

СОБОРНОСТЬ КАК ФОРМА ОНТОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ В ТРУДАХ ВЛ. СОЛОВЬЁВА, П. ФЛОРЕНСКОГО, С. БУЛГАКОВА, Н. БЕРДЯЕВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Анна Викторовна Тонковидова¹, Павел Евгеньевич Бойко²

¹ Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма, Краснодар, Россия
tonkovidova@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-2756-9577>

² Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия
pboyko@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5903-4617>



Аннотация. Предметом статьи выступает развитие подхода к категории «соборность», заложенного Вл. Соловьёвым, в трудах П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева. Данная категория рассмотрена в становлении от абстрактных форм к конкретному определению на основе метода гегелевской диалектики; процесс диалектического развития проецируется на современность на основе идей философского полилога с помощью приёмов символической трактовки языка русской религиозной философии

XIX–XX вв. Соборность интерпретируется как специфическая онтология культуры, раскрывающая своё содержание в религиозной, светской и религиозно-светской социальности. С точки зрения гегелевской триады уместно отталкиваться от положения, согласно которому на уровне религиозной социальности соборность едина, тождественна с собой. В светской социальности, которой соответствует раздвоенность, различие, через опосредствование происходит переход соборности в противоположное состояние. Однако раздвоенность соборности не субстанциальна. Выступая в качестве необходимого момента диалектического развития, она приводит к соединённости всеобщего и особенного в религиозно-светской социальности как наиболее конкретной форме актуализации соборности. Каждый тип социальности предполагает присущую ей форму раскрытия соборности в языке-символе и качественно обозначается в текстах исследуемых авторов в виде таких религиозных представлений-философем (символов), как «странствование», «героизм», «подвижничество». *Религиозная социальность* определяется в символе «странствование» (С.Н. Булгаков) и в символе «подвижничество» (П. Флоренский и Н.А. Бердяев). «Странствование» и «подвижничество» несут в себе общие

черты религиозного гипераскетизма, моноидеизма, вневременности, мученичества, избранности. В светской социальности соборность раскрывается в символе «героизм» (С.Н. Булгаков, П. Флоренский) как максимализм целей и средств, индивидуализм, избранность, коллективность, политический моноидеизм, мученичество. Общим для «странствования» и «подвижничества» религиозной социальности и «героизма» светской социальности являются вневременность, эсхатологизм, идея избранности, моноидеизм, мученичество, мессианизм. Диалектика проявляется в противоположной их актуализации в «странствовании» или «подвижничестве» религиозной социальности и «героизме» светской социальности. При актуализации соборности в религиозно-светской социальности прослеживаются следующие символы: в работах С.Н. Булгакова — «подвижничество», в работах Н.А. Бердяева — «героизм». Эти символы связаны с такими понятиями, как смирение, личностный максимализм действий, религиозная совесть, историчность, свобода. Личность при таком рассмотрении оказывается неизбежно «помещённой в» соборность, не может быть вне соборности, итогом становления которой выступает духовная тотальность Богочеловечества.

Ключевые слова: соборность, диалектика, философский полилог, социальность, символы, странствование, героизм, подвижничество

Для цитирования: Тонковидова А.В., Бойко П.Е. Соборность как форма онтологии культуры в трудах Вл. Соловьёва, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева сквозь призму гегелевской диалектики // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 4. — С. 27–40. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-4-24-27-40>

Philosophical essay

SOBORNOST AS A FORM OF ONTOLOGY OF CULTURE IN THE WORKS OF V. SOLOVYOV, P. FLORENSKY, S. BULGAKOV, N. BERDYAEV THROUGH THE PRISM OF HEGEL'S DIALECTIC

Anna V. Tonkovidova¹, Pavel E. Boyko²

¹ Kuban State University of Physical Education, Sport and Tourism, Krasnodar, Russia
tonkovidova@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-2756-9577>

² Kuban State University, Krasnodar, Russia
pboyko@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-5903-4617>

Abstract. The article examines the development of approaches to the category of *sobornost* (spiritual community of people), stated in the works of V. Solovyov, in the works of P. Florensky, S. Bulgakov, N. Berdyaev. This essay traces the evolution of *sobornost* from abstraction to definition by means of Hegel's dialectic. The process of dialectic development is projected onto modern life through philosophic polylogue that includes symbolic interpretation of the language of Russian religious philosophy of the 19th–20th centuries. *Sobornost* is interpreted as a specific ontology of culture enfolding itself in religious, secular, and religious-secular communality. Thus, with Hegel's triads in mind we can build on the unity and self-identity of *sobornost* at the level of religious communality. For secular communality with its duality, *sobornost* is mediated and reversed. Though duality of *sobornost* is not substantial and it unites general and particular into religious-secular communality as the most concrete form of its actualization. Each communality type means a specific form of presentation of

sobornost in language and shows itself in the texts through religious philosophemes (symbols). For example, *wandering* (S. N. Bulgakov) and *self-sacrifice* (P. Florensky, N. A. Berdyaev) indicate religious communality. They are characterized by religious hyper-asceticism, mono-ideism, atemporality, martyrdom, and chosenness. Whereas *heroism* (S. N. Bulgakov, P. Florensky) implies maximalism of causes and means, individualism, chosenness, collectivity, political mono-ideism, martyrdom and points to secular communality. All three symbols of religious and secular communalities have common features: atemporality, eschatologism, the idea of chosenness, mono-ideism, martyrdom and Messianism with different actualization in each of the communalities. The third type of communality combining both religious and secular demonstrates all three symbols of *sobornost*. Herein these symbols are associated with humility, personal maximalism of actions, religious conscience, historicity, and freedom. In this way an individual is always placed in the dimension of *sobornost* and cannot be regarded out of it. The establishment of *sobornost* leads to spiritual totality of the divine-humanity.

Keywords: *sobornost*, dialectic, philosophical polylogue, sociality, symbols, wandering, heroism, self-sacrifice

For citation: Tonkovidova, A. V., Boyko, P. E. (2022) 'Sobornost as a Form of Ontology of Culture in the Works of V. Solovyov, P. Florensky, S. Bulgakov, N. Berdyaev through the Prism of Hegel's Dialectic', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(4), pp. 27–40. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-4-24-27-40>

Введение

В настоящее время в философской литературе принято говорить о таких этапах развития общества, как религиозное общество, секулярное общество, постсекулярное общество. Представляется интересным рассмотреть процесс развития общества как *социокультурного целого* сквозь призму гегелевской диалектики, — что уместно как минимум потому, что гегелевская диалектика в своё время отчётливо обозначила заявку на релевантное изучение процесса развития во всей его полноте.

Для начала обратимся к понятию «постсекулярное общество». Как известно, этот термин возникает в работах Ю. Хабермаса, в определённом смысле наследующего (через неомарксизм раннего периода) призму гегелевской диалектики. Хабермас, в частности, утверждает: через «диалектику становления» общество может, посредством диалектического мышления, перейти к солидарному способу бытия духа в постсекулярном, то есть интегральном, или солидарном религиозно-светском обществе [Хабермас, 2006: 49, 55, 61]. С диалектической точки зрения это означает, что в начале выявляется момент противоречия,

антиномичности: религиозность противостоит секулярности. В свою очередь солидарность в постсекулярном обществе обозначает диалектическую координацию светскости и религиозности. При этом сама религиозность «уходит» в мир её индивидуального переживания [Habermas, 2008], — как отмечает М.О. Орлов, «сам смысл глобальной религиозности сводится к индивидуальной реализации» [Орлов, 2008: 91].

Однако современная дискуссия о «постсекулярности» родилась не на пустом месте. Наша цель — показать, что данная проблематика уже поднималась у русских религиозных философов, причём в свете перспективного видения развития общества, основанного на определённом типе социальности в широком смысле, который охватывает общество как определённый тип культуры. Такое перспективное видение можно интерпретировать в том числе как зародыш теории постпостсекулярности.

Под социальностью в данном случае мы понимаем, на основании текстов Вл. Соловьёва, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова, отношения, возникающие в рамках взаимодействия человека, общества, государства, Церкви, Бога, определяющие

формирование личности. Основание данного взаимодействия, его непереносимое условие — это соборность, раскрывающаяся в социальности через деятельность личности. В своём исследовании мы исходим из посылки, что в русской религиозной философии понятие соборности осуществляется, проходя логико-исторические этапы своего диалектического становления. Это религиозная социальность, рассматриваемая нами как диалектический этап становления соборности, переносящий достижение её в сферу трансцендентного через индивидуальное прожитие и восхождение к Богу. Светская социальность понимается как диалектическое раскрытие соборности, где сфера трансцендентного отрицается, возвышается значение имманентного, повышается статус человека до статуса божественного. Достижение соборности переносится в модус будущего, — так же, как и в религиозной социальности, выносятся из момента настоящего. Соборность на уровне религиозно-светской социальности присутствует в настоящем социальной реальности, возникает Богочеловечество.

Напомним: идея соборности вводится в русскую философию Алексеем Хомяковым первоначально как идея религиозная и определяется им не в смысле количественной или географической всеобщности церкви, а в смысле «по единству всех», как перевод греческого *kath'olion* [Хомяков, 1994: 51]. В его текстах «соборность выражает идею собрания, потенциально существующего без внешней связи. Это единство во множестве» [Хомяков, 1994: 242]. Бердяев отмечает, что у Алексея Хомякова соборность ассоциируется «со свободой и любовью» [Бердяев, 2008b: 79]. Своё дальнейшее развитие соборность получила в творчестве Владимира Соловьёва. Он расширил значение соборности до идеи космического единства. При этом Вл. Соловьёв редко использовал понятие соборности в своих произведениях, «парадоксальным образом укрепив его онтологический статус своей философией» [Posacki, 2021: 207]. В произведениях Сергея Булгакова раскрывается дополнительный смысл соборности. Он отмечает, что соборность есть «единство во множестве» [Булгаков, 1993:

411]. Николай Бердяев в свою очередь писал, что коммунитаризм и соборность всегда предполагают определение в качестве основополагающих ценностей личность и свободу; религиозный коммунитаризм он называет соборностью, противопоставляя его авторитарному пониманию церкви [Бердяев, 2008b: 80]. Путь к соборности философ определял как «период исторического странствования» [Бердяев, 2008a: 7].

Выявление новых аспектов понимания соборности в текстах Вл. Соловьёва, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова позволяет в том числе проследить, как уточнялась постановка вопроса «могу ли я быть нерелигиозным?». Поскольку «религия выступает основой социальности», то есть секулярность выступает одной из форм религиозности в светской социальности, в моменте настоящего в человеке может диалектически присутствовать и религиозность, и светскость. Тем самым утверждается возможность диалектического проявления целостности человека, фиксируемой категорией соборности, в религиозной, светской, религиозно-светской социальности. Таким образом замыкается круг: соборный человек не может быть не-соборным. В то же время, необходимо произвести определение моментов соборности в светской и в религиозной социальности, преодоление односторонности которых могло бы привести к становлению соборности в религиозно-светской социальности.

При решении данной задачи возможно рассматривать русскую философскую традицию с позиций компаративистики, как воспринявшую влияние западной культурной и философской традиции, как её продолжение. Но возможен и другой подход: философский полилог, который, по мнению ряда исследователей, имманентно присущ самой русской философии. С этой точки зрения её принято рассматривать как значимую составляющую межкультурного диалога и одновременно явление самобытной русской культуры [Назарова, 2016, Малинов, 2017].

Нельзя не отметить: некоторые русские философы, в частности С. Булгаков и Н. Бердяев, самой своей судьбой реализовали фи-

лософский полилог в действии, — несмотря на то, что сама концепция в качестве метода сформировалась лишь во второй половине XX в. [Wimmer, 1990]. Оказавшись в культурной среде Западной Европы, они смогли создать оригинальные философские тексты, развивать русскую культуру, — в том числе, обращаясь к наследию Вл. Соловьёва. Параллельно П. Флоренский продолжал развитие соловьёвских идей в родной культурной среде.

Философия полилога как метод исследования помимо прочего предполагает признание актуальности, своего рода «вневременности», философских идей. Тем самым метод полилога выносит философскую концепцию за скобки не только географической, но и временной, заданности. В нашем случае это позволяет рассматривать русскую философию, выявляя в текстах Вл. Соловьёва, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова аутентичные категории, представляющие интерес в первую очередь для современного читателя.

Справедливости ради следует отметить, что такой подход уже не раз был заявлен в исследовательской литературе. Так, Ф.А. Гайда в обзоре истории становления термина «соборность», пишет: для становления русской философии значимо «введение понятия “соборность” в сферу религиозного и культурного канона тех направлений, которые ориентировались на представление об оригинальности отечественной традиции» [Гайда, 2022: 17]. Специалист в области изучения русской философии В.А. Фриауф отмечает в качестве важнейшей её черты, вытекающей из особенностей русской культуры, язык-символ, который отличен от языка-знака западного типа философствования [Фриауф, 2006; Фриауф, 2010; Фриауф, 2011; Фриауф, 2016]. Это казалось бы незначительное дополнение меняет отношение к возможностям компаративистского подхода при изучении русской философии. В компаративизме категории «не работают» как символы, но выступают исключительно как знаки, посредством которых возможно формирование культурного поля. Поскольку в русской философской традиции «символ есть онтологическая норматив-

ность в строении всякого бытия» [Фриауф, 2006: 60], здесь символ следует толковать как онтологическое понятие, раскрывающее означаемое. Применительно к нашему исследованию это значит, что раскрытие идеи соборности в русской философской традиции, обозначающейся в языке-символе, необходимо производить через раскрытие символов соборности религиозной социальности, светской социальности и религиозно-светской социальности.

Итак, важнейший фундамент нашего исследования опирается на метод полилога.

Второй важнейший теоретико-методологический источник нашего исследования — гегелевская призма. В этом смысле «пост-соловьёвские» философские идеи П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова можно интерпретировать с позиций развития философского импульса, данного Гегелем и воспринятого Вл. Соловьёвым. В профессиональной среде хорошо известна точка зрения, согласно которой Вл. Соловьёв «создает первую систему русской религиозной философии, ядро которой составляет метафизика всеединства, а методологию — «положительная диалектика» (см. например: [Рожков, 2009: 26]). Тем самым в работах русского философа прослеживается влияние Гегеля, что позволяет по-новому подойти к проблеме выявления соборности в различных типах социальности [Бердяев, 2008с: 89].

Согласно гегелевской призме, исследуемая в статье категория соборности, как и любая другая идея, будучи единством понятия и реальности, имманентно содержит диалектическую определённую и, следовательно, требует адекватного ей диалектического метода её философского осмысления и понимания. Это не абстрактно-рассудочная искусственная схематизация сложной и многогранной философской проблемы, загоняющая живую мысль в прокрустово ложе мёртвых навязанных ей абстракций, — а, наоборот, действительный смысловой ритм её собственного логического и духовного бытия, её истинной сущности. Будучи методом исследования саморазвивающегося и внутренне противоречивого (антиномичного) понятия (и

идеи как его конкретной объективации), всеобщая диалектика может выступать (и выступает в нашей работе) необходимой теоретико-методологической базой. Эта диалектика показывает процесс экспликации содержания и формы данного понятия, его преобразования в идею соборной религиозно-светской постсекулярной социальности как субстанциального начала современного христианско-гуманистически ориентированного общества и государства.

Исследуя творчество избранных нами философов на основе метода философского полилога, мы приходим к выводу, что их взгляды ни в коем случае нельзя сводить к эпигонству или буквалистскому прочтению гегелевских идей. Например, Н. Бердяев обогатил область интерпретации гегелевской диалектики оригинальной диалектикой богочеловечества, или как он её называл «экзистенциальной диалектикой». Развивая гегелевский подход, Бердяев в то же время подчёркивает, что Гегель «не признаёт тождества бытия и мышления, и поэтому диалектика носит иной характер и связана с религиозным духовным опытом» [Бердяев, 2008с: 210]. По мнению русского философа, у Гегеля «не было эсхатологического, религиозного»; он «верил» «в имманентное разрешение диалектики противоречий» [Бердяев, 2008с: 210]. Однако по мнению Бердяева, «диалектика противоречий требует трансцендентного» [Бердяев, 2008с: 59].

П. Флоренский также акцентирует экзистенциальные максимы диалектики. Он пишет: «Конкретная личность, этот типический субъект диалектики, не есть линейный ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь её устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одногласию мелодией раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь, — есть несравненно более связанное целое, напоминающее скорее ткань или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а

многих тем, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга, и снова отделяющихся друг от друга. И как в жизни лишь многообразие функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий даёт жизненно углубиться в предмет изучения» [Флоренский, 1996: 141].

Наше исследование таким образом представляет собой попытку выделить становление гегелевской призмы через противоречивое раскрытие идей диалектики в работах названных русских философов на примере темы соборности. Оно включает в себя не только попытку проследить историю становления концепта соборности, но и его актуализацию в бытии человека и общества, способов переживания соборности, о чём пишет Ян Красицкий, — говоря, что «диалектика понятий, была заменена диалектикой людей» [Krasicki, 2010].

Соборность и религиозная социальность

Соборность в религиозной социальности раскрывается через систему противоречивых интерпретаций динамически понимаемых символов. Рассмотрим некоторые из этих противоречий.

Ответ на вопрос, как возможно быть соборным в религиозной социальности, предполагает, что соборным я могу быть в индивидуализме и аскетизме, не погружаясь в историю, устремляясь в индивидуальном порыве к сфере трансцендентного, божественного. Соборность на уровне религиозной социальности предполагает её непосредственное прожитие, непосредственный опыт соборности в индивидуальной, личной повседневности. В религиозной социальности религия — это жизнь, а не теоретическое построение [Булгаков, 2008: 301].

У Вл. Соловьёва лишь намечаются основополагающие черты личности на уровне религиозной социальности. Это и «пустынный аскетизм», «созерцательный мистицизм», индивидуальное обращение к Богу, «псевдохристианский индивидуа-

лизм», надысторизм. Согласно этой точке зрения соборность сохраняется лишь в трансцендентном [Соловьев, 1989: 353, 355; Соловьев, 2012: 50].

В работах П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова личность в религиозной социальности обретает более конкретные качества. В статье Дж. Хит «Трагедия философии С.Н. Булгакова» на основе булгаковских текстов в ходе изучения понятия соборности даётся описание «аскета» и «святого» как форм прожития соборности в религиозной социальности; отмечается, что этим формам диалектически противоположны «художник» и «философ» светской социальности [Heath, 2021].

На наш взгляд, в религиозной социальности присутствуют признаки религиозной личности, которые выявил и проанализировал С.Н. Булгаков [Булгаков, 2008: 342]. Процесс её возникновения философ описывает в символе «странствование» [Булгаков, 2008: 189]. П.А. Флоренский описывает личность на уровне религиозной социальности как «духовную личность», «оплотнённую» личность, «открытую» личность, которой невозможно дать определение, но можно привести в соответствие только символ. Личность возникает через переживание в личном опыте подвижничества на пути постижения Бога, через подвиг, само-собрание, бого-уподобление, со-действие [Флоренский, 1990: 72, 83, 84, 86, 177, 181, 271]. П.А. Флоренский пишет, что соборность в религиозной социальности даёт человеку «сырьём» [Флоренский, 1990: 68, 65; Флоренский, 1996: 550]. Как и П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев отмечает, что в религиозной социальности личность определяется в подвижничестве, через подвиг, посредством обожествления, мистической любви, преображения, самоотверженности, отрешённости; через преодоление замкнутости и достижение соборности в индивидуальном приходе, соединённости с Богом в мире трансцендентного в символической, условной, риторической духовности [Бердяев, 2008с: 146].

«Подвижник» у Флоренского черпает силы в истоках первохристианства, устремляясь в мир трансцендентного, не

погружаясь в повседневность, будничный труд, скуку, тоску, характерную для повседневности [Флоренский, 1990: 111]. В отличие от П.А. Флоренского, С.Н. Булгаков отмечает значимость трудовой деятельности, в которой происходит становление личности и нравственное развитие. Символ «странствования» Булгакова предполагает внеисторизм, временность, неустойчивость, отсутствие исторической перспективы, негативное отношение к материальному миру, оппозицию, борьбу с ним, возникающие из глубины религиозных переживаний [Булгаков, 2008: 267]. Флоренский пишет: пока идет история, возможны лишь моменты озарения Духом, полная «духо-носность» означала бы конец истории [Флоренский, 1990: 112]. Как видим, в работах С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского предполагается эсхатологизм религиозной социальности.

Одновременно с развитием христианской идеи о равенстве людей перед Богом, вследствие чего стираются социальные классовые, расовые, национальные различия, развивается тема разделения на избранных и неизбранных. По П.А. Флоренскому, лишь для избранных возможно единство с Богом через достижение надвременности, переход в вечность, ведущий к соборному единству в вечности [Флоренский, 1990: 112]. Идею избранности вне и над миром проводит также и С.Н. Булгаков, который связывает её с моноидеизмом, вынесением за скобки всех «неизбранных» [Булгаков, 2008: 220]. Н.А. Бердяев избранность церковной социальности понимает как «монашеско-подвижническую неприязнь к людям и миру», «умерщвление» по отношению ко всему живому и творческому, когда себя ставят вне и выше других [Бердяев, 2015: 155, 156].

Смирение, по Н.А. Бердяеву, превращается в цель действий, что не даёт раскрыться свободе духа [Бердяев, 2008с: 72]. Таким образом, по мнению Н.А. Бердяева, проблема страданий в церковной общине связана с уверенностью в спасении через «несение креста». Отсюда, полагает также С.Н. Булгаков, следует момент абсолютизации мученичества, характерный для религиозной социальности; смирение перед

внешней социальностью характерно для странствования.

Бердяев находит противоречие и в мессианизме, заключающемся в одновременном нахождении смысла в истории и стремлении «перепрыгнуть» через историю, в которой проявляются эсхатологический настрой и антиисторизм [Бердяев, 2008с: 188]. Философ определяет мессианизм как деятельность человека в исторической сфере, вдохновляемую верой в приближающийся конец истории; при этом доминирует идея спасения.

На наш взгляд, социальная позиция в религиозной социальности, раскрытая в языке-символе, носит не общественный, а сугубо личный характер. Ей, согласно С.Н. Булгакову, свойственно смирение перед внешней социальностью ради решения религиозных задач. В этом случае социальные вопросы перерастают в религиозно-этические. Рассматривая профессиональную, расовую, экономическую, правовую позицию личности в рамках концепции С.Н. Булгакова, можно отметить их определяемость религиозными принципами.

В церковной социальности важно выделить обозначаемые С.Н. Булгаковым «невключённость странствования в государственность», «отвлечённость от института гражданственности», видение себя гражданами «Царства Божьего». Также важной чертой религиозной социальности выступает аскетизм.

Таким образом, в трудах русских мыслителей прослеживается выделение диалектического противоречия в религиозной социальности личного религиозного и общественного, религиозного и церковного. Противоречивым характером обладает отождествление этнического и церковного, утрата универсализма в понимании церкви, переход от первохристианства к историческому христианству [Флоренский, 1990: 191, 192, 196; Флоренский, 1990: 546; Бердяев, 2008а: 25, 26]. Значение религиозной социальности раскрывается посредством языка-символа в значениях «странствование», «подвижничество».

Соборность и светская социальность

Может ли человек утратить соборность в светской социальности? Уходя от диалектики, мы сталкиваемся с тем, что соборность здесь теряется. Но как в нерелигиозности найти веру и религиозность? Переход от светскости к религиозности, которая будет находиться в соединённости со светскостью, возможен лишь в случае наличия в светскости моментов религиозности, или рассмотрения самой светскости как момента развития религиозности. В этом случае нельзя обойтись без гегелевской диалектики, что достаточно отчётливо прослеживается на примере рассуждений изучаемых философов.

По сути, исключительная светскость нуждается в соединяющем начале, имманентно присущем светской социальности (что может быть названо либо «муравейником» (Вл. Соловьёв), либо «стадностью» (С.Н. Булгаков)) в качестве противоположного полюса соборности [Соловьёв, 1989: 325; Булгаков, 2011: 92]. Согласно Н.А. Бердяеву, таким соединяющим началом при отрицании не самой религии, а противоречивых форм религиозности, отрицании Бога, который в мире присутствует «инкогнито», свойственных церковной социальности, может быть нахождение новой формы религиозности в понятии человекобожества, попытке отождествить Бога и человека, подменить статус человека статусом Бога. Интересно, что Н.А. Бердяев определяет светскость как «монашество в мире»; а атеизм рассматривает как диалектический момент познания Бога [Бердяев, 2008с: 18, 19]. С.Н. Булгаков в этой связи выделяет религии, определяющиеся в догматах веры в прогресс, в разум, всеисилие науки [Булгаков, 2008: 413]. Тем самым можем предположить, что соборность в светскости присутствует в своём инобытии.

Личность в светской социальности определяется П.А. Флоренским как рациональная «пустая», «греховная личность», «рыхлая личность», «скрытная личность», «высокая личность», «падший», «замученный» человек [Флоренский, 1990: 80, 177, 181, 232; Бердяев, 2008с: 58, 66, 72, 82, 83, 101, 103, 105, 104]. По мысли Н.А. Бердяева

ва, личности свойственно творческое начало, не находящее оснований; при этом её деятельность носит «бессознательно церковный характер» [Бердяев, 2015: 164, 166]. С.Н. Булгаков отмечает в соборности, раскрывающейся в светской социальности, «коллективную» личность, рождающуюся в «героизме». При этом умалется само значение личности, личность теряется в общественном. В данной связи уместно также отметить противопоставление понятий «лицо» и «вещь» у П.А. Флоренского, «личности» и «индивидуума» у Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского, через которое обозначается отрицательный момент соборности в светской социальности [Соловьев, 1989: 78, Лосский, 2006: 715].

В конечном итоге возникает такая форма соборности, при которой отрицается её собственное соборное содержание, что одновременно с этим выступает моментом её становления. В работах Вл. Соловьева соборность в светской социальности в своём прожитии определяется в бессодержательности и пустоте самоутверждающейся личности. Такая бессодержательность означает потерю личностью высочайшего содержания соборной целостности.

В светской социальности, как и в религиозной социальности, присутствуют моменты избранности. Эту мысль можно проследить и у Вл. Соловьева, и у его последователей — С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского. Если избранность религиозной социальности предполагает для тех, кто отделил себя от целостного человечества, возможность соединённости в трансцендентном с Богом, то избранность в светской социальности имманентна, переносит статус Бога на самого человека. Данное состояние описывается С.Н. Булгаковым в символе «героизм», или «героизм самообожения».

О «героическом характере индивида как идеала личности» в качестве определяющей черты западной культурной традиции, оказавшей влияние и на отечественную культурную традицию через попытки её рецепции, написано немало [Интеллектуальное измерение онтологии..., 2020: 75, 76]. Символ героизма, проявляющийся в избранности, можно тем не менее интер-

претировать как диалектический момент соборности. Именно через преодоление избранности с её моментами максимализма, мессианизма, «секуляризованного» мессианизма мученичества [Бердяев, 2008с: 189] возможно дальнейшее развитие личности: она отказывается от возможности своей греховности, отождествляет нравственность и религиозность; приходит к тому, что религиозные максимы превращаются в сиюминутные и относительные, связанные с субъективным. С другой стороны, через отрицание религиозной социальности с прожитием соборности в повседневных ситуациях возникает стремление к искусственности в государственном устройстве, религии, и приведение Бога к статусу человека [Флоренский, 1990: 296].

Нужно отметить, что, если в церковной социальности миф служит средством общения к Богу, узнавания Бога, то в светской социальности миф также служит средством познания тех постулатов, которые создает уже человек, принявший на себя статус Бога. По Н.А. Бердяеву, это мифы о суверенитете, мифы анархизма, мифы революции [Бердяев, 2008b: 82]. При отходе от высших трансцендентных начал навязанный миф становится псевдо-реальностью. С этим процессом во многом связано то обстоятельство, что светская социальность, также как и религиозная социальность, находится вне истории, «скользит» над историей. В этом случае, по С.Н. Булгакову, достижение целей признаётся невозможным в настоящем, оно возможно лишь в будущем, всё целеполагание переносится из момента настоящего в момент будущего. Если в религиозной социальности необходим переход в трансцендентное, то на уровне светской социальности необходим прыжок «к будущему», которое мифологизируется. Причём чтобы совершить переход к трансцендентному, или к будущему, требуется не активная историческая деятельность: необходимым моментом достижения цели выступает мученичество, актуализирующееся в символе «героизма».

Можно обозначить черты личности, которые свойственны ей при актуализации соборности через деятельность в светской социальности: исступленность, востор-

женность, мечтательность, экзальтированность (П.А. Флоренский), «максимализм и мессианизм», «гордыня», неустойчивость, недисциплинированность, неспособность (С.Н. Булгаков), для Н.А. Бердяева — это и индивидуализм, гуманизм, гуманистическую мораль, либерализм, демократию, национализм, безбожие, атомизм, конкуренция, секуляризация, парламентаризм, правовой формализм [Флоренский, 1990: 133; Булгаков, 2011: 286, 287, 301; Бердяев, 2008а: 15–17].

Основная ценность, обозначаемая в светской социальности, — ценность свободы, — именно здесь человеком и утрачивается; свобода превращается в свободу пустоты [Бердяев, 2008а: 16]. П.А. Флоренский замечает, что человека в этом случае определяют такие положения, как «со мной делается», «со мной происходит», «слова говорятся» [Флоренский, 1990: 174, 175].

Светская социальность, уходя от соборности, вместе с тем к ней возвращается. Преодолением соборности религиозной социальности создаётся соборность светской социальности, проявляющаяся в тех же моментах соборности на отрицательном уровне — через мифологизм, идеи избранности, мессианизма, мученичества, внеисторичности, раскрывающихся через язык-символ русской философской культурной традиции в символе «героизм».

Понятие соборности в религиозно-светской социальности

Для возникновения религиозно-светской социальности необходим диалектический синтез светского и церковного, религиозного, снятие противоречия между ними. Религиозно-светская социальность основана на гармонии церкви, общества и государства. Н.А. Бердяев пишет о реальном достижении Царства Божьего через преодоление религиозной социальности и религии обожествившей человека светской социальности в религиозной социальности, основанной на вере в «живого Бога». Для этого необходим возврат к универсализму, причём не гуманистическому, а христианскому, религиозному; преодоление

разрыва между трансцендентным и имманентным, между спасением и творчеством; создание свободной личности, окрашенной духом смирения. В «новом средневековье», по мысли Н.А. Бердяева, автономия религии должна исчезнуть. Соборность светской социальности, её внешняя определённость в знаках и формах, должны быть заменены в религиозно-светской социальности реальным достижением Царства Божьего [Бердяев, 2008а: 32]. Интересно также мысль С.Н. Булгакова о том, что индикатором, который показывает, что процесс диалектического становления соборности не завершён, выступает существование религии как «связки» между человеком и Богом. В состоянии соборного единства, достигнутого и актуального, раскрытого в синтезе религиозности и светскости, религия станет не актуальной, необходимость в этой «связке» пропадёт. Николай Бердяев также пишет, что в религиозно-светской социальности «мессианское сознание устремляется к Царствию Божию, в котором и религия, и Церковь исчезают как отдельные формы, возникшие в истории» [Бердяев, 2008с: 194]. Пока диалектика соборности как процесс онтологического развития понятия сохраняется, идёт процесс её становления и налично присутствует религия.

Подчеркнём: уже у Вл. Соловьёва определившееся противоречие между душой и телом человека, описанное далее в работах С.Н. Булгакова, снимается через преобразовательную деятельность в поле истории. Однако если у С.Н. Булгакова «духовный аристократизм» свойственен героизму светской социальности, то Бердяев переносит моменты раскрытия соборности «героизм» и «аристократизм» в сферу религиозно-светской социальности [Бердяев, 2008с: 105].

Человек на уровне религиозно-светской социальности приходит к осознанию своей вины и греховности, исходя из текстов Вл. Соловьёва, П. Флоренского, Н. Бердяева, через подвиг. Отсюда происходит возникновение символа «подвижничества» для определения бытия личности в религиозно-светской социальности. Главным отличием здесь выступает выход

из избранности к соборности, реализация идеи равенства людей и достоинства каждой личности. На уровне религиозно-светской социальности имеет место подвиг смирения, совершённый в свете личного максимализма как цель свободной соборно-религиозной творческой деятельности — подвижничества.

Для описания раскрытия религиозно-светской социальности С.Н. Булгаков употребляет символ «подвижник», а Н.А. Бердяев — «герой», «аристократ». Смирение, совесть, максимализм в личном отношении присущ, по С.Н. Булгакову, подвижнику; по Н.А. Бердяеву, эти моменты раскрытия соборности присущи герою и аристократу. Действия в данном типе социальности совершаются на основании абсолютной нормы правды и добра. Человечность, любовь, жалость, достоинство, свобода — определяющие моменты соборности на уровне понятия. Через любовь происходит гуманизация социальной среды и «приоткрывается» Царство Божие [Бердяев, 2008с: 136].

Выводы

Итак, согласно «классической» модели интерпретации, соборность обнаруживает себя в разных типах социальности, понятой в качестве широкого поля культуротворчества. Однако, на наш взгляд, имеет смысл диалектически преодолеть разделение «социальностей» на религиозную, светскую и религиозно-светскую, обозначив их как разные формы диалектического становления соборности и одновременно

формы раскрытия религиозности. Именно в этом состоит значение актуализации гегелевской призмы при исследовании идей русских философов относительно соборности. Если Ю. Хабермас рассматривал постсекулярность как координацию светскости и религиозности (где сама постсекулярность понимается исходя из его коммуникативной теории как процесс взаимного обучения религиозных и светских групп в современных западных либерально-демократических обществах [Habermas, 2008]), то в трудах Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского прослеживается отчётливый тезис, согласно которому отдельных «светскости» и «религиозности» в социальности не существует, есть лишь их внутренне противоречивое интегральное бытие — соборное единство. Таким образом, в русской религиозной философии можно проследить диалектический процесс движения понятия соборности в моментах религиозной, светской и религиозно-светской социальности (культуры). Последняя как раз и определяет тотальность данного понятия, его наиболее конкретную завершённость и смысловую полноту. Русские мыслители предприняли попытку концептуализировать понятие соборности через введение таких моментов её диалектического раскрытия, как символы «странствование», «героизм», «подвижничество». Дальнейшее диалектическое познание тотальности идеи соборности как религиозно-светской социальности (культуры) выступает важнейшей задачей современной философской мысли.

Список литературы:

- Бердяев Н.А. Избранные философские сочинения 1920-х гг. — Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2015. — 261 с.
- Бердяев Н.А. Новое Средневековье. — Москва: Директ-Медиа, 2008а. — 114 с.
- Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. — Москва: Директ-Медиа, 2008б. — 132 с.
- Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — Москва: Директ-Медиа, 2008с. — 219 с.
- Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. — Москва: Астрель, 2008. — 784 с.

- Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. — 560 с.
- Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. Философия хозяйства. Трагедия философии. — Москва: Наука, 1993. — 603 с.
- Гайда Ф.А. «Соборность»: к вопросу о понимании термина в общественных кругах России в XIX – I четверти XX вв. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 17–40. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-1-17-40>
- Интеллектуальное измерение онтологии культуры / Е. Ю. Антонюк, М. А. Богатов, О. В. Герасимов [и др.]. — Саратов: Издательство "Саратовский источник", 2020. — 165 с.
- Лосский В.Н. Боговидение. — Москва: АСТ, 2006. — 759 с.
- Малинов А.В. Философия полилога // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. — 2017. — №1. — С. 7-11. <https://doi.org/10.31119/phlog.2017.1.1>
- Назарова О.А. Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. — 2016. — Т. 20. — С. 7–18.
- Орлов М.О. Место и роль религии в глобальных процессах современности // Власть. — 2008. — № 4. — С. 91–94.
- Рожков В.П. Методологические основания "нового религиозного сознания" в философии В.С. Соловьева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2009 — Т. 9, № 4. — С. 26–31.
- Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. Русская идея. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. — Москва: Директ-Медиа, 2012. — 346 с.
- Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве; Философская публицистика. — Москва: Правда, 1989. — 735 с.
- Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. — Москва: Мысль, 1996. — 878 с.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — Москва: Правда, 1990. — 840 с.
- Фриауф В.А. Символьные формы изначального языка и культа // Парадигма: философско-культурологический альманах. — 2016. — № 23. — С. 7–25.
- Фриауф, В. А. Православная традиция и русская философия имени // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2006. — Т. 6, № 1–2. — С. 57–61.
- Фриауф, В. А. Языковая парадигма русской философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2010. — Т. 10, № 3. — С. 49–55.
- Фриауф, В.А. Язык, метафизика и русская идея // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2011. — Т. 11, № 3. — С. 62–66.
- Хабермас Ю. Диалектика секуляризации: о разуме и религии. — Москва: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. — 111 с.
- Хомяков А.С. Сочинения в 2 томах. Т. 2. Работы по богословию. — Москва, Московский философский фонд: Медиум, 1994. — 476 с.
- Habermas J. Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. — 2008. — Vol. 25, № 4. — P. 17–29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Heath J. On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy* // Modern Theology. — 2021. — Vol. 37, № 3. — P. 805–823. <https://doi.org/10.1111/moth.12676>
- Krasicki J. "The tragedy" of German philosophy. Remarks on reception of German philosophy in the Russian religious thought (of S. Bulgakov and others) // Studies in East European Thought. — 2010. — Vol. 62, № 1. — P. 63–70. <https://doi.org/10.1007/s11212-010-9100-4>
- Posacki A. „Sobornost” jako idealny model „solidarności mistycznej” w kulturze rosyjskiej // Solidarność: człowiek w sieci zależności społecznych. — Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, 2021. — P. 203–214. <https://doi.org/10.15633/9788374389952.15>
- Wimmer, F. M. Interkulturelle Philosophie. — Wien: Passagen Verlag, 1990. — 299 p.

References:

- Antonyuk, E. Y. et al. (2020) *Intellektual'noye izmereniye ontologii kul'tury [Intellectual measurement of the ontology of culture]*. Saratov: Saratovskiy istochnik Publ. (In Russian).
- Berdyayev, N. A. (2008a) *Novoe Srednevekov'e. [New Middle Ages]*. Moscow: Direct-Media Publ. (In Russian).
- Berdyayev, N. A. (2008b) *Carstvo Duha i carstvo Kesarya. Carstvo Duha i carstvo Kesarya. [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]*. Moscow: Direct-Media Publ. (In Russian).
- Berdyayev, N. A. (2008c) *Ekzistencial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo. [Existential dialectic of the divine and the human]*. Moscow: Direct-Media Publ. (In Russian).
- Berdyayev, N. A. (2015) *Izbrannye filosofskie sochineniya 1920-h gg. [Selected philosophical writings of the 1920s]*. Moscow; Berlin: Direct-Media Publ. (In Russian).
- Bulgakov, S. N. (1993). *Sochineniya v dvukh tomakh. T.1. Filosofiya khozyaystva. Tragediya filosofia [Works in two volumes. Vol.1. Philosophy of economy. The tragedy of philosophy]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Bulgakov, S. N. (2008) *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennyh idealov. [Two Cities: Research on the Nature of Social Ideals]*. Moscow: Astrel Publ. (In Russian).
- Bulgakov, S. N. (2011) *Pravoslavie. Ocherki ucheniya Pravoslavnoj Cerkvi [Orthodoxy. Essays on the teachings of the Orthodox Church]*. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate. (In Russian).
- Florensky, P. A. (1990) *Stolp i utverzhenie istiny [The Pillar and Statement of Truth]*. Moscow: Pravda Publ. (In Russian).
- Florensky, P. A. (1996) *Sochineniya: v 4 t. T. 2 [Works: in 4 vol. Vol. 2]*. Moscow: Mysl Publ. (In Russian).
- Friauf, V. A. (2006) 'The East-orthodox Tradition and Russian Philosophy of Name', *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Pedagogy*, 6(1–2), pp. 57–61. (In Russian).
- Friauf, V. A. (2010) 'The Language Paradigm of Russian Philosophy', *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Pedagogy*, 10(3), pp. 49–55. (In Russian).
- Friauf, V. A. (2011) 'Language, Metaphysics and Russian Idea', *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Pedagogy*, 11(3), pp. 62–66. (In Russian).
- Friauf, V. A. (2016) 'Symbolical forms of initial language and cult', *Paradigma (Sankt-Peterburg)*, (23), pp. 7–25. (In Russian).
- Gayda, F. (2022) "'Sobornost': On the Question of the Meaning of the Concept in the 19th – 30-ies 20th Centuries', *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 6(1), pp. 17–40. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-1-17-40>
- Habermas, J. (2005) *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. (Russ. ed.: (2006) *Dialektika sekularizacii: o razume i religii*. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy in-t sv. apostola Andriya Publ.).
- Habermas, J. (2008) 'Notes on Post-Secular Society', *New Perspectives Quarterly*, 25(4), pp. 17–29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Heath, J. (2021) 'On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy*', *Modern Theology*, 37(3), pp. 805–823. <https://doi.org/10.1111/moth.12676>
- Khomyakov, A. S. (1994). *Sochineniya v 2 tomah. T. 2. Raboty po bogosloviyu. [Works in 2 volumes. Vol. 2. Works on Theology]*. Moscow, Moskovskij filosofskij fond: Medium. (In Russian).
- Krasicki, J. (2010) "'The tragedy" of German philosophy. Remarks on reception of German philosophy in the Russian religious thought (of S. Bulgakov and others)', *Studies in East European Thought*, 62(1), pp. 63–70. <https://doi.org/10.1007/s11212-010-9100-4>
- Lossky, V. N. (2006) *Bogovidenie. [Vision of God]*. Moscow: AST. (In Russian).
- Malinov, A. (2017) 'Philosophy of polylogue', *Philosophical polylogue*, (1), pp. 7–11. (In Russian). <https://doi.org/10.31119/phlog.2017.1.1>
- Nazarova, O. A. (2016) 'Konceptiya interkul'turnoj filosofii i ee vozmozhnaya recepciya v kontekste issledovaniya russkoj filosofii [The concept of intercultural philosophy and its possible reception in the context of the study of Russian philosophy]', *Mysl' (Sankt-Peterburg)*, 20, pp. 7–18. (In Russian).

Orlov, M. O. (2008) 'Mesto i rol' religii v global'nyh processah sovremennosti. [The role of spiritual enlightenment in the formation of Russian religiosity: A historical and philosophical analysis]', *Vlast'*, (4), pp. 91–94. (In Russian).

Posacki, A. (2021) „Sobornost'” jako idealny model „solidarności mistycznej” w kulturze rosyjskiej, in *Solidarność: człowiek w sieci zależności społecznych*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, pp. 203–214. <https://doi.org/10.15633/9788374389952.15>

Rozhkov, V. P. (2009) 'Methodological Basis of «New Religious Consciousness» in V.S. Solovyov's Philosophy', *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 9(4), pp. 49–55. (In Russian).

Solovyov, V. C. (1989) *Sochineniya v 2 t. T.2. Chteniya o bogochelovechestve; Filosofskaya publitsistika [Works in 2 vol. Vol.2. Readings on God-manhood; Philosophical journalism]*. Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Solovyov, V. C. (2012) *Rossiya i vselenskaya cerkov'. Russkaya ideya. Talmud i novejschaya polemicheskaya literatura o nem v Avstrii i Germanii. [Russia and the Ecumenical Church. Russian idea. Talmud and the latest polemical literature about him in Austria and Germany]*. Moscow: Direkt-Media Publ. (In Russian).

Wimmer, F. M. (1990) *Interkulturelle Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.

Информация об авторах

Анна Викторовна Тонковидова — старший преподаватель кафедры философии, культуроведения и социальных коммуникаций Кубанского государственного университета физической культуры, спорта и туризма, 350015, Краснодар, ул. им. Будённого, 161. (Россия)

Павел Евгеньевич Бойко — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Кубанского государственного университета, 350040, ул. Ставропольская, 149. (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Anna V. Tonkovidova — Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communication, Kuban State University of Physical Education, Sport and Tourism, 161 Budennogo St., Krasnodar, Russia, 350015 (Russia)

Pavel E. Boyko — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Kuban State University, 149 Stavropol'skaya St., Krasnodar, Russia, 350040 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 23.09.2022; одобрена после рецензирования 30.10.2022; принята к публикации 12.12.2022.

The article was submitted 23.09.2022; approved after reviewing 30.10.2022; accepted for publication 12.12.2022.