
Философия соборности как прообраз «социологического консерватизма» Фердинанда Тённиса

© 2021 г. Н.К. Сяндюков

СЗИУ РАНХиГС,
Санкт-Петербург, 199178, Средний В.О. пр., д. 57/43.

E-mail: syundyukov-nk@ranepa.ru

Поступила 28.09.2020

В статье представлен сравнительный анализ теории Фердинанда Тённиса «Gemeinschaft/Gesellschaft» и философии соборности в трудах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Теория Тённиса рассматривается в свете концепции «социологического консерватизма» А.Ф. Филиппова. Показано, что концептуальная оппозиция «Gemeinschaft/Gesellschaft» является своеобразным продолжением дискуссии о «природе социального». В этом свете основные ориентиры социологии Тённиса – политические теории Аристотеля и Гоббса с акцентированием на определении «естественного состояния» человека. На основе анализа теории Тённиса показывается, что ее сопоставление со славянофильством возможно по трем параметрам: апелляция к фактору субстанциональности, дихотомия «исторического» и «внеисторического», использование понятия «органического». Доказано, что в контексте «консервативного» прочтения философии соборности её аргументация оказывается преимущественно политико-социологической.

Ключевые слова: органицизм, Gemeinschaft/Gesellschaft, соборность, единство/множественность, субстанциональность, воля, историческое, Тённис, Гоббс, славянофильство.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-9-49-59

Цитирование: Сяндюков Н.К. Философия соборности как прообраз «социологического консерватизма» Фердинанда Тённиса // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 49–59.

The Philosophy of Sobornost as a Prototype of Ferdinand Tönnies’ “Sociological Conservatism”

© 2021 Nikita K. Siundiukov

NWIM RANEPА,
57/43, Sredniy V.O. av., Saint Petersburg, 199178, Russian Federation.

E-mail: syundyukov-nk@ranepa.ru

Received 28.09.2020

The article presents a comparative analysis of the theory of Ferdinand Tönnies “Gemeinschaft/Gesellschaft” and the philosophy of catholicity in the works of A.S. Khomyakov and I.V. Kireevsky. The theory of Tönnies is considered in the light of the concept of “sociological conservatism” manifested by A.F. Filippov. It is shown that the conceptual opposition “Gemeinschaft/Gesellschaft” can be seen continuation of the discussion about the “nature of the social”. In this light, the main reference points of Tönnies sociology are the political theories of Aristotle and Hobbes, with an emphasis on the definition of the “natural state” of man. Based on the analysis of Tönnies theory, it is shown that its comparison with Slavophilism is possible in three parameters: appeal to the factor of substantiality, the dichotomy of “historical” and “non – historical” and the use of the concept of “organic”. It is proved that in the context of a “conservative” reading of the philosophy of sobornost, its argumentation turns out to be mainly political and sociological.

Keywords: organicism, Gemeinschaft/Gesellschaft, sobornost, unity/multiplicity, substantiality, will, historical, Tönnies, Hobbes, Slavophilism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-9-49-59

Citation: Siundiukov, Nikita K. (2021) ‘The Philosophy of Sobornost as a Prototype of Ferdinand Tönnies’ “Sociological Conservatism”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2021), pp. 49–59.

Термин «социологический консерватизм» был предложен социологом А.Ф. Филипповым в ходе его публичной лекции под одноименным названием [Филиппов 2020^a web]. Филиппов мотивирует введение данного термина чисто концептуально: как попытку «охарактеризовать специфический поворот аргументации, которую мы могли бы условно называть социологической» [Филиппов 2020^b web]. Под эту характеристику попадают немецкие социологи и мыслители 1-й половины XX в.: Фердинанд Тённис, Ханс Фрайер, Карл Шмитт, Эрнст Юнгер, а также критическая аргументация западно-германских социологов в адрес либерального капитализма (Шумпетер, Гелен), обзор которой был проведен Филипповым в работе «Западногерманские интеллектуалы в зеркале консервативной социологической критики» [Филиппов, 2014]. Исходя из содержания лекции Филиппова мы можем выделить две базовые характеристики «социологического консерватизма»: во-первых, целевой причиной генезиса всякого общества является государство, а, во-вторых, диктат общественного (гражданского), довлеющего над государственным в социологических теориях рубежа XIX–XX вв., служит почвой для развития чувства рессентимента среди части консервативно настроенных интеллектуалов: в противоположность атомизированному обществу предлагает гомогенная общность, собранная воедино посредством, вновь, силы государства.

Воспользовавшись концептуальной рамкой рассмотрения славянофильства как «консервативной утопии», разработанного польским историком русской философии Анджеем Валицким, мы попытаемся сопоставить теорию Фердинанда Тённиса как видного представителя немецкой социологии, оказавшего влияние на дальнейшее развитие консервативного дискурса, и философию соборности в ее консервативном аспекте, разработанном в трудах русских мыслителей А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Консерватизм в данном случае мы понимаем реститутивно: не как стремление «подморозить развитие», но как поиск возможностей возврата к «органическому» миропорядку.

Оппозиция Gemeinschaft/Gesellschaft

«Gemeinschaft», – поясняет А.Ф. Филиппов, – есть нечто общее, общераспространенное, некая общность... “Gesellen” – это приобщаться, присоединиться к общению. “Gesellschaft” – это, в первую очередь, общение, приобретающее устойчивый характер» [Филиппов 2019, 90]. Таким образом, Gemeinschaft предполагает даже не сформированное сообщество, но сам факт этого сообщества как некоторого естественного состояния человеческого общежития, от поколения к поколению воспроизводимого посредством внутренних органических связей, и в этом смысле его следует понимать в категориях единства и статики. Gesellschaft, напротив, есть динамическое образование, подчиненное принципу постоянного становления. Схожую интерпретацию предлагает и Ханс Фрайер. «Динамическому образованию» Gesellschaft Фрайер противопоставляет Gemeinschaft как феномен внеисторический: «Дети подрастают, а старики умирают. Но Gemeinschaft длится сквозь века как бессмертное существо, прочно ограниченное и вполне сознающее свое единство, так что, в сущности, никогда нет сомнений, кто сюда относится, а кто – нет». Цит. по [Филиппов 2014, 482]. (Стоит подчеркнуть, что это именно фрайеровская интерпретация Gemeinschaft; в теории Тённиса мы не встречаем однозначно схожего подхода к данному понятию, однако некоторые намеки на это есть.) Весьма и весьма характерное суждение в контексте рассмотрения славянофильской философии соборности, которая также понимает Церковь как единство внеисторическое *par excellence*.

В развитии Gesellschaft необходимо присутствует некоторый фактор посредничества, который позволяет обществу существовать в постоянном развитии, то есть быть нетождественным самому себе. Речь идет о некотором конфликтном потенциале, социальных противоречиях, намечающих траекторию движения общества. В концепции Тённиса под таким фактором опосредования понимается не что иное, как торговля: «В то время как домохозяин, крестьянин или гражданин обращают взор к внутреннему, к центру места, Gemeinschaft’a, к которому они принадлежат, торговый класс, напротив, обращается вовне: его занимают лишь линии, соединяющие между собой местности, тракты и средства передвижения... Вся эта земля представляет для него лишь рынок». Цит. по [там же, 104]. Именно институт обмена позволяет людям преодолевать или же на время устранять гоббсовское естественное состояние «войны всех против всех», неожиданно обнаженное упадком общества Gemeinschaft.

В связи с упоминанием Гоббса напрашивается замечание, что приведенная выше аргументация, описывающая сущность Gemeinschaft, является развитием вечной проблемы поиска природы социального. Даже в самой постановке вопроса – о *природе социального* – содержится определенное противоречие. Если культура есть вторая природа, то является ли социальное следствием природного, его логическим продолжением? Или, напротив, социальное есть совершенно обособленная сфера, обладающая своей автономной логикой, не пересекающейся с логикой гармоничности и телеологичности, обнаруживаемой в природе? Аргументация Тённиса разворачивается с опорой на два философских авторитета, придерживающихся прямо противоположных взглядов на данную проблему – речь идет о социально-политических теориях Аристотеля и Гоббса.

К определению природы социального: Аристотель и Гоббс

Разумеется, основанием для понимания аристотелевской концепции общества является тезис о том, что человек – существо политическое. При этом началом политических стремлений человека является его естественная склонность к формированию семьи; именно институт семьи, по Аристотелю, является прообразом государства. В свою очередь греческий полис – это естественная форма государственности, способствующая возрастанию общественного блага, стремление к которому, опять же, естественно для человека. «Государство состоит из элементов – полисов; полисы из более мелких сообществ; все они движимы целью исходя из имеющейся в них (собственной) «койнонии»» [Дементьев 2014, 47]. Интересно, однако, что стремление к общению, то есть к той самой «койнонии», есть побуждение не идеалистического (как у Платона), но практического интереса человека. Однако здесь Аристотель не достаточно последователен в своем оппонировании Платону, ибо само это вроде бы чисто практическое стремление к «койнонии» все же должно быть некоторым образом предзадано, то есть иметь идеалистический характер: «Койнония в сообществе достигается посредством реализации и соблюдения меры как некоего баланса. И одновременно ее наличие является предусловием для нахождения этой меры» [там же].

Что же побуждает человека отказаться от частных, повседневных интересов, которые могли бы быть вполне удовлетворены и в области семейных отношений, в пользу развития государственности, где горизонты планирования удаляются от повседневного понимания к пониманию политическому (например, необходимость ведения войн для приобретения собственности)? И какова, в таком случае, природа социальности – действительно ли она предзадана человеку и поэтому может рассматриваться идеалистически или социальность имеет чисто прагматический характер, и в этом смысле следует говорить о некоторой трансформации, происходящей в человеческой природе в условиях динамики становления государственности? Исходя из положений Аристотеля, мы имеем основания как для первого, так и для второго утверждения. Пускай исторически государственности и предшествуют семья и селения, однако логически государство есть цель всякого человеческого действия, как наиболее разумная реализация условий для достижения человеческого счастья. «Всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения [койнония. – Н.С.]: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа... Очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку» [Аристотель 2015, 8]. С другой стороны, человек по своей первичной, то есть актуальной, природе не может быть добродетельным; добродетель есть вопрос потенциальности, она дана человеку лишь в качестве возможности. И, вновь, наилучшее условие для реализации этой возможности – воспитание, полную и наиболее последовательную программу которого может дать лишь государство.

Противоречивое аристотелевское понимание природы социального заключается в недостаточной согласованности его метафизического учения о причинах, в первую очередь положения о телеологичности бытия, и чисто прагматического взгляда на условия формирования человеческой общности. «Базовый» вопрос социологии остается неразрешенным: что побуждает человека отказаться от сиюминутных устремлений, от тактики индивидуального «калькулирующего» рассудка, характерного для *Gesellschaft*, в пользу более дальних и не всегда сугубо прагматических горизонтов государства? Как происходит переход от «первичных общений» к государственности? Ответ на эти вопросы нам может дать теория общественного договора в ее формулировке Гоббсом.

В отношении сопоставления социально-политических теорий Аристотеля и Гоббса уместно заметить следующее. По Аристотелю, образование государства происходит дедуктивным образом, то есть выводится из некоего естественного и единого для всех людей стремления к сплочению, где государство есть высший результат подобного сплочения и, следовательно, самое что ни на есть естественное (для Аристотеля

естественное равно разумному и наоборот) состояние человека. Гоббс же, напротив, исходит из индуктивной предпосылки: не существует никакого предзаданного, естественного стремления человека к объединению, человеческое общежитие начинается с так называемой «войны всех против всех». Человеку свойственно руководствоваться страстями, и комплекс этих страстей – «чувство соперничества, жажда наживы, стремление защитить себя» [Селиванов 2014, 382] – приводит к естественному (поскольку страсти, по Гоббсу, суть естество человека) состоянию всеобщей войны. Однако здесь нам необходимо указать на еще одно свойство, которое отличает человека от животных – это разумность, то есть способность к рассуждению. Под рассуждением же Гоббс понимает «исчисление. Вычислять – значит *находить сумму складываемых вещей или находить остаток при вычитании чего-либо из другого*. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что *складывать и вычитать*» [Гоббс 1989, 74]. Именно способность к рассуждению, то есть постоянному исчислению собственных выгод, рано или поздно приводит индивида к осознанию, что война всех против всех наносит ущерб прежде всего ему самому: в ней «нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, ...нет общества, а... есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [Гоббс 1991, 96]. Индивид приходит к пониманию необходимости отчуждения некоторых своих свобод в пользу суверена, который взамен мог бы обеспечивать ему самосохранение через единство правопорядка. Да, в некотором смысле страстность человека противоречит его разумности; это есть конфликт между «естественным состоянием» и «естественными законами», которые суть законы человеческого общежития. Однако же самая главная человеческая страсть, являющая себя условием для всех остальных страстей – страсть к жизни, то есть к самосохранению, и благодаря разумности человека, его способности рассматривать возможности реализации этой страсти в некотором стратегическом горизонте, стремление к самосохранению способно подчинить себе все остальные страсти.

Итак, в некоторых аспектах Гоббс и Аристотель соглашаются друг с другом, в других – расходятся. Так, и для Аристотеля, и для Гоббса базовой установкой человеческой жизнедеятельности является стремление к самосохранению (можно возразить, что аристотелевский человек скорее стремится к счастью, но ведь счастье невозможно без самосохранения, так что здесь следует ответить, что самосохранение есть минимальное условие счастья). Однако если для Аристотеля разумность и естественность тождественны, и поэтому нормальный человек естественным образом стремится к общежитию с другими людьми, то для Гоббса естественное состояние человека вступает в определенное выше противоречие с его разумностью, то есть со способностью к калькулированию выгод.

Онтология социального

Только вступив на почву онтологического рассмотрения *Gemeinschaft*, мы можем указать на тот момент, что позволяет преодолеть это противоречие и сохраняет субстанциональное единство *Gemeinschaft*, ее равенство самой себе, а не сумме отдельных членов. Безусловно, здесь свою роль играет традиция, однако саму традицию как идею поддерживает нечто иное, а именно «единство воли, которое не сводится к сумме отдельных волений» [Филиппов 2019, 97]. По Тённису, взаимодействие индивидуальных волей ведет к образованию устойчивой связи, группы, общности. Однако если в *Gemeinschaft* такое образование оказывается больше своих частей (и здесь мы видим следование традиции Аристотеля в рассуждении о едином и множественном), то *Gesellschaft*, напротив, является именно механической совокупностью отдельных волей, совокупностью, опосредованной калькуляцией, что в конечном итоге приводит участников *Gesellschaft* к тому, что они становятся «заложниками непрерывного расщепленного процесса», то есть процесса расчета собственных выгод. В свою очередь воля в *Gemeinschaft* в своем самом чистом виде есть так называемая *Wessenwille* – «воля,

которая не дифференцируется по индивидуальным носителям и воспринимается как воля всей общности» [Филиппов 2019, 101].

Если при описании субстанциональности, приводящей *Gemeinschaft* к единству, Тённис прибегает к метафизическому аргументу о некоем «единстве воли», то что, в таком случае, способствует атомизации этого единства, некоторому разрушению социальной метафизики? Выше мы указывали, что фактором нетождественности, разлагающим *Gemeinschaft* и тем самым обуславливающим переход к *Gesellschaft*, является примат торговли над общением, расчета над койнонией, всемирного рынка над понятием «внутреннего места», будь то дом, пашня или, положим, город как общность духовных интересов. Таким образом, динамика *Gesellschaft* как образования, вечно не тождественного самому себе, обусловлена развитием рыночных отношений – в этой связи Филиппов указывает, что настоящими хозяевами в *Gesellschaft* является класс торговцев (мелкая буржуазия), тогда как «значение остальных людей – нулевое» [Филиппов 2014, 454].

При этом характерные свойства субъекта *Gesellschaft* имеют двойственный характер: с одной стороны, он акцентированно рационален (именно в гоббсовском понятии рациональности, где основную роль играет калькуляция собственных выгод), и он ожидает той же рациональности и от своего абстрактного контрагента. Этот субъект презирует инстинкт как нечто нерациональное, требующее втянуться в органическую связь с Другим, требующее увидеть в нем не только контрагента, но – согласно «семейственному» понятийному аппарату, описывающему ситуацию *Gemeinschaft* – увидеть в нем члена семьи. Отсюда выводится и другая сторона этики торговца *Gesellschaft* – это непрестанное чувство беспокойства, причина которого, опять же, кроется в бессубстанциональности *Gesellschaft*. Это внутреннее противоречие субъекта *Gesellschaft* наглядно иллюстрируется его отношением к собственности. По Тённису, собственность в *Gemeinschaft* есть нечто «органическое и внутреннее», «продолжение собственной реальной сущности [владельца], а потому, необходимо, и сама она есть реальность... Напротив, психологическая ценность состояния [в капиталистическом понимании данного термина. – Н.С.] – расширение и умножение объектов мышления, которые, как возможности деятельности, находятся в его распоряжении и сами по себе имеют совершенно идеальную природу». Цит. по [там же]. Отметим, что «идеальное» здесь следует понимать не в смысле идеалистического характера деятельности субъекта *Gesellschaft*, но в контексте оппозиции идеального – реальному. Если субъект *Gemeinschaft* удовлетворен своей собственностью как чем-то органическим и сугубо «реальным», то субъекту *Gesellschaft*, не обладающему ничем реальным, субстанциональным, свойственна погоня за «идеальным» – вечное стремление к расширению и умножению своего капиталистического состояния. В этом смысле, отмечает Филиппов, «рационально исчисляющий рассудок позволяет “совершенно произвольно” использовать товар», что в конечном итоге «служит только использованию данного товара как средства для приобретения другого товара, что находит свое наиболее полное выражение в деньгах. Это значит, что в индивидуальном мышлении нет ничего индивидуального, лишь соотнесенность с собственным телом могла бы сообщить ему уникальность, но именно эта соотнесенность уже зарезервирована за *Gemeinschaft*» [там же].

Соборность как социологический проект

Заметим, что риторика деиндивидуализирующего индивидуализма, проблема противопоставления истинной свободы и свободы мнимой, атомарной, стоит в центре философии славянофильства. Действительно, согласно философии соборности, истинную свободу субъект обретает только в своем единстве с другими, с общиной, собранной под сенью Вселенской Церкви. В свете приведенного выше анализа оппозиции *Gemeinschaft*/*Gesellschaft* представляется весьма характерным следующее рассуждение Хомякова:

«Мы были бы недостойны познать ее [истину], если бы не имели свободы; были бы неспособны познать ее, если бы не держались в единстве, силою нравственного закона... Разумение проявленного и непрерывающееся проявление разумения (подвиг Церкви современной) – все это вверено свободе нашей мысли, а мысль всей Церкви образуется гармоническим слиянием мыслей личных, просвещенных Божественною благодатью. Но и личная мысль не простая рефлексия анализирующего и рационализирующего духа; в ней всецело проявляется нравственное существо. Она приемлет научение не только словом, но всюю полнотою церковной жизни» [Хомяков 1994, 181].

В этом небольшом отрывке проявлены многие черты, характерные как для славянофильской философии, так и для консервативной социологии Тённиса. Прежде всего, это логика гармоничности, естественности и цельности, противопоставленная анализу и рационализаторству; затем – акцент на внеисторическом характере истинного общения (или его подобия), будь то общение в Церкви или в ситуации *Gemeinschaft*; наконец, специфическое понимание личностной свободы, реализация которой возможна только в нравственном общении с другими личностями. Проанализируем эти ценностные установки славянофильства и сравним их с аналогичными установками в дискурсе социологического консерватизма Тённиса.

В приведенном выше рассмотрении теории Тённиса мы постоянно встречаем метафору органичности. В свете этой метафоры возможно обнаружение перемычек между консерватизмом славянофильства и консерватизмом Тённиса. Так, Хомяков пишет: «Всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое основание которого есть любовь» [там же, 87].

Как отмечает Л.А. Петрова, несмотря на попытки синтеза индивида и общины, предпринятые славянофилами, в философии соборности все же прослеживается явное смещение акцента в сторону второго члена данной дихотомии, общины, или, если взять метафизический ракурс рассмотрения, в сторону единства:

«Традиционная святоотеческая логика соотношения целого и части применительно к реальности Церкви как Тела Христова несколько иная. Приоритет целого в ней уравнивается способностью каждой части вместить его в себя таким образом, что «каждая частичка этого тела живет всем телом, но и все тело живет в каждой своей частичке» [Пешков 2017, 65]... Сама внутренняя логика его [Хомякова. – Н.С.] суждений, утверждающая приоритет единства над множественностью, оставляет реальности личной свободы статус чистой декларации» [Петрова 2019, 124].

Замечание Петровой представляет весьма справедливым. Действительно, увлечение риторикой органицизма доводит Хомякова до диктата этой чисто формальной метафоры над содержанием его философии, призванной, напротив, к гармоничному синтезу единства и множества, а не к утверждению господства одного над другим. Возможно, чуткое прочтение Хомяковым святоотеческого наследия навело бы его на более тонкую диалектику единства и множественности. Однако мы можем взглянуть на эту проблему и с иной стороны. Так, обращение к консервативной теории Тённиса предоставляет нам ресурс для скорее социологического, нежели сугубо метафизического рассмотрения дихотомии единства и множества в контексте философии соборности (хотя в аргументации Тённиса, несомненно, присутствует и существенный философский элемент):

«В органическом чувстве несомненного (кровного) родства кроется сила притяжения почти исключительно *инстинктивной любви* (курсив мой. – Н.С.). Как сам организм в некотором роде более реален, чем интеллектуальные фикции механистически разлагаемого мира, так и в области социального связь будет тем более органической = реальной, чем меньше она обусловлена рассудком... “Мышление становится господином, Богом, извне сообщающим движение инертной массе. И, таким образом, оно должно мыслиться оторванным от изначальной воли”» [Филиппов 2014, 451–452].

Связи *Gemeinschaft*, будучи органически обусловленными, более интенсивны, связи *Gesellschaft*, обусловленные рассудочно-экономически (вновь вспоминаем Гоббса),

менее интенсивны в плане чисто социологическом, как связи живых людей, а не контрагентов. В этом смысле, а также в свете аргументации Л.А. Петровой, философия соборности по преимуществу социологична и, более того, политична, с ее гоббсовским приоритетом единства перед множеством.

Однако акценты здесь расставлены иначе, нежели в теории Гоббса. Если католическую церковь с главенством Папы еще можно понимать как гоббсовского Левиафана, то православная церковь в философии славянофилов обнаруживает принципиально иную сущность. Хомяков настаивает, что индивид не умалется перед единством Церкви, но, напротив, обновляется, обнаруживает свою истинную, свободную личность: человек «находит в [Церкви] самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем» [Хомяков 1994, 87]. Представляется, что Хомяков использует аргументацию скорее эклектичного, философско-социологического характера, нежели сугубо богословского. Этот тезис представляется еще более обоснованным, если мы вспомним, что Хомяков не был философом профессионального толка, а потому в своей аргументации он прибегал к ресурсам из разных областей наук, от позитивно-естественных (в частности, в исследованиях истории) до преимущественно гуманитарных. «Сильный социологический элемент» обнаруживает Валицкий и в трудах Киреевского: согласно мысли польского историка, «теория Тённиса дает понятийный инструментарий, позволяющий лучше понять социальное содержание воззрений Киреевского» [Валицкий 2019, 217].

Как уже было указано выше, в теории Тённиса центральную, конституирующую роль в собирании и самовоспроизводстве *Gemeinschaft* играет единство сущностной воли, *Wessenwille*. Более того, каждый отдельный участник *Gemeinschaft* не только конституируется своим участием в *Wessenwille*, но в качестве «лица» репрезентирует ее структуру, как репрезентируют семью ее члены. В понятии сына содержится понятия отца и матери, в понятии брата – другого брата, и так любой единичный статус, будь то статус отца, сына или брата необходимо репрезентирует семью в ее целом. Отметим, что данное рассуждение Тённиса о репрезентации отдельными лицами (частями) всей общинно-семейной структуры (целого) остро напоминает православное учение об ипостасности Троицы, которое, в свою очередь, словами В.Н. Лосского, служило вдохновением для формирования догмата о соборности: «В свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства и множественности, – единства, которое выражается в многообразии... Как в Боге каждое Лицо – Отец, Сын и Дух Святой – не есть часть Троицы, но всецело Бог..., так и Церковь не есть некая федерация частей; она соборна в каждой из своих частей...» [Лосский 2015, 93].

Более того, если мы вновь вернемся к метафоре органичности, к которой прибегает Хомяков для уточнения аналогии между устройством Церкви и телом Христовым, то мы неизбежно упремся в 12-ю главу 1-го послания апостола Павла к коринфянам, где сказано: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо». Каждый член соборной Церкви через свой особый дар репрезентирует Вселенскую Церковь в ее целом – так следует понимать хомяковское учение о соборности в его диалектическом моменте, а именно через пневматологический аспект действия Святого Духа. См. [Давыденков 2017]. Вновь вспомним слова Хомякова, приведенные выше: личная мысль не простая рефлексия анализирующего и рационализирующего духа; в ней всецело проявляется нравственное существо. Она приемлет научение не только словом, но всею полнотою церковной жизни.

Мысль об «анализирующем и рационализирующем духе» в данном контексте обнаруживает свое прямое сходство с «калькулирующим рассудком» торгового класса как основным субъектом *Gesellschaft*. По Тённису, «исчисляющий знает свое превосходство и свободу, он уверен в целях и господстве над средствами, мысленно видя их зависимыми от себя... Сознательный индивид презирает все темные чувства, предощущения, предрассудки как то, что в этом отношении имеет ничтожную или сомнительную

ценность». Цит. по [Филиппов 2014, 455]. Тем не менее такая сознательность приводит калькулирующего индивида к тому, что «неустанное стремление к переменам делает его лихорадочным и непостоянным». В том же духе рассуждает и Киреевский в своей программной статье «О характере просвещения Европы»: «Чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов» [Киреевский web]. Далее Киреевский указывает на два возможные пути развития европейца: либо совершенная духовная деиндивидуализация, либо же неизбежный поворот к собственным историческим корням: «был он [западный человек] принужден или довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов, или должен был опять возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли Запад прежде конечного развития отвлеченного разума» [там же] – того самого разума, что, по Тённису, «становится господином, Богом, извне сообщающим движение инертной массе..., оторванным от изначальной воли».

Вводя в настоящую работу текст Киреевского, мы неизбежно подходим к историческому и политическому рассмотрению сопоставления философии соборности и теории Тённиса. Действительно, статья Киреевского содержит аргументацию преимущественно историческую. Философ анализирует генезис выделенных им начал развития истории западной и истории отечественной, а именно религиозность, образованность, государственность. Заметим, что, по Киреевскому, западная государственность имеет природу искусственного общественного контракта, контролируемого гоббсовским сувереном, что вновь сближает ее с понятием *Gesellschaft*: «Каждая благородная личность стремилась сделать сама верховным законом своих отношений к другим... Только ими же избретенные и добровольно установленные правила внешних формальных отношений могли подчинить себе их самоуправный произвол» [там же]. В то время как государственность славянская, напротив, образовалась на началах согласия, то есть совершенно органически, по «лекалам» *Gemeinschaft*.

Апеллирует ли к историческому опыту сам Тённис? С одной стороны, во втором издании «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» Тённис дает своему труду подзаголовок «Основные понятия чистой социологии». Более того, в самой книге мы находим следующее рассуждение: «В противоположность всякой истории, дедуцируемой из глубин прошлого, нашим подлинным и даже необходимым исходным пунктом будет тот момент времени, когда современному наблюдателю дается бесценное преимущество: своими глазами... он может увидеть совершающиеся изменения» [Филиппов 2014, 439]. «Чистая социология» требует отстранения от исторического, дабы суметь в самой истории наблюдать диалектику основных понятий, или «идеальных типов», если прибегнуть к терминологии Вебера. С другой стороны, все в той же «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» Тённис порой строит свою аргументацию именно исторически, причем в ключе, очень схожем с аргументацией Киреевского. Так, оба мыслителя обнаруживают причину распада органических сообществ в римской системе права: «Усвоение римского права служило и служит по сей день дальнейшему развитию *Gesellschaft* в огромной части христианско-германского мира». Однако тут же Тённис оговаривается, «что в римском праве он видит не “последнюю причину”, но лишь “готовое орудие” дезинтеграции *Gemeinschaft*; главную же причину он усматривал в развитии торговли, путей сообщения и тесно связанной с ними промышленной цивилизации» [Валицкий 2019, 216]. Таким образом, если Тённис и прибегает к историческому аргументу, то все же он играет у него роль побочного инструмента. Основной упор делается на социологическое *par excellence*, то есть в том смысле, который был указан нами выше: интенсивности (полноты) связей между людьми как субъектами общения, «койнонии».

Подводя итог нашему рассмотрению, нам следует вернуться к тезису Фрайера о том, что *Gemeinschaft* внеисторичен, тогда как *Gesellschaft*, напротив, являет собой дезинтеграционный процесс истории, или, если уточнять тезис Фрайера, *Gesellschaft* есть следствие становления общества модерна. В этой связи интересно отношение

Тённиса к гражданскому обществу. Последнее, будучи логическим образованием Gesellschaft, отображает свою волю в общественном мнении; народ, то есть субъект Gemeinschaft, опирается на другой выразитель своей воли – религию, или веру. Вспомним теперь, во-первых, известный фрагмент из послания восточных патриархов 1848 г.: «Хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменно и согласно с верою отцев его». Во-вторых, обратимся к словам из одного из писем Киреевского к А. Кошелеву: «Для тебя главное основание государства, причина его такого или такого направления и образования, – одним словом, его душа – есть общественное мнение, или мнение большинства. Для меня душа государства есть господствующая вера народа». Цит. по [Валицкий 2019, 216]. Мы видим, что и по мысли славянофилов (Хомяков тут вполне созвучен Киреевскому, так как усматривает начала соборного единства в верности православию), и современных им восточных патриархов носителем чистоты и неизменности православной веры является народ. См. [Сюндюков 2019]. Это обстоятельство выносит русский народ в пространство вне-исторического, присоединяя его к религиозному измерению вечного, что, в свою очередь, служит фактором сохранения и самовоспроизведения русского единства и народной солидарности: «Обширная русская земля, – пишет Киреевский, – всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления» [Киреевский web]. И если искать здесь аналог субстрата Gemeinschaft, естественной воли, то им, по мысли Киреевского, выступает народный быт, хранящий, пускай и неосознанно, традиции христианской образованности.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 2015 – *Аристотель*. Политика // *Аристотель* / Пер. с др.–гр. С.А. Жебелева. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015 (Aristotle, *Politics*, Russian Translation).

Гоббс 1989 – *Гоббс Т.* Сочинения. В 2 т. / Пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. Т. 1. М.: Мысль, 1989 (Hobbes, Thomas, *On the Body*, Russian Translation).

Гоббс 1991 – *Гоббс Т.* Сочинения. В 2 т. / Пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. Т. 2. М.: Мысль, 1991 (Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Russian Translation).

Киреевский web – *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу Е.Е. Комаровскому). URL: <http://lib.cerkov.ru/3026/26> (Kireyevsky, Ivan V., *On the Nature of European Culture and on Its Relationship to Russian Culture. Letter to Count E.E. Komarovsky*, in Russian).

Лосский 2015 – *Лосский В.Н.* О третьем свойстве Церкви // *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. В.А. Решиковой. М.: Академический проект: Парадигма, 2015. С. 85–95 (Lossky, Vladimir N., *About the Third Property of the Church*, Russian Translation).

Хомяков 1994 – *Хомяков А.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд: Медиум: журнал «Вопросы философии», 1994 (Khomyakov, Alexey S., *A Few Words of an Orthodox Christian about Western Denominations*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Валицкий 2019 – *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польск. К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Давыденков 2017 – *Давыденков О., прот.* Христологический и пневматологический аспект Церкви // *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 497–505.

Дементьев 2014 – *Дементьев М.В.* О понятии koinonia у Платона, Аристотеля, в Новом Завете и у св. отцов – каппадокийцев // *Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии*. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2014. С. 46–50.

Петрова 2019 – *Петрова Л.А.* Концепция соборности А.С. Хомякова в контексте представлений о единстве и множественности в византийской философии // *Христианское чтение*. 2019. № 2. С. 119–129.

Пешков 2017 – Пешков А.А. Экклезиология А.С. Хомякова в оценке академического богословия XIX – начала XX в. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. № 15. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2017. С. 57–98.

Селиванов 2014 – Селиванов Ю.Р. Гоббс // История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. Изд. 3-е, перераб. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 379–385.

Сюндюков 2019 – Сюндюков Н.К. Метафизика соборности и конфликт конфессиональных идентичностей в философии А.С. Хомякова // Конфликтология. 2019. № 2. С. 115–129.

Филиппов 2014 – Филиппов А.Ф. Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. I / Под общ. ред. С.П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль, 2014.

Филиппов 2019 – Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины. М.: Рипол-классик, 2019.

Филиппов 2020^a web – Филиппов А.Ф. Социологический консерватизм. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0kRqR3O22aw&t=3641s>

Филиппов 2020^b web – Филиппов А.Ф. Анонс лекции. URL: <http://www.newhollandsp.ru/events/education/sociological-conservatism/>

References

Davydenkov, Oleg (2017) *Dogmatic Theology*, PSTGU, Moscow, pp. 497–505 (in Russian).

Demytyev, Maksim V. (2014) “On the Notion of Koinonia in Plato, Aristotle, the New Testament and Saints Fathers – Cappadocians”, *Materials of the VI International Student Scientific Theological Conference of the St. Petersburg Orthodox Theological Academy*, St. Petersburg Orthodox Theological Academy, Saint Petersburg, pp. 46–50 (in Russian).

Filippov, Aleksandr F. (2014) *Sociologia: Observations, Experiences, Prospects*, Vladimir Dal, Saint Petersburg (in Russian).

Filippov, Aleksandr F. (2019) *Elementary Sociology. Introduction to the History of the Discipline*, Ripol – klassik, Moscow (in Russian).

Filippov, Aleksandr F. (2020^a web) *Sociological Conservatism*, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0kRqR3O22aw&t=3641s>

Filippov, Aleksandr F. (2020^b web) *Lecture Announcement*, URL: <http://www.newhollandsp.ru/events/education/sociological-conservatism/>

Peshkov, Alexei A. (2017) “Ecclesiology of A.S. Khomyakov in the Evaluation of Academic Theology of the XIX – Early XX Centuries (in the Context of the Patristic Heritage of I–III Centuries)”, *Trudy Nizhegorodskoy Dухovnoy Seminarii*, Vol. 15, Nizhegorodskaya Dухovnaya Seminariya, Nizhny Novgorod, pp. 57–98 (in Russian).

Petrova, Liubov A. (2019) ‘The Concept “Sobornost” of A.S. Khomyakov in the Context of Ideas about the Unity and Plurality in Byzantine Philosophy’, *Cristian Reading*, Vol. 2, pp. 119–129 (in Russian).

Selivanov, Yuri R. (2014) *History of Philosophy: From Philosophy of the Ancient East to Philosophy of the XXI century*, Moscow, LENAND, pp. 379–385 (in Russian).

Siundiukov, Nikita K. (2019) “Metaphysics of Catholicity and the Conflict of Religious Identities in A.S. Khomyakov’s Philosophy”, *Konfliktologiya*, Vol. 2, pp. 115–129 (in Russian).

Walicki, Andrzej (1964) *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowia-nofilstwa*, Państwowe wydawnictwo naukowe, Warszawa (Russian Translation).

Сведения об авторе

СЮНДЮКОВ Никита Кириллович – старший преподаватель Северо-Западного института управления РАНХиГС.

Author’s Information

SIUNDIUKOV Nikita K. – Senior Lecturer of the North West Institute of Management, Russian Academy of National Economics and Public Administration.