

Соборность в русской богословской традиции (Беседа Александра Кырлежева с протоиереем Павлом Хондзинским)

П. В. Хондзинский¹, А. И. Кырлежев²

¹ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая д. 23б

² Синодальная библейско-богословская комиссия Русской православной церкви,
Комиссия по богословию и богословскому образованию Межсоборного присутствия,
Общецерковная аспирантура и докторантура
им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, Пятницкая ул., 4/2, стр. 1

Для цитирования: Хондзинский П. В., Кырлежев А. И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 427–440.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.307>

В беседе А. И. Кырлежева с протоиереем Павлом Хондзинским обсуждается концепция «соборности», возникшая в русском богословии у Алексея Хомякова под влиянием богословия Адама Мёлера и немецкой философии, причем особый акцент сделан на значении последней для формирования логической структуры нового экклезиологического понятия. Учитываются идеи древнего Отца Церкви блж. Августина. Прослеживается взаимодействие изначального русского понятия соборности с богословским персонализмом в конце XIX–XX в. Рассматриваются вопросы: соборность как единство и как единство во множестве, соотношение церковной соборности с социальной общинностью, симфоническая личность, персонафикация Церкви. Обозначается развитие концепции соборности у таких авторов, как Владимир Соловьев, Сильвестр Малеванский, Евгений Аквилонов, Павел Флоренский, Антоний Храповицкий, Сергей Булгаков, Николай Афанасьев, Георгий Флоровский, Владимир Лосский и др. Обсуждается соотношение русского понятия соборности, кафоличности Символа веры и исторической практики церковных соборов, прежде всего Всероссийского собора 1917–1918 гг., который обозначил как «демократический поворот» в Церкви (вопрос о статусе мирян), так и стремление к персонализации церковного единства (восстановление патриаршества). В заключение выявлены вопросы, требующие дальнейшего богословского исследования.

Ключевые слова: соборность, кафоличность, соборы, Алексей Хомяков, Адам Мёлер, немецкий идеализм, русское богословие.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

А. И. Кырлежев:

Богословское понятие «соборность» многозначно. Это и «кафоличность» Символа веры, и термин, отсылающий к практике церковных соборов, и особый теологический концепт русского православного богословия, который даже не переводится на другие языки и передается как *sobornost'*. Нас в данном случае интересует прежде всего последнее. Поэтому первый вопрос: русское понятие соборности возникает у Хомякова?

Протоиерей Павел Хондзинский:

Это понятие, конечно, возникает у Хомякова, но сказать, что это чисто русское понятие, я бы поостерегся. Потому что если мы заглянем в историю вопроса, то поймем, что Хомяков здесь был вторичен — по отношению не к какому-то православному автору, а к известному немецкому католическому богослову Иоганну Адаму Мёлеру (1796–1838). Для Мёлера, конечно, *католический* и *кафолический* — синонимы, у него нет различия между этими словами, и при переводе на русский (речь идет о его работе «Единство в Церкви») возникает проблема...¹ Хомяков воспользовался мёлеровской трактовкой слова *katholikos* (καθολικός). Мёлер считал, что смысл *katholikos* полностью определяется его этимологией — *kath'olon* (греч. «по всему, согласно целому»), где *olos* означает целое, каждая часть которого является образом этого целого. И Хомяков в одной из своих работ дает подобный вариант толкования, несколько отличный от мёлеровского, но к нему, безусловно, восходящий: *katholike*, соборность, есть единство всех в любви.

Тот же Хомяков приписывал перевод в славянском Символе веры слова *кафолическая* как *соборная* Кириллу и Мефодию, но еще в XIX в. была издана работа, в которой доказывалось, что такой перевод в славянском Символе веры возникает гораздо позже². Есть еще статья Болтона, где появление такого перевода отнесено к XVI в.³

Таким образом, Хомяков, с одной стороны, берет у Мёлера идею единства во множестве, или многоединства. С другой стороны, для него неким идеальным и одновременно наглядным образцом этого единства служила русская крестьянская поземельная община (об этом пишет, например, Флоровский). Соединив эти две вещи, он и создал свою «соборность». Бернхард Планк⁴ прослеживает этот процесс, отмечая, что у самого Хомякова понятие «соборности» в интересующем нас смысле появляется не сразу, и

¹ *Möhler J. A. Einigkeit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Tübingen: Heinrich Laupp, 1825.* Перевод работы с 2018 г. публикуется с продолжениями в ежегодном сборнике богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Русское богословие: исследования и материалы». — Здесь и ниже примечания А. И. Кырлежева.

² *Гезен А. История славянского перевода символов веры. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Академии наук, 1884.*

³ *Bolton A., d. "Sobornaja Cercov": note sur le mots du symbole slave // Irénikon. 1931. T. VIII. P. 161–164.*

⁴ *Plank B. Katholizität und Sobornost'. Würzburg: Augustinus Publ., 1960.*

в ранних работах он, говоря о соборности, имеет в виду обычный смысл «кафоличности» как пространственно-временной всеобщности. Но, помимо такого всемирно-пространственного смысла соборности-кафоличности, в ту эпоху мы встречаем и другой, например у будущего святителя Иннокентия Пензенского в его курсе лекций по богословию, читанном в Петербургской духовной семинарии в середине 10-х гг. XIX в. Там он говорит, что Церковь именуется соборной, потому что она управляется соборами. Болтон, в свою очередь, выдвигает гипотезу, что термин «соборность» возникает в пику католическому папству. Для Хомякова этот момент альтернативности также был важен.

Но в связи с хомяковской идеей соборности возникает еще одна проблема, которая тоже восходит к Мёлеру. Хомяков определяет Церковь как «единство благодати, живущей во множестве разумных творений», но говорит и более резкие вещи: что Церковь сама есть личность. И, как следствие, соборность перерастает у него в представление, согласно которому это в конечном счете многоединство, обладающее каким-то собственным личным центром.

Здесь приходит на ум «симфоническая личность» Льва Карсавина. Своего рода «соборная личность»...

Да. Это та линия, которая есть и в католическом богословии XX в., и у русских авторов. Интересно, что такое представление о Церкви-личности связано и с кафоличностью как пространственно-временным единством. Мёлер поставил вопрос о единстве Предания (судя по всему, где-то там прячется в тени и фигура Шлейермахера): как возможно единство, которое нам необходимо, чтобы можно было утверждать, что мы веруем так же, как люди веровали 300 или 1000 лет назад? И Мёлер говорит, что этот континуум Предания похож на память или нравственное самосознание личности. Другими словами, Церковь обладает таким единством самосознания и памяти. В работе «Единство в Церкви» Мёлер пишет еще о духе общины, но у Мёлера дух — это не античная *пневма*, это «дух» немецкой философии — *Geist*, а он всегда личный и другим быть не может. Здесь тоже возникает представление о «личности общины» (хотя в более поздних работах Мёлер высказывался осторожнее), и Хомяков эту мысль подхватывает.

Но отсюда начинаются вопросы.

Во-первых, пусть соборность есть единство. Но тогда, если взять Символ веры со словами «верую в единую, святую, соборную и апостольскую Церковь», чем единство первое будет отличаться от соборности как единства? Судя по всему, Хомяков этим вопросом не задавался. И сейчас «ортодоксальные» приверженцы хомяковской «соборности» этим вопросом не задаются. И получается, что здесь либо происходит смешение свойств Церкви, либо надо разъяснить, чем отличаются эти два единства.

Во-вторых, как связана и связана ли соборность в новом мистическом смысле с соборностью в смысле Церкви, управляющейся соборами? Это

в свою очередь выводит на проблематику церковного авторитета, рецепции соборных решений и т. д.

В-третьих, возникает вопрос, связанный с представлением о Церкви как «мистической личности». Первые намеки на эту мысль можно найти еще у Оригена, а классическое изложение — у блж. Августина с его идеей *totus Christus*: всецелый Христос — это не только Христос, но Христос и Церковь. И позднее у разных авторов встречается утверждение: *Christus et ecclesia una persona est*. Очевидно, что *una persona* — Христос. Однако у Хомякова Церковь как личность — это, скорее всего, не Христос. Возникает проблема двойной личности. Отчасти ее сознавал и Августин: говоря о единстве Христа и Церкви, он, например, цитирует Исайю: *Яко жениху возложи ми венец, и яко невесту украси мя красотою* (Ис 61:10). Иными словами, «Я» относится и к жениху, и к невесте.

Другой значимый текст, на который ссылаются с самых древних времен, в том числе и Августин: *Савле, что Мя гониши?* (Деян 9:4–5). Гонят не Христа — гонят Церковь. Но Христос страдания Церкви усвоит Себе. Здесь Христос говорит *от лица* Церкви. Особенно часто и значительно Августин рассуждает об этом в своих толкованиях на псалмы (к сожалению, у нас не переведенных). По преимуществу он разрабатывает в них так называемое просопологическое толкование, т. е. выясняет, от чьего лица говорит Христос: здесь — от Своего лица, а здесь — от нашего лица, от лица Церкви, от лица ветхого Адама... Причем у Августина, когда он говорит «от лица», это не просто риторический ход, но факт, имеющий мистическое значение. Можно определенно утверждать, что для Августина тайна в том, как Христос может усвоить себе «лицо Церкви» — в том смысле, что Он кенотически олицетворяет себя с нами, но не в том, что у Церкви есть свое особенное, отличное от Него лицо.

В-четвертых, надо заметить, что Хомяков жил, так сказать, в доперсоналистическую эпоху, хотя, кажется, делал все для того, чтобы подготовить ее начало. Он один из первых в нашей традиции выстраивает не христологическую, а триадологическую экклесиологию: Церковь — это образ жизни Пресвятой Троицы (надо признать, что эта линия у него не проработана). Вы скажете, что с первых веков все ссылаются на текст евангелиста Иоанна: *Отче Святой! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы* (Ин 17:11). Несомненно, но Отцы в своих толкованиях были здесь очень осторожны и остерегались проводить прямые параллели в том числе и потому, что некоторые из ариан, в частности Максимин, стремясь обосновать таким образом тварность Сына, предлагали считать единство Отца и Сына не существенным, а нравственным, наподобие нравственного единства членов Церкви. Но когда — уже на основе немецкого идеализма — появляется богословский персонализм, то появляется и идея «прозрачности» личностного Я для другого Я. Об этом, как бы продолжая Хомякова и в связи с догматом о Пресвятой Троице, говорил митрополит Антоний (Храповицкий). Но, пожалуй, окончательно этот тезис сформулировал о. Павел Флоренский: Я, преодолевая свою са-

мость, открывается не-Я, и тогда не-Я для него становится Ты, и эти Я и Ты друг другу прозрачны и едины уже не только на нравственном уровне.

То есть речь идет об онтологической структуре, а не о нравственно-психологических аспектах?

Да. И отсюда уже рукой подать до триадологической концепции о. Сергия Булгакова — концепции триипостасного Субъекта... Как бы то ни было, стоит подчеркнуть, что вся эта проблематика — и соборности, и персонализма, и Церкви как организма духа — вырастает из немецкой идеалистической философии, в том числе и на русской почве тоже. И как бы этот немецкий идеализм потом ни ругали (в том числе Булгаков в «Трагедии философии»), но попользовались им все.

Получается, что в мысли Хомякова соприсутствуют два момента: говоря о Церкви, он говорит о соборности как единстве в многообразии, но христологии у него нет...

Именно, и в этом смысле Хомяков далек от августиновской идеи *totus Christus*. И хотя он много говорит о Церкви-организме («Церковь — это организм истины и любви», как сказал Ю. Ф. Самарин, настолько точно выразивший мысль Хомякова, что его слова зачастую приписывают последнему), но это не Церковь-тело, как у Августина.

А почему Хомякову недостаточно образа Церкви как Тела? Ведь это образ, восходящий к Павлу?

У апостола Павла метафора Тела используется не столько для обозначения единства, сколько в том смысле, что тело структурировано, многофункционально, так что у каждого члена есть свое назначение, а также есть и иерархия членов. А для Хомякова важен организм как естественное, прежде всего не расчленимое целое — в отличие от агрегата.

То есть у Хомякова экклесиология без христологии, а социальное измерение — община, и одно в другом как бы отражается?

Да, у него эти две вещи сходятся — общинность и соборность. Церковная соборность конкретизируется в общине. Потому что, когда он говорит о Церкви, он имеет в виду прежде всего церковную общину. И мне кажется, что день Пятидесятницы важен для Хомякова ровно постольку, поскольку Церковь предстает в этот день как община, вне контекста своего структурно-иерархического содержания: все вместе собрались, и Дух Святой на всех сошел... То есть Дух сходит на общину, и уже она является источником всей дальнейшей жизни Церкви, полномочий иерархии и пр. Это органическое единство, и оно базовое и опять же отсылает к не-

мецким концептам органического единства, общего духа, к романтизму в целом...

Кто подхватил эту концепцию соборности — еще в XIX в., и почему эта концепция оказалась востребованной?

Я бы сказал, что было несколько причин: и собственно богословских, и общественных. В конце XIX и начале XX в., т. е. в предреволюционный период, интеллектуальная Россия, включая церковные круги, все больше живет, так сказать, в оппозиции к прошлому (оно же — настоящее). В церковном отношении — более всего в оппозиции к синодальной системе и всему, что с ней связано. И здесь следовало бы напомнить, что церковная реальность подвергалась критике не только со стороны либералов. Не менее значимой тогда была и критика консервативная, например, Ивана Сергеевича Аксакова. Так, Вл. Соловьев в свой филокатолический период, желая дать понять, насколько несовершенна Православная церковь, просто привел несколько выдержек из Аксакова... Одним словом, если раньше речь шла о каких-то недостатках системы, которые надо устранить или исправить, то теперь — о смене системы как таковой. В этом смысле интересно, что у Иоанна Кронштадтского (который умер в 1909 г.) в его дневниках 1904–1909 гг., т. е. в то время, когда уже публично всю критикували синодальное управление как неканоническое, готовились к собору и восстановлению патриаршества, нет ничего, что отражало бы эту атмосферу всеобщего ожидания кардинальных перемен. Ни слова упрека в адрес синодальной системы как системы, ни слова о соборе, ни слова о патриархе. И в этом смысле он человек старого времени, сформировавшийся в 1840–1850-е гг. А у нового поколения — Антония Храповицкого, его любимого ученика и будущего патриарха Сергия Страгородского и огромного большинства тогдашних не только архиереев, но и священников, представителей академической науки — синодальная традиция и все, что с ней связано, в том числе и духовная школа, не вызывали ничего, кроме отторжения. На этой волне и становится популярным Хомяков, также недолюбивавший (по своим причинам) академическую «схоластику».

Как это случилось?

Свои богословские сочинения Хомяков писал в основном по-французски. «Церковь одна» не была издана, да он и не надеялся ее издать и даже собирался перевести на греческий и выдать за сочинение некоего древнего Отца Церкви. Первое русское собрание богословских текстов Хомякова вышло уже после его смерти, это знаменитое пражское издание, осуществленное его верным учеником Самариним, который написал к сочинению Хомякова не менее знаменитое предисловие, где назвал Хомякова «учителем Церкви» (правда, еще раньше, кажется, это сказал

Иван Сергеевич Аксаков в одном из своих писем). В духовно-академической среде первые отклики на эти тексты были весьма настороженными: да, это интересно, но у автора не было богословского образования, поэтому он не вполне корректно формулировал свои мысли... И не совсем понятно, почему буквально с каждым годом вал его популярности нарастал, так что со временем ни о какой критике просто не могла идти речь. Уже в 1890-е гг. Хомяков воспринимается совершенно некритично: «это наше всё».

То есть Хомяков из чужого превращается в своего — того, кто задает тон?

Да. И я думаю, что здесь существенную роль сыграло как раз его неприятие школьной богословской традиции. В выражениях — правда, в письмах — он не стеснялся («Макарий провонял схоластикой...» и пр.). Но как раз в этом он сходил с новым, пореформенным поколением 1880–1890-х гг., и трудно сказать, что было сначала: курица или яйцо? Хомяков удачно вписался в систему новых взглядов и ценностей, или эти взгляды и ценности в той или иной степени сложились в том числе и благодаря ему. Во всяком случае, если Иоанн Кронштадтский, которому довелось жить в новые времена, в каком-то смысле был дистанцирован от них, то не заставший их Хомяков стал в известном смысле знаменем перемен. И кроме соборности (и в тесной связи с ней) здесь важна его принципиальная альтернативность Западу, хотя, как мы уже видели, он в немалой степени был обязан ему своими теориями.

В этом смысле интересна история Ю. Ф. Самарина, который пережил кризис, связанный с тем же Мёлером. Когда в 1840-е гг. он писал свою диссертацию о Феофане Прокоповиче и Стефане Яворском, к славянофилам попали сочинения Мёлера, и Самарин увидел, что сам пришел практически к тем же выводам, что и известный немецкий богослов. Сперва он объяснял это тем, что Мёлер возвысился над своей католической конфессиональностью, но потом пришел в ужас: «Если я могу согласиться с Мёлером, значит, у православия нет своего содержания!...» И именно Хомяков вывел его из этого кризиса, указав путь к пониманию православной конфессиональной идентичности.

Аналогичное вопрошание возникает и в 1880-е гг., и Хомяков производит на молодое поколение то же магическое действие, что Глюк на пушкинского Сальери, который, познакомившись с музыкой маэстро, пошел по его пути «безропотно, как тот, кто заблуждался и встречным послан в сторону иную». Причем сперва Хомяков «овладевает» церковной публицистикой, а затем и непосредственно школой. Первые авторы мёлеровско-хомяковской ориентации — это будущий епископ Сильвестр Малеванский, прот. Евгений Аквилонов... Они еще достаточно осторожны в своих высказываниях. Сильвестр в своей докторской диссертации говорит о «само-

сознании Церкви»⁵, но в «Догматике» молчит об этом. Аквилонов в своей первой диссертации (так и не утвержденной Синодом) пытается прикрыть идеи Хомякова авторитетом святителя Филарета, а во второй приводит толкования *katholike* у Мёлера и Хомякова, но без ссылок⁶. Однако процесс идет, и в 1916 г. осмелившийся выступить с критикой Хомякова о. Павел Флоренский подвергается уже чуть ли не общественному остракизму. Мне кажется, что здесь свою роль сыграло еще то, что хомяковская *соборность* наложилась на всеобщее чаяние *собора*. Получилось, что на один из тех вопросов, которые мы задали в начале, в это время был дан ответ: собор и есть единственно адекватный выразитель соборности.

То есть представление о Церкви как соборном организме было альтернативой ее синодальному бюрократическому образу еще и в связи с тем, что церковное общество находится «на пути к собору» и соборность выходит на поверхность именно как практика церковных соборов?

Да. Причем очень интересно, что в церковно-общественном измерении соборность приобретает еще одну коннотацию — социально-представительскую, в частности в связи с положением мирян в Церкви. Об этом много говорится, например, в сборнике «К церковному собору»⁷, изданном так называемой группой «32-х», известной группой петербургских либеральных священников, рупором которых был Николай Петрович Аксаков, последний крупный представитель семьи Аксаковых, основной темой богословских сочинений которого была, как сказали бы мы сегодня, проблема «апостолатата мирян».

Сама идея представительства — исторически церковная: епископ в соборе епископов представляет свою общину⁸. Но потом эта идея секуляризовалась... А здесь идея поместного собора с максимально полным представительством различных внутрицерковных «сословий» вытесняет формат собора как собрания епископов. Вот здесь и есть какой-то демократический поворот...

Конечно, епископ представляет свою общину, но он, так сказать, ее мистический представитель, а не просто делегат от общины. У Киприана

⁵ Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1872.

⁶ См.: Аквилонов Е.: 1) Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб.: Тип. А. Катанского и К°, 1894; 2) Новозаветное учение о Церкви: опыт догматического исследования. СПб.: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1896.

⁷ К церковному собору. Сб. группы петербургских священников. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1906.

⁸ См.: Вальер П. Соборы как выявление Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1. С. 10–50.

Карфагенского единство Церкви — это единство епископата, для него кафедра каждого епископа — это кафедра Петра. Здесь кафоличность образует многоединство епископата. У того же Мёлера епископ — репрезентант связующей общины любви. Аксаков же прямо пишет, что если раньше епископы могли считаться представителями своих местных церквей, то теперь — нет, так как они не выборные, а назначенные и потому не могут представлять интересы общины, и доверить им решение церковных дел мы не можем. А в другой статье того же сборника ее автор говорит о том, что мы должны помочь Думе реализовать соборность в русской жизни. Вообще в предсоборный период выясняется, что у различных групп и «словий» внутри Церкви есть свои интересы, и поэтому предполагается, что собор должен выражать конкретные сегодняшние интересы всех, т. е. разных по своему статусу клириков, монашествующих и мирян. Правда, и здесь не обошлось без Мёлера. Так, Антоний Храповицкий аргументирует необходимость восстановления патриаршества тем, что нам нужен тот, кто в свое сердце вместит всю Церковь. О том же на соборе говорил ученик Антония, будущий священномученик Иларион Троицкий...

То есть патриаршество — это не монархизм, а элемент той же соборности? И здесь единство Церкви выявляет именно персону, а не консистория, так сказать...

Я бы не стал все-таки отождествлять Святейший синод с консисторией или «ведомством православного исповедания», как это в свое время сделал тот же Аксаков. С этой точки зрения любопытно вспомнить первые акты синода: уже на первом заседании царю Петру были заданы два вопроса. Во-первых, как именовать новый орган церковного управления на богослужении? Нельзя же молиться о *духовной коллегии*... В результате появляется *синод*. Во-вторых, как духовная коллегия (синод) может наравне с другими коллегиями подчиняться сенату, если патриарх никогда не подчинялся сенату, а сносился непосредственно с Государем? Ведь мы, пишут царю члены синода, даже больше, чем патриарх — «понеже собор». Петр уступил и здесь. В этом смысле есть некоторая ирония истории в том, что явно просматривающийся здесь принцип соборности был сформулирован тем самым синодом, для реорганизации которого собственно и готовились через без малого 200 лет созвать *собор*. Любопытно также, что святитель Филарет Дроздов в письмах к архиереям всегда употреблял обращение «*возлюбленный Владыко и Брат*», но когда писал первенствующему члену Св. синода, даже если тот был его бывшим викарием, обращался «*Владыко и Отец*»...

То есть Церковь все-таки все равно жила по своим внутренним правилам, и нельзя согласиться с тем, что она была «в параличе», как писал Достоевский, потому что было и другое: Оптинские старцы, Иоанн Кронштадтский, тот же святитель Филарет... Мы до сих пор часто забываем, что в конце XIX в. во взгляде на синодальную эпоху присутствовала своего

рода *абберация зрения* — именно этот термин употребляет А. В. Карташев. В начале XX в. он — либерал, противник синодального строя, а в эмиграции он меняет взгляд и во вступлении ко второму тому своих «Очерков по истории Русской Церкви» говорит, что пора кончать с распространенной абберацией зрения в этом отношении, т. е. перестать считать синодальную эпоху ущербной; наоборот, это период расцвета Русской церкви, ее богословия, святости и пр. А в конце XIX в. мечтали прежде всего о том, чтобы сменить систему, казалось, что тогда все остальное само собой встанет на свои места...

Вернемся к соборности: кто дальше разрабатывает и обогащает этот богословский концепт?

Если говорить о соборности в ее скорее богословско-мистическом, чем церковно-практическом смысле, то для развития этой идеи немало сделали русские религиозные философы конца XIX — начала XX в. Крупнейший из них, Вл. Соловьев, пережил период увлечения Хомяковым, потом разочаровался, но хомяковскую идею многоединства связал со всеединством, а для Церкви-личности нашел собственное имя — София. Эту тематику подхватывают и развивают о. Павел Флоренский, о котором мы уже говорили, о. Сергей Булгаков и др. Здесь, пожалуй, важно отметить, что на этом религиозно-философском горизонте соборность срастается с персонализмом, т. е. в известном смысле первоначальная идея доводится до ее логического завершения. Соборность — как то все, что есть в каждом как единство любви не в нравственном, а в онтологическом смысле.

Получается, что Хомяков — еще не персоналист, но он живет уже в эпоху автономного субъекта, где этот субъект уже присутствует, даже без его тематизации. И соборность Хомякова возникает в ситуации мира, в котором живут эти автономные индивиды. То есть идея соборности — это модерный концепт, отвечающий ситуации Нового времени...

Да. Хотя и вырастающий из христианской традиции и мистики, в том числе скорее западной, чем восточной. Хомяков, конечно, не персоналист, наоборот, его даже часто упрекают за то, что он слишком мало внимания уделяет значению личности в Церкви, но он, может быть сам того не понимая, вплотную приблизился к концепции личностного многоединства в Церкви. И если немецкий романтизм тяготел к идее коллективной — универсальной личности (мы уже говорили про *Geist*), то внутри того же философского движения зарождаются, прежде всего у Канта и Фихте, первые ростки непосредственно персоналистских идей. На мой взгляд, заслуга русских авторов — во всяком случае в области богословия — состоит в том, что они создали синтез этих элементов. Быть может, именно поэтому русское понятие «соборность» на всех европейских языках передается именно как *sobornost'* без перевода.

Какие еще русские богословы так или иначе развивали понятие соборности или косвенно его затрагивали?

Если мы согласимся с тем, что соборность необходимо включает в себя персоналистический элемент, то следовало бы упомянуть здесь автора, который очень мало писал о Церкви, но одним из первых сформулировал богословскую концепцию личности, к которой прибегали потом самые разные адепты соборности от Антония Храповицкого до Флоровского, это Виктор Иванович Несмелов, профессор Казанской духовной академии, автор «Науки о человеке»⁹.

Что касается русских авторов уже в пореволюционной эмиграции, то здесь первым надо назвать, конечно, о. Сергия Булгакова: именно он высказывает наиболее интересные мысли в этом отношении. Особенно следовало бы отметить его немецкую статью 1930 г. *Das Selbstbewusstsein der Kirche* — «Самосознание Церкви»¹⁰. Судя по заглавию, может показаться, что речь здесь пойдет о Церкви–личности, но о. Сергей оказывается очень осторожен в высказываниях на эту тему, зато много говорит о соборности. Начиная почти что с цитат Хомякова, он затем углубляется в вопрос нашей личной включенности в мистически всегда равную себе соборность, для чего употребляет термин «соборование» (в немецком тексте тоже без перевода), придавая ему значение действия, направленного на вхождение в соборность. Здесь же он обращается к вопросу о том, тождественна ли соборность собору, и дает на него отрицательный ответ. С его точки зрения, православие от католичества тем и отличается, что у него нет внешнего авторитета, и признавать таковой за собором только в силу его заявленного статуса означает впасть в «коллективный папизм». Наоборот, только соборность как наше опытно-мистическое вхождение во всегда присущую Церкви истину (вспомним, Хомякова: Церковь есть организм истины и любви) служит критерием легитимности тех или иных соборных решений. (В этом смысле Булгаков является также наследником Самарина, когда-то именно так поставившего вопрос в своем известном письме к баронессе фон Раден¹¹). Одновременно булгаковская соборность есть отражение его триадологии, исходящей из *prius'a* личности. Еще более последовательно, чем Флоренский, он выстраивает концепцию онтологического единства и взаимной прозрачности «Я — Ты — Он», доводя ее до представления, что таким образом возникает единый триипостасный субъект¹².

⁹ Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Казань: Заря-Тан, 1994.

¹⁰ Bulgakov S. Das Selbstbewusstsein der Kirche // Orient und Occident. 1930. Hft. 3. S. 1–22.

¹¹ См.: Из переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден / предисл. и пер. прот. П. Хондзинского // Русское богословие: исследования и материалы. М.: Изд-во Православного Свято-тихоновского гуманитарного университета, 2014. С. 232–271.

¹² Подробнее см.: Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М.: Издательство: О. Г. И., 2001.

Интересен путь прот. Николая Афанасьева, который, правда, вопрос личности не затрагивает. В его экклесиологии неделимым атомом церковной жизни становится община, и каждая евхаристическая община есть Церковь в целом, Церковь в своей полноте. То есть община — это как бы единица, но Церковь в целом — это не сумма единиц. Здесь тоже соборность есть тождество части и целого, просто речь идет не о личности и Церкви, а об общинах и Церкви. Но это тот же принцип соборности как многоединства, который мы находим у Хомякова. Надо заметить, что, как ни странно, задолго до Афанасьева эту мысль высказал святитель Феофан Затворник: «Священник с присущими представляет и совмещает в себе всю Церковь»¹³.

Прот. Георгий Флоровский, возможно, следовал в своих построениях хотя бы отчасти за о. Сергием. Согласно Флоровскому, сознание личности должно постепенно возрасти до уровня соборности, на котором она становится носителем уже общего сознания Церкви. Тех, кто достиг этого уровня, мы называем Отцами и Учителями. Основой же соборного единства является единство евхаристического Тела Христова.

У Владимира Николаевича Лосского концепция «соборного персонализма» обретает, пожалуй, наиболее чистое выражение. Он категорически выступает против всех попыток в том или ином виде представить Церковь как единую личность — будь то личность Слова или личность Святого Духа. Но зато каждая личность — по мере ее «оцерковления» — становится в пределе носителем целостной человеческой природы. Таким образом, Церковь мистически представляет собой точную копию Божественного Троиинства. При всей привлекательности этой концепции нельзя не заметить, что она входит в существенное противоречие с принципом апофатизма, который тот же Лосский провозгласил как отличительный признак православного богословствования. Ведь апофатизм предполагает принципиальную недопустимость того, что описание нетварной реальности может однозначно соответствовать описанию реальности тварной. В нашем же случае оказывается, что Владимир Николаевич богословствует, скорее исходя из любимого принципа о. Сергия Булгакова: «как вверху, так и внизу».

Что же мы имеем в итоге?

Мы видим целый спектр концепций и точек зрения, в чем-то сходящихся, в чем-то несогласных друг с другом, так или иначе отвечающих на поставленные нами в начале вопросы. При этом, по-видимому, только первый из них — вопрос о том, как соотносятся первое и третье существенные свойства Церкви, единство и соборность в ее новом смысле, — остался без значительного ответа. Кажется, мало кто задумывался над ним; возможно, только о. Георгий Флоровский, в поздние свои годы вернувшийся, как от-

¹³ Феофан Затворник, *свт.* О различных предметах веры и жизни. М.: Правило веры, 2007. С. 318.

мечает Павел Гаврилюк¹⁴, от хомяковской *sobornost'* к классическому пониманию *katholike*, обратил на это внимание. Что ж, быть может, это и есть тот вопрос, на который предстоит ответить нашему времени.

*Это, действительно, существенный в содержательном отношении вопрос, который, будучи по видимости частным, на самом деле вскрывает весь спектр богословских проблем, стоящих за православным понятием соборности / кафоличности. Доминирование хомяковской соборности, даже со всеми ее дополненными версиями, не снимает общего вопроса о соотношении этого концепта с *katholike* Символа веры и древним святоотеческим пониманием «кафоличности Церкви», а также с богословским, каноническим и церковно-практическим понятием собора. Будем надеяться, что в современном русском богословии появятся фундаментальные работы, посвященные систематическому исследованию этой темы.*

Материал поступил в редакцию 4 июня 2019 г.

Материал рекомендован к печати 30 августа 2019 г.

Информация об авторах:

Павел Владимирович Хондзинский — протоиерей, д-р богословия, канд. теологии; paulum@mail.ru

Кырлежев Александр Иванович — редактор научной периодики; theologyjournal@spbu.ru

Sobornost' in the Russian theological tradition (A Conversation between Alexander Kyrlezhev and Archpriest Pavel Khondzinsky)

Pavel Khondzinsky¹, Alexander Kyrlezhev²

¹ The Orthodox St. Tikhon Humanitarian University, Russian Federation, 115184, Moscow, Novokuznetskaya ul., 23B

² The Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church, The Commission on Theology and Theological Education of the Inter-Council Presence, The Ss Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies, Pyatnitskaya ul., 4/2, Building 1, Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Khondzinsky P. V., Kyrlezhev A. I. Sobornost' in the Russian theological tradition. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 3, pp. 427–440. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.307> (In Russian)

In a conversation between Alexander Kyrlezhev and Archpriest Pavel Khondzinsky, the concept of *sobornost'*, that arose in Russian theology by Alexei Khomyakov under the influence of the theology of J. Adam Möhler and German philosophy, is discussed with particular emphasis on the significance of the latter for the formation of the logical structure of a new ecclesiological concept. The ideas of the ancient father of the Church, St. Augustine, are taken into account. The interaction of the original Russian concept of *sobornost'* with theological personalism at the end of the 19th–20th centuries is traced. Issues such as *sobornost'* as unity and as unity in

¹⁴ Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух и литера, 2017. С. 414.

diversity, the relationship of Church *sobornost'* with social community, a symphonic personality, and personification of the Church are considered. Development of the concept of *sobornost'* by such authors as Filaret Drozdov, Vladimir Soloviev, Sylvester Malevansky, Evgeny Akvilonov, Pavel Florensky, Anthony Khrapovitsky, Sergiy Bulgakov, Nikolai Afanasyev, Georges Florovsky, Vladimir Lossky and others is specified. Other issues are also discussed such as the relationship between the Russian concept of *sobornost'*, the *catholicity* of the Creed, and the historical practice of church councils, primarily the All-Russian Council of 1917–1918, which marked both the “democratic turn” in the Church (the issue of the status of the laity) and the desire for personification of church unity (restoration of the patriarchate). In the conclusion, issues requiring further theological research are identified.

Keywords: sobornost', catholicity, Church councils, Alexei Khomyakov, Adam Möhler, German idealism, Russian theology.

References

- Akvilonov E. (1896) *New Testament doctrine about the Church: experience of the dogmatic research*. St. Petersburg, Tovarishchestvo “Pечатnia S. P. Iakovleva” Publ., (In Russian)
- Akvilonov E. (1894) *The Church. Science definition of the Church and apostol's learnind about it as a Christ's body*. St. Petersburg, Tipografia A. Katanskogo i K°. (In Russian)
- Bolton A., d. (1931) “Sobornaja Cercov’: note sur le mots du symbole slave”, in *Irénikon*, vol. VIII, pp. 161–164.
- Bulgakov S. (1930) “Das Selbstbewusstsein der Kirche”, in *Orient und Occident*, Heft 3, S. 1–22.
- Bulgakov S., archipriest (2001) *Proceedings about the Trinity*. Moscow, O.G.I. Publ. (In Russian)
- Feofan Zatvornik, st. (2007). *About different things of faith and life*. Moscow, Pravilo very Publ. (In Russian)
- Gavriliuk P. (2017) *Georgii Florovskii and religious-philosophical Renaissance*. Kiev, Dukh i litera Publ. (In Russian)
- Gezen A. (1884) *The history of the Slavic translation of the Creed*. St. Petersburg, Tipografia Imp. Akademii nauk. (In Russian)
- Möhler J. A. (1825) *Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten*. Tübingen, Heinrich Laupp.
- Nesmelov V. I. (1994) *Science about a human*. In 2 vols. Kazan; Zaria-Tan Publ. (In Russian)
- Plank B. (1960) *Katholizität und Sobornost'*. Würzburg, Augustinus Publ.
- Sil'vestr (Malevanskii), archimandrite (1872) *Church Doctrine in the first three centuries of the Christianity*. Kiev, Tipografia Kievo-Pecherskoi lavry. (In Russian)
- To the Church Council. Collection of a group of St. Petersburg priests (1906)*. St. Petersburg, Tipografia M. Merkusheva. (In Russian)
- Valliere P. (2016) “Councils as a Manifestation of the Church”, in *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 1, pp. 10–50. (In Russian)

Received: June 4, 2019

Accepted: August 30, 2019

Author's information:

Pavel V. Khondzinsky — Archpriest, Dr. in Theology; paulum@mail.ru

Alexander I. Kyrlezhev — Editor of the scientific periodicals; theologyjournal@spbu.ru