

**ИДЕЯ СОБОРНОСТИ:
ЕЕ ПРАВОСЛАВНО-СЛАВЯНОФИЛЬСКИЕ ИСТОКИ
И ЕЕ ПЕРСПЕКТИВЫ В СОВРЕМЕННОМ ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ¹**

«Душа Православия есть соборность».

О. Сергей Булгаков

1. Естественно и понятно, что в славянских землях в пору испытаний и перемен, когда надо удостовериться заново в собственных духовных и культурных истоках, определить новые ориентации и стратегии в меняющемся мире, сознание обращается к идее соборности. Хотя эта идея не является особенно древней, сегодня она воспринимается как исконная часть фонда исторической памяти и концептуального фонда православного и славянского сознания. Русские славянофилы, которые развили эту идею и передали ее в славянский мир, связали ее с целым кругом тесно соединенных мотивов: соборность вобрала в себя экклезиологические содержания, свойства бытия Церкви, но также интуиции об идеальном общественном устройстве, кроющемся в органической стихии народного существования, и образ некоего светлого прошлого, полного социальной гармонии, и еще многое... Весь этот тесный круг, несущий имя соборности, явно отвечал глубинным устоям православно-славянского склада сознания, его духовным запросам, и он приобрел притягательную силу для этого сознания, приобрел обаяние и даже некую власть над ним. Как сказал о.Георгий Флоровский, этому сознанию присуща «жажда соборности», и эта жажда жива, не иссякла и в наши дни. С соборностью по-прежнему связываются немалые положительные ценности и ожидания, и потому тема нашего собрания весьма оправдана и своевременна. Нам, здесь собравшимся, надлежит подумать о том, как может быть удовлетворена эта жажда соборности в современной ситуации православно-славянского мира.

Эта задача не столь легка. Лишь в богословских своих аспектах идея соборности имеет сегодня прочные основания, заложенные в середине минувшего века трудами богословов русской диаспоры – о. Сергия Булгакова², Вл.Н.Лосского, о. Г.Флоровского и о. А.Шмемана (впрочем, даже и тут многие существенные пункты остаются дискуссионными). Что же касается социально-философских аспектов, связующих соборность с жизнью общества и наиболее актуальных в современной ситуации, то все существующие разработки их либо крайне поверхностны, либо глубоко архаичны. В постсоветской России возродившийся интерес к наследию русской религиозной философии, интенсивный поиск новых идейных оснований российского бытия породили огромный поток выступлений и текстов, муссировавших тему соборности; но то были лишь спекуляции на эссеистическом и публицистическом уровне, где не развивалось никакой научной трактовки соборности и само это понятие не получало отчетливого определения. Желая найти хоть насколько-то основательное рассмотрение соборности как социально-философской концепции, мы должны вернуться в историю, к трудам философов Серебряного Века. Однако они создавались уже около столетия назад, меж тем

¹ Доклад на Международном Научном Собрании «Соборность и демократия». Требинье (Босния и Герцеговина), 13-16 июня 2012 г.

² Заметим, что трактовка темы соборности у Булгакова, данная в «Очерках учения о Церкви» (1925-1929) и «Православии» (1932), не является частью его софиологии, ибо не использует ее специфических понятий и положений.

как с тех пор на всех уровнях социальной реальности произошли радикальные изменения, и не менее радикально изменился дискурс социальной философии, ее понятия и методы.

В подобной ситуации, наше обращение к проблеме соборности должно мыслиться как большая творческая программа. Прежде всего, необходимо заново обозреть и подытожить все истинно надежное, что было внесено в концепцию соборности нашими предшественниками. Фонд, собранный таким путем, позволит нам оценить, каков реальный потенциал идеи соборности в современной философии, в религиозной и социальной, государственной и культурной проблематике. И он должен стать исходной основой для обновленного дискурса соборности, позволяющего распознать пагубные тенденции в нашей жизни и определить наши ориентации и стратегии в мире III тысячелетия.

В этой базе надежных данных о соборности следует выделить несколько различных частей. Соборность как богословский принцип – предмет обширного раздела современного православного богословия или точнее, экклезиологии, учения о Церкви. Здесь она имеет ясную дефиницию и детальную разработку; можно по праву говорить о существовании достаточно полного богословского или экклезиологического учения о соборности. Именно это богословское понимание соборности развивалось автором идеи соборности, Хомяковым; но в дальнейшей своей истории понятие соборности начало использоваться также и в ряде других сфер, где оно приобретало в той или иной мере другие значения. Сейчас я упомяну лишь две наиболее существенные из этих сфер. Во-первых, русская философия и религиозная мысль имеют тенденцию приписывать качество соборности, соборную природу познающему сознанию, так что соборность выступает как гносеологический, или когнитивный принцип, выражаемый Хомяковым так: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью»³. Этой когнитивной сфере соборности, которую еще в своей молодости замечательно описал князь Сергей Трубецкой, на нашей встрече будет посвящен доклад А.П.Козырева, и я не вхожу в ее обсуждение. Другая же небогословская сфера – это социальная философия, где соборность выступает как принцип общественного устройства. Для нашей встречи, предполагающей сопоставление соборности и демократии, данное понимание соборности оказывается в центре внимания, и «база данных» для современного дискурса соборности, несомненно, должна включить основные результаты его развития.

2. Богословская (экклезиологическая) трактовка соборности занимает особое место во всей разветвленной проблематике соборности. Помимо богословской дефиниции, данной Хомяковым, соборность не имеет никаких других независимых дефиниций, и в любой из других своих сфер, она возникает не как новое самостоятельное понятие, но только как трансляция или проекция исходного богословского понятия. Поэтому, даже намереваясь рассматривать соборность в социальной сфере, мы должны сперва сжато сформулировать основоположения ее богословской трактовки⁴.

Учение о соборности рождается и получает прочные основания в богословских сочинениях Хомякова. Однако славянофилы не были академическими философами и теологами, и это учение представлено весьма не систематично. Достаточно сказать, что у Хомякова вовсе нет самого термина «соборность», а прилагательное от него, «соборный»

³ А.С.Хомяков. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В.Киреевского // Он же. Полн. собр. соч., изд.3. М., 1900. Т.1. С.283.

⁴ Детальное рассмотрение богословия соборности дано в наших работах: С.С.Хоружий. Богословие соборности и богословие личности: Симфония двух путей православного богословия // А.С.Хомяков: Poet, Philosopher, Theologian. Holy Trinity Seminary Press. Jordanville, 2004. P.38-65; С.С.Хоружий. Алексей Хомяков и его дело // Он же. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С.61-204.

появляется впервые только в заметке, написанной им незадолго до кончины. Но эта малая полемическая заметка⁵ разом задает единую перспективу, в которой весь комплекс идей и рассуждений в его богословских трудах складывается в цельное учение, которое нельзя и назвать иначе как учение о соборности. В самом деле, лейтмотив этих трудов – описание особого способа бытия, присущего Церкви; заметка же указывает, что суть данного способа передает Третий атрибут Церкви в Символе Веры. По-русски этот атрибут выражен термином «соборная Церковь», и таким образом, **способ бытия Церкви есть соборность**. Поскольку же Первый атрибут Церкви, согласно Символу, есть единство, то этот способ есть также некий особый род единства, связующий всех членов Церкви, *соборное единство*.

У Хомякова – изобилие формул, характеризующих соборное единство с разных его сторон, главным образом, – по отличию от двух других видов единства, которые он приписывает Католицизму и Протестантству. Хотя столь полное выведение этих исповеданий за границы Церкви не отвечает позиции Православия, но чисто методологически противопоставления Хомякова полезны, из них наглядно выступает определяющее, конститутивное свойство соборного единства: оно есть *тождество единства и свободы*, в котором преодолеваются тенденции и к нормативно-принудительному единству без свободы, и к рассыпающейся, хаотической свободе без единства. Другая линия противопоставлений отделяет соборное единство от обычных коллективов, соединяемых общностью материальных целей и интересов (Хомяков называет их ассоциациями или дружинами). Продвигаясь глубже, философ вырабатывает ряд собирательных, сводных формул, вбирающих в себя все главные черты соборности. Возможно, самая полная, насыщенная из них такова: соборное единство есть «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»⁶. Некогда я проделал подробный анализ этой формулы⁷, показывающий, что она действительно дает своего рода резюме хомяковского богословия соборности.

Прежде всего, здесь заключено тождество единства и свободы. Затем к нему добавляется принцип живого организма: соборное единство наделено собственной жизнью, несет в себе источники этой жизни, и в нем действуют внутренние силы, изменяющие все, что входит в его состав. При этом, «живой организм» Церкви у Хомякова – это не натуралистическое, а духовное понятие, он ясно отделяется от биологического организма, и эквивалентными терминами для него служат «духовный организм» и «живая личность». Важное понятие личности появляется с необходимостью: опыт бытия в Церкви показывает, что Церковь в своей жизни свидетельствует о себе особым всеобщим согласием своих членов – согласием не во взглядах, не в целях, а в общей принадлежности к собранию, имеющему премирную природу; такое согласие есть специфическая способность личного бытия, и сама эта природа является также личностной, ипостасной. Наконец, последние элементы в дефиниции Хомякова, благодать и любовь, суть, безусловно, первые по значению, в них – «начало» соборности. Мы видим, что внутренняя сила, действующая в соборном единстве, – любовь, притом, представляющая собой не психологический или моральный, а Божественный и благодатный принцип; в ней и чрез нее в Церкви действует сама благодать, Божественная энергия. Хомяков показывает, что благодать связана с каждым из основных свойств соборного единства, для каждого она является его условием, предпосылкой – и для тождества свободы и единства, и для живой органичности Церкви, и для ее личной

⁵ А.С.Хомяков. Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный», По поводу речи иезуита отца Гагарина // Он же. Полн. собр. соч. Т. II, изданный под ред. Ю.Самарина. Сочинения богословские. Прага, 1867. С. 275-283.

⁶ Он же. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Там же. С.101.

⁷ См.: С.С.Хоружий. Хомяков и принцип соборности // Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

природы; так что в ней необходимо признать не очередной атрибут, а самый источник соборности. За счет нее, все свойства соборного единства принимают особый, «просвещенный благодатью» характер, не такой, что они имеют в обычных явлениях. И отсюда вытекает суммарный вывод: соборное единство имеет благодатную, сверх-эмпирическую природу, принадлежит горизонту Божественного бытия. Как сжато и весомо сказал Флоровский, «Соборность в понимании Хомякова, – это не человеческая, а Божественная характеристика»⁸.

Таково ядро богословской и экклезиологической концепции соборности. В этой концепции коренятся, по существу, и все другие концепции хомяковского богословия, касающиеся проблем веры, духовного авторитета, церковного предания, богословия таинств и др. Творчество Хомякова рано оборвалось, и богословие соборности оставлено было им в самой незавершенной и фрагментарной форме, со многими спорными положениями и почти без опоры на Св. Отцов. Однако в дальнейшем оно нашло внимательное прочтение и усовершенствование в трудах православных богословов. Как я уже указал, оно получило прочные основания и выросло в цельное учение, укорененное в патристическом предании, но вместе с тем и вполне современное (хотя по-прежнему можно встретить и его неприятие, и критику). Можно сказать, пожалуй, что сегодня оно уже завоевало для себя место в кругу тех рубежных явлений, с которых в православном богословии началось новое творческое движение.

3. Совсем иную ситуацию мы обнаружим, перейдя к рассмотрению соборности в сфере социальной философии. Но сначала отметим общность с богословской сферой: здесь тоже идеи, близко родственные соборности, долгое время выражались без употребления самого этого термина, так что можно говорить об «имплицитном дискурсе соборности». У всех старших славянофилов присутствует тема о гармоническом сочетании, синтезе единства и свободы и об особом типе реальности, отвечающем этому синтезу; здесь – одна из глубинных, порождающих интуиций славянофильского сознания. Но где же осуществляется такой тип? Сначала в этом ключевом пункте оставалась неопределенность; но затем возникли два различных ответа. Ответом Хомякова стало его богословие соборности, относившее синтез к Церкви мистической, в сферу Божественного бытия. Другой же ответ – концепция общинности Константина Аксакова, с которой и начинается, пока – имплицитно, история принципа соборности в социальной философии. Всем ранним славянофилам свойственно идеализированное представление о пресловутой русской общине, организации сельского крестьянского общества; но только К.Аксаков, и в жизни и в творчестве отличавшийся праведностью и прямолинейной решимостью (за что и был назван «передовым бойцом славянофильства»), идет до конца, до явной абсолютизации общины. Он утверждает, что в ней искомое идеальное сочетание лично-индивидуального и коллективно-общественного в полной мере достигнуто и осуществлено: «Община есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей... [Но] в общине не теряется личность... она находит себя в высшем очищенном виде... в согласии самоотверженных личностей»⁹. Объединяющий принцип общины – этический, это – «свободное нравственное согласие всех». Здесь, таким образом, в качестве реализации тождества единства и свободы выдвигается *принцип общинности*, имеющий чисто социальную и нравственную природу, не отсылающий к богословским категориям и к иному способу бытия. Тем самым, этот социальный принцип есть редукция богословского и онтологического принципа соборности, его «заземление» из Божественного бытия в эмпирическое, с отнесением к определенной формации общества, русской сельской общине.

⁸ Г.В.Флоровский. Пути русского богословия. 3 изд. Париж, 1983. С.277.

⁹ К.С.Аксаков. Краткий исторический очерк Земских Соборов // Он же. Полн. собр. соч. Т.1, изд. 2. М., 1889. С.279-280.

Принцип «согласия самоотверженных личностей» и вся этическая конструкция Аксакова явно не отвечали реальному сельскому обществу, они были заведомо утопичны. Но в русле органического мышления, органических представлений о жизни общества, очень типичных для России, подобные идеализации народной стихии возникали естественно и легко; разоблачить же их иллюзорность могло лишь строгое философское сознание – напротив, очень не типичное для России. Поэтому, хотя данный путь трансляции принципа соборности в социальную реальность был утопичен и некорректен, он повторялся еще не раз, порождая разнообразные вариации на тему принципа общинности. Можно, увы, заметить, что в отношении русского – да и шире, славянского – сознания к идее соборного устройства общества чаще всего отсутствует критическая оценка. Это сознание рисует картины, создает разнообразные схемы такого устройства, потом восхваляет их, любит, какие они славные, стройные – и попросту отключает критическую рефлексию, которая быстро бы показала, что эти замечательные устройства – фикция, что их быть не может. Здесь можно вспомнить социальные концепции почвенников, поздних славянофилов, отчасти и анархистов, приверженцев философии солидарности и взаимопомощи, и проч. Особое место занимает социальная философия Федорова, своим лобовым этическим максимализмом неожиданно близкая воззрениям К.Аксакова. Федоров развивает собственную версию принципа соборности, также не богословскую, а «заземленную» и независимую от Хомякова. Выдвигая проект «обращения мира в собор», он пишет: «Нужно действовать соборно, соединяться в один собор, так чтобы каждый приход, каждая отдельная местность вошла в него»¹⁰. Это – социальный аспект его проекта «общего дела», воскрешения отцов, и в рамках этого антропо-технологического проекта должны стать соборными все науки, искусства, а общество должно осуществить «общественный строй по образу Троицы», держащийся чисто нравственными скрепами («психическою, душевною силою, взаимознанием») и очень напоминающий этическую утопию Аксакова.

Затем в философии Серебряного Века появляется наконец сам термин «соборность» (впервые, видимо, у кн. С.Трубецкого в 1890 г.), и попытки его применения в социальной философии учитывают концепцию Хомякова. В своей книге о Хомякове, опубликованной в 1912 г., Бердяев отчетливо разделяет две сферы, церковно-богословскую и социально-философскую, в которых может применяться понятие соборности: «Хомяков, как и все славянофилы, понимал общество как организм... Есть органическая общественная соборность, коллективизм органический, а не механический, за которым скрыта соборность церковная»¹¹. Вводимая здесь пара понятий *общественная соборность* – *церковная соборность* очевидным образом соответствует принципам общинности и соборности в философии славянофилов; но при этом, в отличие от трактовки общинности у К.Аксакова, Бердяев не приписывает «общественной соборности» абсолютных свойств, отличающих «церковную соборность». Установление четкого различия между двумя принципами существенно, однако дальнейшего описания и анализа «общественной соборности» у Бердяева нет. Другой из крупнейших мыслителей Серебряного Века, Вячеслав Иванов, тоже немало писал о соборности, но его специфический подход, отыскивающий ее истоки в античных мистериях, скорее сливает истинные проявления соборности с разными близкими явлениями, чем помогает выделить и понять эти истинные проявления в жизни общества. Единственную разработку, углубляющую наше понимание «общественной соборности», мы находим у Франка в книге «Духовные основы общества» (1930).

По Франку, структура социума имеет два горизонта или слоя, внутренний и внешний, которые именуются, соответственно, соборность и общественность, и реализуют два разных принципа организации. Эти два принципа характеризуются так:

¹⁰ Н.Ф.Федоров. Философия общего дела. Т.1. Верный, 1906. С.565.

¹¹ Н.А.Бердяев. А.С.Хомяков. М., 1912. С.196.

соборность есть «внутреннее единство и оформленность общества», общественность же – «внешнее отношение между людьми», «раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей»¹². Принимая принципиальный тезис: соборность «лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного соединения людей», Франк выделяет три главные формы соборности: «единство брачно-семейное» (первичная форма, поскольку «человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми»¹³), религиозная жизнь (ибо «человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное чувство»¹⁴), а также «общность судьбы и жизни» (за которой Франк утверждает не только психологическое, но «жизненно-онтологическое... великое творческое и укрепляющее значение»). Далее, на этой базе устанавливается связь с Церковью и с хомяковским богословием соборности: автор приходит к выводу, что «соборность совпадает с Церковью в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность – с миром в смысле сферы бытия, противостоящей Церкви»¹⁵. Тем самым, соборность, как и учил Хомяков, есть конститутивный принцип Церкви как сверх-эмпирического, благодатного образа бытия; тогда как общественность описывает внешние социальные связи в эмпирическом социуме. При этом, внутренний принцип играет определяющую роль: «В основе всякой общественности лежит соборность как Церковь... Соборность есть высший источник общественной связи... идеально направляющая сила общественной жизни»¹⁶. Отсюда следует, что принцип общественности, а равно и общий, совокупный принцип социального бытия, т.е. диада «Соборность – Общественность», производны от принципа соборности или, иначе говоря, представляют собой проекцию сверх-эмпирического принципа соборности в сферу эмпирического социального бытия.

Таким образом, теория Франка дает практический пример, доказывающий существование принципа социального устройства, основанного на соборности. Но надо заметить, что эта теория несет в себе определенные онтологические предпосылки: предполагая, что эмпирическая социальность («общественность») имеет источник и основу в благодатной сверх-эмпирической соборности, она, тем самым, базируется на платонической онтологии, а конкретней – на онтологической парадигме «Мира в Боге», характеризующей развитую Николаем Кузанским онтологию панентеизма (этой онтологии Франк придерживается и всюду в своей философии). Меж тем, православное вероучение, а, стало быть, и экклезиология, и концепция соборности, не принимают этой онтологии, предполагающей эссенциальную, сущностную связь Божественного и эмпирического бытия, – и основываются на догматическом положении о связи этих бытийных горизонтов не по сущности, а лишь по энергии. И коль скоро православное богословие соборности предполагает иную онтологию, нежели концепция Франка, то в рамках этой иной онтологии мы вовсе не получаем искомой «социальной проекции» принципа соборности.

4. «Франк более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека», – пишет Зеньковский¹⁷. Наш анализ вполне подтверждает это: философия Франка – самое значительное продвижение к созданию социальной теории или модели общества на базе соборности. Но и эта философия, как видим, не дает положительного решения проблемы. В итоге, если мы сегодня снова хотим

¹² С.Л.Франк. Духовные основы общества // Русское Зарубежье. Лениздат, 1991. С.300, 304.

¹³ Там же. С.307.

¹⁴ Там же. С.308.

¹⁵ Там же. С.352.

¹⁶ Там же. Сс.359, 361.

¹⁷ В.В.Зеньковский. История русской философии. Т.2. Париж, 1989. С.403.

понять жизнь и устройство общества в свете соборности, мы не имеем для этого понимания никакой готовой основы. Встает законный вопрос: но, может быть, такое понимание и в принципе невозможно? Может быть, соборность, действительно, должна оставаться лишь богословским и экклезиологическим понятием, принадлежащим благодатному бытию Церкви, и ее никак не следует связывать с жизнью эмпирического общества? — Но такой вывод столь же неверен, как и противоположная, «аксаковская» крайность, отождествление соборности с принципом социального устройства. Согласно догматам, закрепляющим православный опыт Богообщения, бытие Церкви мистической, Божественное благодатное бытие, имеет связь с эмпирическим, тварным бытием, и эта связь осуществляется в устремлении энергий тварного бытия к Богу, в синергии и обожении, совершенном соединении человеческих и Божественных энергий. Подобная энергийная связь имеет свои следствия и отражения в сфере социальной реальности, однако эти отражения носят иной характер, чем в случае эссенциальной, сущностной связи. Как показывает теория Франка, сущностная связь Бога и мира обеспечивает, что принцип соборности выступает как начало единства и принцип внутренней формы эмпирического общества, и за счет этого он является ведущим, главным в диаде принципов *соборность – общественность*, которые вкупе определяют существование социума. В результате, он порождает цельную социальную модель, на базе которой возможно, вообще говоря, развить всестороннее описание социальной реальности.

Энергийная же связь Бога и мира порождает совершенно иной дискурс, в котором проекция принципа соборности в социальную реальность также будет совсем иной. Энергии здешнего бытия образуют подвижное, постоянно меняющееся многообразие, и их направленность к встрече с энергиями Божественного бытия, их связь с этими энергиями также подвержены постоянным изменениям. Поэтому теперь принципы Божественного бытия не действуют как природные закономерности, как нормы и законы для эмпирических явлений и процессов и, в частности, соборность не может уже быть началом, с необходимостью подчиняющим себе «общественность». Соответственно, на основе соборности теперь нельзя построить и цельной социальной модели, охватывающей все аспекты социальной реальности. Отсюда нам открывается причина всех неудач приложения принципа соборности к дескрипции и анализу социума: во всех делавшихся попытках стремились именно к полной социальной модели, где соборность служила бы универсальным принципом, имманентной внутренней формой общества (как у Франка) и высшей нормой социального бытия. Однако ничем этим она не может служить.

При всем том, энергийная связь не менее реальна, чем связь эссенциальная, и в социальной реальности ей с необходимостью соответствует некоторый круг ее проявлений и отражений. Этот круг включает такие социальные явления, в которых присутствует устремление к соборности, тяга к ней; вспомним, что о. Георгий Флоровский говорил о «заблудившейся жажде соборности» – и тем подразумевал, что существует также истинная жажда соборности. Она может находить выражение в социальных и культурных практиках, стратегиях самого различного рода, но все они должны быть так или иначе причастны к стяжанию благодати, ибо приобщение к благодатному соборному бытию необходимо предполагает его. Но стяжание благодати – не социальная, а сугубо личная задача, личный духовный труд; и это означает, что социальные практики, питаемые «жаждой соборности», непременно включают в себя личностный аспект, личностное ядро. В терминах Франка можно сказать, что *путь от общественности к соборности лежит через личность*, через утверждение личного начала; и в этом проявляется принципиальное отличие соборности от коллективизма, всегда отмечаемое при анализе концепта соборности. В свою очередь, личностный аспект «практик соборности» предопределяет, что они должны в известной мере основываться на личном общении, которое следует рассматривать как их необходимый элемент.

Здесь у нас уже намечаются некоторые перспективы нового современного подхода к проблеме соборности в социальной философии. Мы не должны больше ставить задачу построения полной модели общества на базе принципа соборности, ибо соборность ни в каком смысле не является определяющим принципом социума. Но, хотя социальное бытие и не может быть описано посредством принципа соборности, оно может устремляться и восходить к соборному бытию Церкви, и в своем восхождении благодатно ему причастствовать. Поэтому в социальной реальности можно выделить особый класс практик, ориентированных к соборности, питаемых жаждой соборности. В число определяющих свойств этих практик входит, прежде всего, связь с религиозной сферой (практиками православной церковности) и наличие личностно-антропологического аспекта – ключевая роль личности и участие личного общения. Задачи нового подхода будут заключаться в характеристике этого класса, в описании и анализе входящих в него практик, а также, не исключено, и в изучении возможностей поддержки этих практик и создания новых «практик соборности».

Указанные свойства «практик соборности» дают понять, где можно найти их примеры. Как мы видели, тема о внесении начал соборности в жизнь общества много обсуждалась в России в пору Серебряного Века. Там явно была жажда соборности, как «заблудившаяся», так и подлинная; и если «заблудившаяся» находила свое выражение в феноменах революционного братства, в социалистических, анархистских коммунах, то подлинная создавала разнообразные практики «религиозной общественности» (очень популярный термин в ту пору). Стоит взглянуть под этим углом на культуру Серебряного Века, на процессы Религиозно-философского возрождения – и мы обнаружим там творчество соборности. Само понятие религиозной общественности несло в себе идею встречи, сопряжения, диалога религиозного и секулярного сознания, Церкви и общества, при их взаимной и заинтересованной обращенности друг к другу; и заинтересованная обращенность общества к Церкви рождала практики, ориентированные к соборности. В культурной сфере такую практикой можно, несомненно, считать знаменитые Религиозно-философские собрания в Петербурге в 1900-1902 гг. Другие примеры связаны с опытами воплощения в жизнь идеи «монастыря в миру», с древних пор жившей в православной – и, может быть, особенно в русской – религиозности, с возрождением старинной практики «покаяльной семьи» и др. Примеров можно найти немало, жажда соборности открывала для своего выражения богатство путей и форм.

Сегодня, однако, у нас другая эпоха; общество и человек культивируют совершенно иные практики. Однако мы видим, что жажда соборности выдержала испытание временем! и коль скоро она жива, она должна находить свое воплощение в некоторых социальных практиках. Наша задача – распознать, выделить эти практики в радикально изменившейся реальности Третьего тысячелетия, увидеть возможности их развития и приумножения. И здесь, анализируя социальную и антропологическую ситуацию наших дней, мы можем заметить, что есть известная общность и созвучность между идеями внесения начал соборности в социальную жизнь и современными установками постсекуляризма, или же постсекулярной парадигмы. Постсекуляризм констатирует, что сегодня уже до конца изжила себя длительная эпоха секуляризации – эпоха конфронтации и конфликта религиозного и внерелигиозного, секулярного сознания и вытеснения религии из всех сфер публичной жизни. Переход общества и сознания в постсекулярную парадигму предполагает смену конфронтации партнерскими отношениями, диалогом секулярного и религиозного сознания, предполагает, по часто употребляемой формуле, «возвращение религии» на сцену публичной жизни. И ясно, что с таким переходом открываются возможности для возрождения практик религиозной общественности и практик, стремящихся к соборности.

Но реализация этих возможностей требует немалых усилий. Идеи постсекуляризма начинали формироваться на Западе, такими виднейшими представителями западной

культуры как философ Ю.Хабермас и папа Бенедикт XVI; и в дальнейшем они пока развивались также почти исключительно в западной культуре, а с религиозной стороны – в католичестве. Чтобы эти идеи были духовно плодотворны и в мире православной культуры, этот мир должен представить собственный взгляд на постсекулярную парадигму. Он должен наполнить ее собственным содержанием, создать собственные стратегии постсекулярного диалога. Это – большое задание, в нем творческий вызов современности православному разуму. Но при его выполнении откроются новые пути и в волнующей нас проблеме: происходящий в мире переход в постсекулярную формацию предстанет источником новых практик соборности; и в этих практиках, что будут строиться в рамках православного извода постсекулярного диалога, сможет возникнуть и *диалог соборности и демократии*. В самом деле, соборность – из круга понятий религиозного сознания, демократия – из круга понятий секулярного сознания, и, стало быть, тема «соборность и демократия» может ставиться и рассматриваться именно как одна из тем постсекулярного диалога. Здесь неизбежны свои трудности: современная история демократии рисует нам политическую реальность, весьма чуждую соборности, и я с полным пониманием встретил в нашей программе доклад моего старого друга Мирослава Ивановича: «Соборность и демократия в несогласии». Но если мы верим в духовные ресурсы соборности, если мы в полной мере используем их, диалог соборности и демократии может породить иную, новую политическую и социальную реальность. Замечательный русский философ и правовед П.И.Новгородцев писал: «Демократия, как и всякая другая форма, может быть лучше или хуже в зависимости от духовного содержания, которое вкладывает в нее народ»¹⁸. Народ – мы с вами, и ситуация открыта для нашего творческого усилия.

Аннотация

Соборное устройство реальности – неразрывная связь равновеликих начал соборности, личности и свободы. В силу своей экклезиологической природы, соборность – лишь ориентир, а не норматив для социальных моделей, но это может быть ценный и корректирующий ориентир. Сегодня, с кризисом и уходом классической метафизики, с отбрасыванием идеологии радикального секуляризма, западная мысль ищет нового понимания личности и новых оснований для политической философии, пытается заново завязать диалог с религиозным сознанием. В складывающейся постсекулярной парадигме сознания и общества, начала соборности могут обрести новую актуальность и глобальное звучание, стать ценным ресурсом для преодоления кризисов и рисков современного мира.

2012 г.

¹⁸ П.И.Новгородцев. Восстановление святыни // Он же. Сочинения. М., 1991. С.578.