)], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 2(58), Russia, pp. 21–33.
7. Lyotard, J.-F. (1998), *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern condition], Institute of Experimental Sociology, Moscow, Aletheia, St. Petersburg, Russia.
8. Malinov, A.V. (2015), *Filosofiya i metodologiya istorii v Rossii* [Philosophy and methodology of history in Russia], Intersotsis, St. Petersburg, Russia.
9. Nazarova, O. (2015), Retseptsiya russkoy religioznoy filosofii v sovremennoy zapadnoevropeyskoy khristianskoy filosofii [Reception of Russian religious philosophy in modern Western European Christian philosophy], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 4(48), Russia, pp. 148–157.

10. Rancière, J. (2013), *Nesoglasie: Politika i filosofiya* [Disagreement: Politics and philosophy], Machina, St. Petersburg, Russia.
11. Florensky, P. (1986), Okolo Homyakova [Close to Khomyakov], in *Simvol* [Symbol], no. 16, USSR, pp. 141–226.
12. Khomyakov, A.S. (1995), Eshche neskol'ko slov Pravoslavnogo Khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh po povodu raznykh sochineniy Latinskikh i Protestant-skikh [Some more remarks by an Orthodox Christian concerning the Western religions, on the occasion of several Latin and Protestant publications treating the religious dogmas], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 163–228.
13. Khomyakov, A.S. (1995), Eshhe neskol'ko slov Pravoslavnogo Khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu odnogo okruzhnogo poslaniya Parizhskogo arkhiepiskopa [Some more remarks by an Orthodox Christian concerning the Western religions. On the occasion of a district epistle by the Archbishop of Paris], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 107–162.
14. Khomyakov, A.S. (1988), Mnenie inostrantsev o Rossii [The opinion of foreigners about Russia], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [On the old and new. Articles and Essays], Sovremennik, Moscow, USSR, pp. 82–102.
15. Khomyakov, A.S. (1988), Mnenie russkikh ob inostrantsakh [The opinion of Russians about foreigners], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [On the old and new. Articles and essays], Sovremennik, Moscow, USSR, pp. 103–134.
16. Khomyakov, A.S. (1988), O starom i novom [On the old and new], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [On the old and new. Articles and essays], Sovremennik, Moscow, USSR, pp. 41–55.
17. Khomyakov, A.S. (1995), Pis'mo k redaktoru “L'Union Chretienne” o znachenii slov “Kafolicheskiy” i “Sobornyy” po povodu rechi iezuита ottsa Gagarina [Letter to the editor of ‘L'Union Chrétienne’, on the occasion of the speech by Father Gagarin, Jesuit], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 273–280.
18. Khomyakov, A.S. (1995), Tserkov' odna [The church is one], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 39–56.
19. Khoruzhy, S.S. (1994), *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
20. Shipovalova, L.V. (2015), Praktiki poiska soglasiya: mezhdru terrorom i rasprey [Ways of search for a consensus: between terror and discord], in *Politika i obshchestvo* [Politics and society], no. 11, Russia, pp. 1495–1503.