

УДК 248.154:141.7 (045)

Н.В. Іщук

ДІАЛОГІЧНІ ПАРАДИГМИ КОЛЕКТИВНОСТІ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ

Навчально-науковий Гуманітарний інститут
Національного авіаційного університету

Анотація. У статті аналізується діалогічна основа православних моделей колективності в світі православної богословської та інтелектуальної традиції.

Ключові слова: соборність, комюотарність, всеєдність, обожнення, субстанційні діячі.

Вступ

Протягом останнього століття людство перебуває у вирі постійних наукових і технологічних змін, які спростили й пришвидшили міжособистісні комунікації та докорінно змінили їхній характер. Новітні комунікаційні технології суттєво впливають на комунікативний простір сучасного суспільства, зміст і глибину міжлюдського спілкування. Дещо осторонь цих процесів знаходиться релігійна комунікація, яка демонструє іншу модель колективного співбуття: співбуття людини з людиною через Бога. В православ'ї її специфіка втілилася в декількох парадигмах, покликаних відтворити засади метафізичної спільності у земному житті. Дослідження цих парадигм важливе не тільки для релігієзнавчої науки, але й для комунікативної та соціальної філософії, що й обумовлює актуальність нашої статті.

Постановка завдання

Метою статті є аналіз парадигм православної колективності під кутом зору їхнього комунікативного потенціалу.

Аналіз публікацій

Догматичний, антропологічний та соціально-філософський дискурси соборності як моделі діалогічного буття-спілкування людини з Богом наявні в працях М. Бердяєва, С. Булгакова, І. Вишенського, І. Ільїна, І. Киреевський В. Лоського, В. Соловйова, С. Трубецького, В. Соловйова, С. Франка О. Хом'яков тощо.

Серед сучасних науковців ця проблема стала предметом наукових розвідок у українських та російських науковців В. Аверьянова, К. Костюка, Ю. Павленка, А. Панаріна, С. Хоружого, В. Щукіна тощо. У церковному середовищі окреслені проблеми висвітлюються в працях К. Льюїса, К. Уерра, С. Роуза, Кирила (Гундяєва) та інших.

Основна частина

Відомо, що православна традиція основу всіх різновидів людської активності вбачає в її націленості на богоспілкування. Богоспілкування розуміється тут як складний процес *ad extra* – між Богом та людиною, який поширюється на всі сфери суспільного буття, в тому числі й на найбільш загальні парадигми соціальної взаємодії. Найоптимальнішою з них вважається парадигма соборності. Соборність – складова частина православного вчення про суспільство, що втілює найоптимальнішу модель колективного життя. Більшість дослідників виводять поняття „соборність” з двох рівноцінних значень – зібрання та храм. Насамперед, термін „соборність” (кафолічність) стосується самої православної церкви, символізує єдність містичного тіла церкви та підпорядкованість церкви єдиній меті. Свідченням цього є Нікео-Константинопольський символ віри, в якому церква проголошується „Єдиною Святою,

Соборною Апостольською” [4, с. 75]. Соборність (кафолічність) церкви означає, що вона: по-перше, в географічному сенсі осягає весь всесвіт; по-друге, проповідує повну істину; по-третє, охоплює всю людську спільноту, не враховуючи класової, професійної та іншої приналежності людей; по-четверте, взаємодіє зі всією повнотою людської моральності як у позитивному, так і в негативному проявах.

З цього випливає висновок, що хоча церква є „не від світу цього”, але, беручи за приклад постать Спасителя, вона прагне спасти та поновити світ через здійснення спокутувальної місії історичного кенозису. Згідно з цією концепцією, місія церкви на землі полягає не лише в тому, щоб врятувати людей, але й у тому, щоб спасти та поновити весь тварний світ. Тому церква в світі діє соборно, вона прагне врятувати багатьох „і віддати душу Своєю для спокутування багатьох” (Мк.10.45). При цьому тлумачення соборності як зібрання не суперечить його тлумаченню як храму, адже грецьке слово „церква” (екклес'їа) означає зібрання тих, хто запрошений. Це дозволяє говорити про схожість та взаємодоповнюваність цих двох значень.

Увага до соціального виміру цього терміну актуалізується й завдяки тлумаченню соборності як певної містичної парадигми колективного життя – людей, коли під соборністю розуміють „згоду, одностайну участь віруючих у житті світу й церкви, колективну життєтворчість та колективне спасіння” [18, с.57], єдність усього хрещеного люду й бажаний ідеал спілкування і співжиття людей. В XVI-XVII століттях про соборність як основоположний принцип суспільного життя говорив український філософ І. Вишенський [9, с.126.]. В аналогічному значенні термін „соборність” застосував у філософії в середині XIX століття російський філософ О. Хом'яков. В такому ж контексті його використовували С. Булгаков, П. Флоренський, С. Трубецької, В. Соловйов, С. Франк тощо. Соборність у тлумаченні російських релігійних філософів виступала необхідною передумовою суспільного співжиття людей. Наприклад, В. Соловйов вважав, що колективне життя християнської спільноти неможливе без „множини окремих людей” як необхідної компоненти церкви; „єдиної створюючої форми”, яка об'єднує людей в єдине ціле та „всеєдиної дії Духа Божого, яким живе та рухається це ціле при взаємодії всіх окремих дарів та служінь” [11, с. 101-102].

Зрозумілим є „горизонтальний” сенс феномену соборності: „пронизувати” суспільне буття та бути корелятом соціальної поведінки людей. Про це писав Є. Трубецької, який наполягав, що „соборність є явленням самого Христа в колективному житті церкви” [14, с.286]. Отже, обов'язком людей потрібно вважати втілення цього зразка в суспільному

бутті. Вчення соборності виражає православне бачення не лише діалогічної взаємодії людини та Бога через колектив, але й відношення людини до „надособистісних” структур: держави, народу, класу, а також до суспільства в цілому. Серед передумов створення соборного суспільства українські та російські філософи називали наступні:

-рівність, свобода, справедливість, братерство, благочинність як основа спільного життя (І. Вишенський) [9, с.132];

-цілісність суспільства на основі вільного підкорення особистостей абсолютним цінностям, які засновані на любові до цілісності, до церкви, народу, Бога, держави (І. Киреевський);

-вільна єдність основ церкви у спільному розумінні ними правди та пошук ними шляхів спасіння (О. Хом'яков);

-співзвучність свободи та єдності багатьох людей на основі їх загальної любові до тих же абсолютних цінностей (Ю. Самарін) [6, с.54-58];

-вільне єднання всіх в досконалому добрі (В. Соловйов) [12, с.356];

-внутрішня всеєдність, первинна гармонія та узгодженість людського життя (С. Франк) [17, с.54-58].

Закономірно, що соборне сприйняття світу, притаманне східно-християнській ментальності, не вичерпувалося рамками земного життя людини, а було націлене на метафізичне буття. Соборність виступала необхідною умовою спасіння людини, коли „зцілення окремого людського індивідууму було можливе лише через зцілення людського роду в його органічній сукупності” [14, с. 277]. Проте православне розуміння спасіння включало не лише ідею спасінням роду людського, але й усього тварного світу. Умовою загального спасіння проголошувалася солідарність усього зібраного світу, коли спасіння розумілося не індивідуально, а соборно, разом з усім світом. До речі, цей своєрідний космічний рівень соборності прослідковувався ще в ідеї апокатастасиса східних вчителів церкви: Климента Олександрійського, Максима Сповідника тощо. Вже за тих часів „Східне християнство, на відміну від Західного, не надавало особливого значення проповіді та іншим формам морального настановлення, проте підкреслювало фундаментальне значення обряду як зовнішнього виразу глибокої внутрішньої згоди з колективом віруючих” [18, с.63].

Практичним підґрунтям єдності общини була насамперед спільна колективна праця, яка дозволяла усвідомити необхідність єднання людей задля виживання. Розповсюдженню ідеї соборності на Сході сприяло й общинне, натур-центричне сприйняття світу, частиною якого відчувала себе людина. Виходячи з цього, остання вважала себе частиною світу та колективу й не уявляла свого життя поза межами колективу, відтак ідентифікувала себе лише завдяки належності до певної соціальної групи. Це привело до того, що поступово соборне світосприйняття почало пронизувати всі сторони людського життя, а індивідуалізм виступав скоріше прикладом „антиповедінки”, аніж нормою співжиття православної спільноти.

Ідея соборності тісно пов'язана з православним розумінням свободи. У православній традиції свобода могла розкрити себе „не в ізольованій, автономній особистості, що самостверджувалася в інди-

відуалізмі, а в особистості, яка створила себе в надособистісній духовній єдності, в єдності духовного організму, в Тілі Христовім, тобто в Церкві” [2, с.132]. Загалом, якщо в Західній церкві свобода розумілася індивідуалістично як право особистості охороняти себе від посягань іншої особистості, то в церкві Сходу антагонізм колективу та особистості був неможливий, адже „релігійна особистість перебувала всередині релігійного колективу та релігійний колектив перебував усередині релігійної особистості” [2, с.132]. Відтак свобода духу була необхідною умовою віри.

На думку Г. Флоровського, соборна парадигма не означала повного поглинання людини колективом і розчинення індивідуального „я” в колективному „ми”. Кафолічний світогляд не перетворював людину на „пасивного медіума родової свідомості”, а навпаки, примушував індивідуальну свідомість відмовлятися від замкненості відчуження, спрямованості на власне „я”. Це призводило до кафолічного преображення людської свідомості, коли вона „вбирала” в себе повноту чужих індивідуальностей та отримувала можливість „сприймати та виражати свідомість та життя цілого” [16, с.506-507]. При цьому, на думку православних авторів, хоча соборність і налаштовувала людину на добровільне злиття з колективом, вона не мала перетворюватися на ідеологію деіндивідуалізованої людини. Тобто суспільне значення соборного сприйняття світу полягало, насамперед, у його об'єднувачих можливостях. Ідея соборності була не лише продуктом патріархальної системи цінностей, але й засобом збереження цінностей, зорієнтованих на інтеграцію суспільства. За таких обставин прагнення до свободи не означало агресивного прагнення до розширення свободи індивідуального вибору, „а потребу особової спільноти, неминучої динаміки особового самопоходання та самовідданості в любові” [20, с.114].

Разом з тим за умов інструментального використання ідеї соборності, вона могла бути підґрунтям для мінімізації прав та свобод особистості. Це реалізовувалося, коли дана ідея, цілком поверхнево й вибірково, „адаптувалася” владою чи окремими суспільно-політичними силами до власних потреб. Тоді ставала можливою ситуація, коли „не спільноти людей – етнічні, політичні, конфесійні та інші – утворювалися самоцінними людськими індивідуальностями, а, навпаки, один із класів таких спільнот... ставав по відношенню до людини вищою метафізичною реальністю” [8, с.45]. Наприклад, за умов етноцентричної трансформації соборної ідеї народ виступав як надіндивідуальна позачасова органічна єдність „соборних особистостей”. Його єдність розумілася не лише як єдність долі общини, а як єдність у вірі та істині. Відтак народ (принаймні, в російській традиції) ставав носієм національно-державної ідеї, яка була центральним фактом його самосвідомості. Захист цієї „надособистісної” ідеї призводив до культивування антиперсоналістичних та етноцентричних (етатистських) настроїв суспільства, коли заради „вищої” мети дозволялося „жертвувати” окремими особистостями. Такий соціоцентризм створював підґрунтя для ідеологічного виправдання тоталітарних режимів.

Принагідно згадаймо український контекст феномену соборності. В Україні українське духовенст-

во, що обиралося народом, не стало замкненим прошарком українського суспільства й жодне вагоме рішення не приймалося церквою „без обряд духовного собору”, але з урахуванням „волі світських станів, як здатних старожитніх станів ... і простих людей православної віри” [10, с.148-149]. Соборна форма вирішення важливих справ супроводжувалася розвитком концепції соборноправності, яка обстоювала ідею церкви як народу. Це, в свою чергу, мало вплив і на подальший розвиток Української церковної ідеології, яка „складалася довгі віки, складалася спільно з усім Духовенством і Народом” [5, с.4], відтак – набула більш демократичного характеру, аніж ідеологія візантизму.

Окрім цього, соборна організація церкви поєднувалася з утвердженням певних зразків організації суспільного буття. Як зазначав у своїх наукових розвідках видатний історик М. Костомаров, дихотомія „особистість-суспільство” в російській (квазівізантійській. – Н.І.) та українській духовних традиціях вирішувалася по-різному. В російській традиції спостерігалось панування загальності – „общинності” (Бога та царя) над особистістю, тому в суспільному житті росіяни тяжіли до монархізму. Натомість українській традиції були притаманні повага до особистості й визнання її позитивної значущості. В уяві українців громада виступала вільним об’єднанням людей, тому їх ідеалом був вільний федеративний союз [15, с.249-252].

Наступну модель діалогічного співбуття божественного та людського в колективному житті пропонує В. Соловйов. Позиція філософа ґрунтуються на ідеї єдності всього існуючого на землі і в космосі. Краса, гармонія, узгодженість світу є «перевтілення матерії через втілення в ній іншого, надматеріального начала. Краса в природі є «повна свобода частин у досконалій єдності цілого». [13, с. 361]. Буття поділяється на п’ять царств: мінеральне, рослинне, тваринне, людське і Боже, й кожне з цих царств прислугується наступному. Царства є частиною загального процесу й одночасно – членами всесвітнього організму, які мають самостійне значення в житті цілого. Творення ж має дві мети: загальну і особливу. Загальна передбачає втілення світла й життя у різних формах природної краси. Особливою метою є створення людини, яка є носієм потенційного світла й життя – самосвідомості [13, с. 388], яка неможлива поза межами діалогічного співбуття з Богом. Людина, за В. Соловйовим, займає особливе місце у світі, бо належить до двох царств: божественного й природного. Вона не лише бере участь у здійсненні загального космічного плану, але й, завдяки самосвідомості, знає світову мету і цілеспрямовано йде до неї. Метою буття має стати переродження усього людства через християнську віру, досягнення ним Царства Божого. Християнство повинне стати вселенським та з’єднати всіх людей у загальній справі, з’єднати народи однією вірою: таким чином людство переходить до «Вселюдства». Вселюдина – це людина, в якій живе повнота Божества. Під «усе» слід розуміти не сукупність речей у світі, а єдність, цілісність. Еволюція світу – це не лише процес розвитку, а процес «збирання всесвіту». Призначення людини – зібрати його на засадах Боголюдини й Царства Божого. Завдання природної людини і природного людства – зібрати всесвіт в ідеї;

завдання боголюдства і Боголюдини – зібрати всесвіт у дійсності [12, с. 275]. В. Соловйов наголошував на солідарності всього зібраного світу й на тому, що процес божественної еволюції можливий лише у випадку колективного єднання людей задля спільної справи. Суспільство і людина не є антагоністами, адже суспільство – це розвинена особистість, а особистість – стиснуте суспільство. Завдання історії полягає в особистісно-суспільній солідарності, сама історія людської цивілізації – це історія розширення й поглиблення суспільно-особистісної співтворчості. Між особистістю і суспільством немає протистояння. І від того, як швидко кожна людина почне це розуміти, залежить рух землі до всеєдності.

Дещо інакше, а саме під кутом зору персоналізму та екзистенціальної філософії, ідея богоспількування – співбуття звучить у М. Бердяєва. Людина, вважає філософ, є точкою перетину двох світів: об’єктивної й духовності; які виступають двома модусами людського існування. Світ об’єктивної існує як світ детермінізму, несвободи, відчуження людини від себе; світ духовності – як світ свободи духу й творчості. Природа та природне життя людини не тотожні світовому порядку й гармонії, а є виявом об’єктивованого світу. Останній не є головним породженням суб’єктивного духу і протистоїть внутрішньому світу людини. Саме тут, у духовній сфері, а не в природному житті слід шукати гармонію [1, с. 518].

На погляд М. Бердяєва, найбільшою і найскладнішою формою рабства є рабство людини стосовно суспільства. Влада суспільства над людською особистістю руйнує її. Сучасне суспільство ставить себе над особистістю, перетворює людину на засіб, а не на мету. Насправді ж людина є мікрокосмом і мікротеосом, спільнота ж розкладає її на окремі функції та ролі, знищуючи особистісну сутність. На цій основі М. Бердяєв піддав критиці ідею всеєдності В. Соловйова. Він стверджував, що у всеєдності немає екзистенції і «все» не має загального існування, «все» не існує поза думкою. Заперечуючи колективізм, він передбачав, що в майбутньому людство зможе існувати на засадах комюнотарності – ставленні людини до людини через Бога як початку життя. Саме комюнотарність – персоналістичне, духовне, на основі свободи любові та братерства, опосередкованого Богом. Завдяки їй людина долає свою самотність та набувати родинну близькість з іншими представниками людського роду. В такий спосіб утворюється духовна єдність і братерство всіх людей на засадах християнської віри. Колективізм же виступав як об’єктивоване розуміння комюнотарності.

Перспективи еволюції соціальності М. Бердяєв з’ясує з майбутнім Царством Божим і створенням нового світу. Шляхом людина до Бога вважав творчість як «перехід небуття в буття через акт свободи» [3, с. 69]. Відхід людини від Бога став результатом гріхопадіння, і єдиним засобом повернення до Творця є творчість людини у світі. Бог надає особистості творчі можливості. Тому істина «завжди у свободі, ніколи в необхідності, завжди в особистості, ніколи у світовому цілому» [3, с. 509]. Ідея Царства Божого у тлумаченні М. Бердяєва підкреслює недосконалість і потворність світу, побудованого на засадах спільного. Царство Боже полягає в отриманні людиною власної свободи, свободи екзистенції. Владі об’єктивної мислитель протиставив вільну, творчу

особистість, екзистенцію, яка не залежить від зовнішніх чинників: ні від природних, ні від колективних. Колектив, як цілісність позбавлений гармонії й не може панувати над одиничним, тобто над людиною; суспільство як ціле теж дисгармонійне і не повинне панувати над людською особистістю.

Близькими до ідеї всеєдності В. Соловйова є ідеї В. Лосського, який відстоює ідеї персоналістичного ідеал-реалізму в основі якого лежить розуміння світу як єдиного цілого. Сутність дійсності виявляється в єдності «субстанційних діячів», які зв'язані між собою і зі світовим началом – Богом. Говорячи духовну традицію Східної Церкви, В. Лосський характеризує її як «життя в Христі» та в «єдності тіла Христового». Хоча першоосновою майбутнього Царства Божого є людська особистість, «суб'єкт-діяч», який має відрізнятися високим творчим потенціалом, еволюція можлива як спільність зусиль вільно створюючих діячів» [6, 506]. З одного боку, філософ застерігає від ототожнення себе з іншими людьми, а говорить лише про непевну можливість інтуїтивно проникнути у світ чужого буття. Водночас вбачає в людині та людських спільностях силу, здатну керувати процесами, що відбуваються в природі і суспільстві. На його думку, умовою створення Царства Божого виступає «всесуще субстанційних діячів», єдність усіх живих істот світу. Результатом діалогічного співіснування людства з Богом є обожнення, коли світ поступово переходить від хаотичного стану до досконалої організації, яка наповнена божественною любов'ю і енергією. Власне, обожнення і є актом поновлення повноти цього діалогу оскільки людина «вже на початку була розлучена з Богом,....обоження, з'єднання з Богом було її метою, її кінцевим завершенням» [7, с. 159]. Акт обожнення неможливий без досконалої єдності людства, яке найбільш повно здійснюється в Церкві. В Церкві реалізується потенційна повнота людських особистостей, коли кожна особистість є водночас унікальною, окремою людською іпостасю, яка набуває свого завершення в єднанні з Богом.

Висновки

Підсумовуючи, наголосимо, що основною парадигмою колективності в православній догматичній традиції є соборність. Вона уособлює єдність містичного тіла церкви та її членів, спрямовану на досягнення повноти взаємодії-спілкування з Богом та один з одним. У православній релігійній філософії найбільш обґрунтованими є парадигми ком'юнітарності М. Бердяєва, всеєдності В. Соловйова, а також ідея єдності «субстанційних діячів» В. Лосського. Незва-

жаючи на окремі відмінності між названими парадигмами, відмітимо спільне для них: поєднання персоналізму з ідеєю вільного підкорення особистостей абсолютним цінностям, заснованих на любові до Бога; ідея інтерсуб'єктивності, коли релігійна особистість перебувала всередині релігійного колективу, а релігійний колектив перебував усередині релігійної особистості; проголошення необхідності колективної життєтворчості не тільки для цілісності церкви та соціуму, але й для колективного спасіння й обожнення світу; суттєва еклезіологічна складова, коли церква проголошується «єдиною створюючою формою», яка об'єднує людей в єдине ціле при взаємодії всіх окремих дарів та служінь.

Список літератури

1. Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 679 с.
2. Бердяев Н.А. Истина Православия / Н. А. Бердяев. // Человек. – 2003. – № 4. – С. 128-135.
3. Бердяев Н. Опыт парадоксальной этики / Н. Бердяев – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 701 с.
4. Головащенко С.І. Історія християнства: Курс лекцій / С.І. Головащенко. Навч. посіб. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
5. Іларіон, митр. Ідеологія Української церкви / митр. Іларіон. – Холм: Свята Данилова Гора, 1944. – 56 с.
6. Лосский М.О. История русской философии / М.О. Лосский. – М.: Высшая школа. – 1991. – 559 с.
7. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви / Вл. Лосский. – К.: 1991. – 180 с.
8. Павленко Ю. В. Євразійство та цивілізаційна структура / Ю.В. Павленко. // Наука та наукознавство. – 2001. – № 2. – С. 43-53.
9. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець / А.І. Пашук. – Львів: Світ, 1990. – 176 с.
10. Річинський А.В. Проблеми Української релігійної свідомості / Упорядники А. Колодний, О. Саган. – Терн.: Укрмедкнига, 2002. – 448 с.
11. Соловьев В. С. Духовные основы жизни (Spiritual Fundaments of Life) / В. С. Соловьев Фототипическое издание: Жизнь с Богом, 1982. – 143 с.
12. Соловьев В.С. Сочинения : В 2 т. / В. С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 892 с.
13. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – 822 с.
14. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. // Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С. 17-336.
15. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії / Ю.О. Федів, Н.Г. Мозгова. Навч. посібник. – К.: Україна, 2001. – 512 с.
16. Флоровский Г., прот. Догмат и история / прот. Г. Флоровский. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. – 1998. – 487 с.
17. Франк С.Л. Духовые основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 13-146.
18. Щукин В.Г. Христианский Восток и топика русской культуры / В.Г. Щукин // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 55-68.

Н. Ішчук

ДИАЛОГІЧЕСЬКА ПАРАДИГМА КОЛЕКТИВНОСТІ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ

В статтю розглядається діалогічна основа православних моделей колективності через аналіз їх догматичної та інтелектуальної складових. Обґрунтовується центральне місце соборної моделі як бажаного ідеала об'єднання і спільної життя людей. Виділяються атрибутивні характеристики православної колективності: необхідність підкорення особистості і об'єднання цінностям, оснований на любові к Богу, еклізіологічна, персоналістична, інтерсуб'єктивна компоненти. Розглядається проявлення цих атрибутів в релігійно-філософських концепціях колективності Н. Бердяєва, В. Лосського, В. Соловйова.

Ключевые слова: соборность, коммюнітарность, всеединство, обожение, субстанциональные деятели.

N. Ishchuk

DIALOGIC PARADIGM OF COLLECTIVITY IN THE ORTHODOX TRADITION

The article deals with the dialogic principles of the Orthodox models of collectivity through the analysis of their dogmatic and intellectual components. The central place of the conciliar model, as the desired communication ideal and their joint life is substantiated. Such attributive characteristics of the Orthodox collectivity as the need for subordination of an individual and society to the values based on love for God, ecliziological, personalistic, and intersubjective components are singled out. The manifestation of these attributes in religious-philosophical collectivity concepts of N. Berdyayev, V. Lossky, and V. Soloviev has been considered in the article.

Keywords: conciliarity, communitarity, total solidarity, divinization, substantive personalities.