

*на правах рукописи*



**Анисин Андрей Леонидович**

**ПРИНЦИП СОБОРНОГО ЕДИНСТВА  
В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Специальность 09.00.03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Екатеринбург 2011

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А.М.Горького».

**Научный консультант** – доктор философских наук,  
профессор  
**Блажевич Николай Викторович**

**Официальные оппоненты:** – доктор философских наук, профессор  
**Худякова Галина Павловна**  
– доктор философских наук, профессор  
**Гончаров Сергей Захарович**  
– доктор философских наук, профессор  
**Трофимов Валерий Кириллович**

**Ведущая организация:** – Институт философии и права УрО РАН

Защита состоится «21» апреля 2011 г. в 15-00 на заседании диссертационного совета Д 212.286.02 по защите докторских и кандидатских диссертаций при ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А.М. Горького» по адресу: 620000, Екатеринбург, проспект Ленина, 51, комн. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А.М. Горького».

Автореферат разослан «15» марта 2011 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
доктор философских наук, профессор

 О.Б. Ионайтис

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### Актуальность темы исследования

Значимым фактором творческого развития современной философии в России является освоение того интеллектуального наследия, которое выработано в русской философской традиции 19-го – 20-го веков. Насильственно прерванная на Родине трагическими событиями начала 20-го века, она не продолжилась и на Западе дальше первого поколения эмиграции. Философская мысль, обращаясь к предельным основам бытия человека и мира, тем не менее, в своей конкретности нерасторжимо связана с духовной и культурной почвой, с языком и ментальностью, с мировоззренческими установками и самосознанием народа. За последние два десятилетия много уже сделано для изучения и понимания отечественной философской традиции. Опубликованы труды русских мыслителей, вышли монографии и учебные пособия, посвященные истории русской философии, проводятся научные конференции на эту тему. При этом, несмотря на большой объем уже проведенных в этом направлении исследований, остаются не до конца раскрытыми и понятыми многие ключевые моменты истории русской философской мысли. Более того, в ряде случаев приходится говорить о непонимании и забвении некоторых существенных обстоятельств этой истории, об искажениях в восприятии некоторых сторон философских учений русских мыслителей. Актуальность представленного историко-философского исследования определяется, таким образом, прежде всего, необходимостью уточнения и углубления понимания логики развития и теоретических наработок отечественной философской традиции.

Вопрос о соотношении русской философской мысли и европейской философии также остается весьма дискуссионным. Разброс мнений здесь самый широкий: от декларации полной зависимости русских мыслителей от западных предшественников до объявления русской философии совершенно особым, отдельным типом мировоззренческой мысли, лежащим и вне Запада, и вне Востока. Однако при обращении к творчеству русских мыслителей, при внимательном и непредвзятом анализе развития русской философии невозможно найти осно-



ваний ни для первой, ни для второй позиции. Как преемственность русской мысли по отношению к европейской философии, так и ее существенное своеобразие не вызывают сомнения у историка философии. Если русские философы и критикуют часто западную философию, то именно потому, что осознают себя неотъемлемой частью мирового и европейского в частности философского процесса. Осмысление реальной преемственной связи и сложного процесса взаимодействия русской и европейской философских традиций составляет насущную задачу, стоящую перед современной философской мыслью России. Без обоснованного и развернутого историко-философского ответа на вопрос о месте русской философии в общеевропейском и общемировом духовном контексте невозможно говорить о дальнейшем ее развитии.

Одной из наиболее значимых и плодотворных философских разработок отечественной мысли является, на наш взгляд, идея соборности. Обращение к этой теме конкретизирует в рамках представленного исследования названные выше масштабные задачи. Принадлежа, по видимости, к достаточно узкому проблемному кругу, эта идея обнаруживает большой теоретический потенциал и синтетически воспроизводит многие принципиальные мировоззренческие и ментальные установки русской философской традиции. В то же время идея соборности обнаруживает родство и с теми концепциями духовного единства, которые разрабатывались в рамках западноевропейской философской мысли. Корни этой философской установки уходят в самые основы европейской культурной парадигмы. То развитие, которое получила идея соборности в русской философской мысли 19-го – 20-го веков, позволяет не только прояснить своеобразие русских начал философии, но и глубже понять европейский философский процесс.

В отличие от многих других ключевых понятий, предложенных русскими мыслителями, «соборность» оказывается вообще не переводима на другие языки. Кроме того, употребление этого понятия привычно (и не вполне точно) связывается исключительно с творчеством славянофилов и ассоциируется с некой уникальной самобытностью русской культуры, вплоть до того, что «соборность» вообще фактически объявляется этнографической особенностью русской мен-

тальности. Наконец, само содержание этого понятия располагает к тому, чтобы употреблять его неопределенно-поэтическим образом, – именно в качестве образа, а не понятия. Историко-философский анализ оснований и путей становления идеи соборности необходим для того, чтобы поставить на прочную основу употребление этого понятия, выявить его теоретический потенциал и обеспечить возможность использования этого потенциала в решении философских проблем. Духовный опыт, лежащий в основе русской философской традиции, выраженный в частности идеей соборного единства, мог бы не только стать плодотворным основанием разработки оригинальной мировоззренческой мысли, но и послужить творческому обновлению современной философии в целом.

#### **Степень разработанности темы исследования**

Характер присутствия темы соборного единства в контексте современной мысли определен, в целом, теми проблемами освоения отечественной философской традиции, на которые было указано выше. С одной стороны, понятие «соборность» вполне утвердилось в статусе одного из ключевых понятий этой традиции, а с другой стороны, – этому понятию явно недостает проработанной основательности. В первую очередь это обусловлено недостаточностью историко-философской разработки темы соборного единства. Как правило историко-философские исследования затрагивают тему соборности в качестве одного из моментов философского учения конкретного мыслителя или философского процесса в определенный период. Речь при этом идет исключительно о русской философии. На наш взгляд, горизонт исследования темы соборности должен быть расширен, и, соответственно этому, должна быть расширена источниковая база такого исследования.

Те аспекты темы соборного единства, к которым обращаемся мы в нашем исследовании, имеют весьма различную степень научной разработанности. Наилучшим образом в историко-философской литературе освещено присутствие темы соборности в философии славянофилов. Несколько меньше исследовано влияние идеи соборности на русскую философию конца 19-го и начала 20-го веков. Социокультурные основания разработки идеи соборности в русской фило-



софии также нашли отражение в ряде исследований. Учение о соборности Церкви, как первоисток философской идеи соборного единства, достаточно разработано в богословии, однако требует, на наш взгляд, более внимательного и глубокого философского анализа. Мы имеем богатый богословский материал на эту тему, но примеров философского осмысления, освоения этого материала не так много. Наконец, наименьшую степень научной разработки имеет тема собственно философских предпосылок развития идеи соборного единства, а также вопрос о месте этой идеи в контексте истории философской мысли.

При исследовании генезиса и сути учения о соборном единстве в рамках русской философии 19-го и начала 20-го века мы, помимо обращения к текстам первоисточников, опирались на работы Л.Р. Авдеевой, В.Н. Акулинина, А.В. Ахутина, И.В. Басина, Т.И. Благовой, В.Н. Бодрова, В.И. Большакова, В.В. Горбунова, А.В. Гулыги, Е.В. Гутова, В.А. Дьякова, В.В. Зеньковского, А.В. Иванова, В.А. Китаева, В.В. Кожина, В.И. Копалова, Н.О. Лосского, Ю.Б. Мелиха, В.Н. Назарова, А.И. Осипова, О.А. Платонова, Н.С. Семенкина, З.В. Смирновой, Е.А. Троицкого, А.В. Усачева, Н.Ф. Уткиной, Г.В. Флоровского, В.И. Холодного, С.С. Хоружего, Г.П. Худяковой, Н.И. Цимбаева, Л.Е. Шапошникова.

Раскрывая социокультурные основания разработки идеи соборности в русской философии, мы обращались как к работам самих русских философов, пишущих о соборности, так и к исследованиям историков культуры и философии. Как наиболее важные следует назвать работы С.С. Аверинцева, К.С. Аксакова, Н.Н. Алексеева, Н.А. Бердяева, Н.В. Бряник, Ю.П. Буданцева, О.Д. Волкогоновой, Л.Н. Гумилева, Н.Я. Данилевского, А.Л. Дворкина, Б.В. Емельянова, И.А. Есаулова, Вяч. Иванова, И.А. Ильина, митрополита Иоанна (Снычева), К.Д. Кавелина, А.В. Карташева, К.О. Касьяновой, И.В. Киреевского, И.С. Колесовой, В.И. Копалова, А.А. Королькова, Н.П. Красникова, К.Н. Леонтьева, Д.С. Лихачева, Л.З. Немировской, П.И. Новгородцева, А.С. Панарина, О.А. Платонова, А.В. Предтеченского, П.Н. Савицкого, М.Б. Семочкиной, архиепископа Серафима (Соболева), Л.А. Тихомирова, В.К. Трофимова, Н.С. Трубецкого, А.С. Хо-

мякова, Д.А. Хомякова, М.Б. Хомякова, Л.В. Черепнина, игумена Иоанна (Экономцева), Е.Г. Яковлева.

Для раскрытия церковного учения о соборности нами были использованы исследования протопресвитера Николая Афанасьева, протопресвитера Александра Шмемана, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, В.Н. Лосского, архиепископа Илариона (Троицкого), митрополита Антония (Храповицкого), работы по богословию А.С. Хомякова, а также работы митрополита Антония (Блума), архимандрита Иустина (Поповича), Б.С. Бакулина, В.В. Болотова, протоиерея Сергея Булгакова, Л.П. Воронковой, Б.П. Вышеславцева, протоиерея Митрофана Зноско-Боровского, архимандрита Иануария (Ивлиева), В.В. Ильина, Л.П. Карсавина, архимандрита Киприана (Керна), И.В. Киреевского, диакона Андрея Кураева, К.Н. Николаева, А.И. Осипова, протопресвитера Михаила Помазанского, архиепископа Сергея (Страгородского), В.С. Соловьева, Н.А. Струве, протоиерея Георгия Флоровского, П.А. Флоренского, протоиерея Фомы Хопко, С.С. Хоружего.

В раскрытии философских предпосылок развития идеи соборного единства мы опирались на первоисточники и историко-философскую литературу, относящиеся в основном в европейской традиции мысли, в той их части, которая посвящена осмыслению темы единства бытия в целом, а также различных видов и способов единства внутримирового сущего. Следует назвать тексты и исследования Пьера Адо, митрополита Антония (Храповицкого), Аристотеля, А. Бергсона, В.В. Библихина, М. Бубера, епископа Василя (Родзянко), Б.П. Вышеславцева, Н. Гартмана, Г. Гегеля, Григория Богослова, Григория Нисского, псевдо-Дионисия Ареопагита, А.Б. Зубова, А.В. Иванова, Вяч. Иванова, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, Лао Цзы, Э. Левинаса, Г. Лейбница, А.Ф. Лосева, Н.О. Лосского, Л.А. Мясниковой, Николая Кузанского, П.И. Новгородцева, Григория Паламы, Платона, Плотина, Н.С. Плотникова, И. Пригожина, В.С. Соловьева, Л.А. Тихомирова, С.Л. Франка, М. Хайдеггера, А.С. Хомякова, Д.А. Хомякова, С.С. Хоружего, Ф. Шеллинга, Ю.А. Шичалина, В.Ф. Эрн.



При исследовании взаимоотношений идеи соборного единства с другими понятиями, составляющими традиционный философский тезаурус, мы использовали работы А.Н. Аверьянова, И.А. Акчурина, Ю.П. Андреева, В.И. Аршинова, Э.Я. Баталова, В.Г. Богомякова, С.А. Васильев, А.В. Гайды, Е.В. Гутов, П. Девиса, Н.Д. Зотова, Э.В. Ильенкова, И.Я. Лойфмана, В.В. Кима, Ю.Л. Климонтовича, Е.П. Никитина, Д.В. Пивоварова, Б.В. Раушенбаха, К.Г. Рожко, В.Н. Сагатовского, В.Н. Согриной, С.П. Суровягина, Б.П. Токина, М.А. Хевеши, С. Хокинга, С.С. Хоружего, прот. И. Цветкова, С.М. Шалютина.

#### Цели и задачи исследования

**Целью** исследования является раскрытие исторической и концептуальной обусловленности, а также идейного своеобразия принципа соборного единства в истории философской мысли.

Исходя из сформулированной выше цели, определяются следующие исследовательские **задачи**:

1. Исследовать содержание и смысл христианского учения о соборности Церкви в его исторической динамике.
2. Выявить в античной и западноевропейской философии философские предпосылки развития принципа соборного единства.
3. Раскрыть социокультурные основания развития идеи соборного единства в русской философии.
4. Проследить процесс рецепции русским философским сознанием идеи соборности.
5. Исследовать влияние идеи соборного единства на русскую философию конца 19-го и начала 20-го века.
6. Вычленить концептуальную основу принципа соборного единства, выработанную в русской философской традиции.
7. Проанализировать соотношение между принципом соборного единства и принципом всеединства, обратившись к историческим истокам этих понятий.
8. Проанализировать место идеи соборности в системе философских понятий, осмысляющих принципы единства бытия.

9. Оценить раскрываемый в истории философской мысли теоретический потенциал идеи соборного единства.

#### Объект и предмет исследования

**Объектом** исследования является философская мысль, обращенная к осмыслению духовных оснований единства в бытии, взятая в своей историко-философской динамике.

**Предметом** исследования является исторический генезис и внутренняя логика принципа соборного единства.

#### Методологические и теоретические предпосылки исследования

В исследовании применяется традиционная историко-философская методология, которая получает уточнение и конкретную реализацию применительно к решаемым задачам. Прежде всего, необходимость раскрытия исторического генезиса понятия «соборность» диктует применение *исторического* метода. Понятие «соборность» должно быть понято в контексте конкретно-исторических условий его становления. Особенно значимо применение этого метода в раскрытии социокультурных оснований философской разработки понятия «соборность». Источниковая база диссертации включает, вследствие этого, помимо философских первоисточников и историко-философских работ, также и исторические и культурологические исследования, относящиеся к становлению и развитию духовной культуры Европы и России.

Как один из наиболее значимых для историко-философского исследования применяется *сравнительно-аналитический* метод. Именно он позволяет вычленить концептуальную основу принципа соборного единства из конкретно-исторического материала.

Помимо сравнительной аналитики философских учений, нами применяется и *феноменологический* метод в специфическом историко-философском понимании. Всякое философское построение является не только умственной конструкцией, не только результатом интеллектуального творчества, в нем всегда можно видеть также и непосредственное выражение определенного духовного опыта. Это «феноменологическое описание» соборности в творчестве русских



мыслителей рассматривается нами как основа не менее значимая для концептуализации принципа соборного единства, чем их систематические построения. Несомненно, что приоритет в «расшифровке» феноменологии духовного опыта принадлежит тем интеллектуальным конструкциям, которыми сам мыслитель пытается свой духовный опыт выразить, однако в истории философской мысли весьма нередки случаи, когда не столько конкретные концептуальные построения, сколько именно некий «дух философствования» того или иного мыслителя оказывал определяющее влияние на развитие философской мысли.

В качестве общеполитического метода применяется диалектический метод исследования, предполагающий историзм анализа, понимание реальности в ее живой динамике и единстве противоречивых тенденций. История идеи соборности понимается в исследовании как этап диалектического становления концептуальной модели реальности. Раскрытие диалектической взаимосвязи понятия соборность с другими философскими идеями, отражающими осмысление единства мира, рассматривается как условие возможности реализации теоретического потенциала этого понятия.

Основной методологической проблемой исследования и основной выстраивания его конкретной методологии является наличие «герменевтического круга» в самом его замысле. Обращаясь к выделенному нами предмету, нельзя не видеть, что, с одной стороны, знать сколько-нибудь ясно, что такое «соборность», возможно только из истории этого понятия, но с другой стороны, – чтобы в истории мысли выделить то, что относится к истории понятия, надо предварительно это понятие иметь. Употребление слова соборность не гарантирует причастность к осмыслению соответствующего понятия; отсутствие употребления этого слова еще не говорит о непринадлежности мысли к соборной логике единства. Исследование принципа соборного единства в истории философской мысли должно поэтому вновь и вновь вращаться в обозначенном выше кругу: опираясь на историю мысли, достигать определенной концептуализации идеи соборного единства, в свете этой концептуализации рассматривать далее историю философской мысли и на основе этого историко-философского анализа уточнять и

углублять концептуальную схему соборности для того, чтобы яснее видеть ее историческую динамику. При изложении результатов исследования в тексте диссертации сначала излагается история понятия, а затем раскрывается его концептуальное своеобразие в контексте общей истории европейской мысли. Однако такова только логика изложения результатов, сами же эти две стороны исследования – «внешне историческая» и «внутренне концептуальная» существуют в единстве на всем его протяжении. Таковы общие методологические предпосылки нашего исследования.

Основной теоретической предпосылкой исследования является парадигмальное единство русской и европейской философии. Несмотря на очевидные отличия этих философских традиций, обусловленные историческими, культурными, этническими факторами, европейская мыслительная традиция, органической частью которой является русская философия, имеет свои духовные основания в христианской вере и античном философском наследии. Тот потенциал, который имела возникшая в 19-ом веке оригинальная русская философия, во многом был обусловлен освоением и осмыслением в творчестве русских философов духовного опыта восточно-христианской религиозной и культурной традиции. Однако этот опыт не является ни чуждым, ни закрытым и для западноевропейской мысли. Понятие «соборность», относящееся к оригинальным философским наработкам русской мысли, способно быть осмысленным в рамках европейской философской традиции и эту традицию обогатить.

Наконец, важной теоретико-методологической предпосылкой нашего исследования является утверждение принципиальной сущностной связи предмета и метода мысли. С одной стороны, конкретная определенность предмета диктует методологические принципы, с другой, – применяемая методология вполне определенно задает характеристики предметной области. В этом смысле наше исследование принципа соборного единства в истории философской мысли своими теоретическими и методологическими установками органически связано с самим этим исследуемым принципом. В частности на методологию исследования оказала влияние развитая в русской философии 19-го века концепция «цельного



знания», предполагающая органическое, соборное единство всех сторон духовной жизни человека. Философские, религиозные, нравственные, эстетические, научные идеи рассматриваются нами не просто как соседствующие в социальном времени и пространстве, но и как формы проявления единого духа, задающего парадигмальную определенность социокультурной ситуации.

#### **Научная новизна исследования**

В исследовании впервые вычленен и содержательно раскрыт принцип соборного единства в истории философской мысли. Идея соборности, сформулированная в русской философии 19-го века, рассматривается как концептуальная основа общефилософского принципа, укорененного в европейской философской традиции и позволяющего по-новому подойти к постановке и решению существующих в этой философской традиции проблем.

Конкретные результаты, достигнутые по мере реализации замысла исследования таковы:

1. Вычленен историко-философский смысл экклесиологического понятия о соборном единстве. Учение о соборности Церкви раскрыто в качестве духовного архетипа идеи соборного единства в истории философской мысли.

2. Определены историко-философские основания и предпосылки развития принципа соборного единства в античной и западноевропейской философии. Идея первоначала, как ее понимает ранняя греческая философия, предполагает не только признание всеобщей субстанции, но и генетическое единство мира, и его актуальное единство, обеспеченное соотносительностью с Логосом, как правящим началом бытия. «Единое семя Всего» и «всеобщий эквивалент», – эти аспекты понимания первоначала в ранних греческих учениях являются первыми предпосылками развития темы соборного единства в европейской традиции.

3. Раскрыта историко-философская значимость богословского осмысления догмата Троицы для становления в рамках европейской традиции соборной онтологии личности.

4. Раскрыта историко-философская обусловленность сложного процесса рецепции идеи соборности русской философской мыслью и влияние этой идеи

на русскую философию 19-го и 20-го веков. Определены социокультурные и историко-философские предпосылки как творческого развития идеи соборного единства, так и ее искажений в рамках русской философии.

5. Достигнута теоретико-философская концептуализация смыслового ядра идеи соборности в истории философской мысли, позволяющая связать воедино социокультурные, духовные и философские предпосылки этой идеи и высшую форму ее историко-философской разработки.

6. В контексте историко-философского процесса раскрыто концептуальное своеобразие идеи соборного единства через соотнесение ее с другими философскими понятиями, выражающими опыт осмысления единства в бытии. Определено, таким образом, исторически детерминированное место этой идеи в системе философских категорий.

7. Обосновано концептуальное размежевание принципа соборного единства и принципа всеединства в истории философской мысли.

8. Определено существенное своеобразие и возможные направления реализации теоретического потенциала принципа соборного единства. Наиболее значимо этот потенциал проявляется в осмыслении свободной самобытности личности, духовной детерминации межличностного единства и смысложизненной проблематики, в раскрытии духовного смысла власти и права как базовых социальных феноменов.

#### **Положения, выносимые на защиту**

На основании проделанной работы и достигнутой в ходе нее научной новизны на защиту выносятся следующие положения:

1. Философская интерпретация понятия о церковной соборности состоит в том, что совершенная полнота и целостность духовного единства личностей в богочеловеческом организме Церкви имеют основание в соотносительности каждой личности напрямую со Христом. Соборное единство, таким образом, лично как в своих истоках, так и в своей динамике. Его истоком является осознание и переживание человеком уникальной самобытности собственной личности перед



лицом Абсолюта, ведет же человека это соборное единство к совершенной полноте личностного бытия.

2. Инвариантная основа идеи соборности в истории философской мысли предполагает, что создаваемое единство не обезличивает свои элементы, не уравнивает их смешением в общую массу, не сводит их бытие лишь к моментам в бытии целого, а с другой стороны, – уникальная самобытность членов не только не подрывает их общности, но и является онтологическим обеспечением их совершенного духовного единства. В качестве «философского вдохновения» идея соборности есть «единение без слитности и самобытность без раздельности».

3. Историко-философская значимость богословского осмысления догмата Троицы заключается в том, что концептуальная проработка различия «сущности» и «ипостаси» в рамках этого осмысления стала базой для выстраивания самого философского понятия о личности, не сводимой ни к природной заданности, ни к внешним влияниям. Понимая личность человека как образ Божий, европейская мыслительная традиция рассматривает внутрибожественную любовь Лиц Троицы как первообраз всякого духовного единства в земном бытии и закладывает основания соборной онтологии личности.

4. Концептуальная схема принципа соборного единства, явившаяся итогом исторического развития философской проблематики, предполагает, что основой этого единства является «онтологическая вертикаль», соединяющая каждую уникальную личность со сверхбытийным Абсолютом. Преображение «горизонтальных» отношений переживается при этом как свободное самораскрытие личности в любви и общем духовном служении.

5. Принцип соборного единства и принцип всеединства в истории философской мысли имеют существенно различный характер историко-философской обусловленности, а также противоположны по своим теоретическим установкам. Эта противоположность выражается, прежде всего, в том, что соборное единство имеет личностный и свободный характер, тогда как всеединство безлично и тоталитарно по своей сути.

6. Аберрации смысла соборности в различных философских учениях имеют причиной либо утрату «онтологической вертикали», обмирщение и «заземление» смысла соборного единства, либо переосмысление соборности в духе всеединства. Эти две тенденции искажения смысла соборности тесно связаны друг с другом.

7. Теоретический потенциал принципа соборного единства обусловлен, прежде всего, своеобразной трактовкой темы личности и свободы, религиозной установкой на особую значимость «онтологической вертикали» для выстраивания всякого единства в мире, учением о любви как высшей основе единства, утверждением единства в вере и общем служении как духовных основ общества.

#### **Научно-практическая значимость исследования**

Достигнутые результаты позволяют глубже понять основания и логику развития русской философской мысли, ее место и роль в европейской традиции философии. Историко-философское исследование принципа соборного единства, раскрытие его философских предпосылок, существующих в европейской мыслительной традиции закладывает необходимую идейную основу для введения понятий «соборность», «соборное единство» в контекст современной философской мысли. Разграничение принципа всеединства и принципа соборного единства в истории философской мысли дает более точную картину становления этих философских идей и открывает возможности их творческого развития. Рассмотрение идей и достижений западноевропейской и русской философии в едином контексте европейской философской традиции, анализ взаимосвязи принципа соборного единства с другими выработанными в этой традиции понятиями позволяет полнее задействовать ее теоретический потенциал.

Результаты, полученные в ходе диссертационного исследования, могут быть использованы при построении историко-философских курсов по русской и европейской философии, для концептуальных разработок в области философской антропологии, социальной философии, философии религии, общественно-политической мысли, а также в дальнейших углубленных исследованиях истории европейской и русской философии.



### Апробация результатов исследования

Результаты исследования нашли свое отражение в монографии «Принцип соборности бытия» (2006 г.). Отдельные аспекты исследуемой проблематики проанализированы в монографиях: «Истоки и судьба идеи соборности в России» (2005 г.), «Реальность текста» (2004 г.), «Семья как быт и бытие в истории и жизни» (2006 г.), учебном пособии «Онтологические основания общества и государства» (2004 г.), учебном пособии «Пути духовно-нравственного воспитания курсантов и слушателей образовательных учреждений МВД России» (2009 г.) и ряде статей, в совокупности полноценно отражающих основное содержание диссертации. В июне 2004 года материалы исследования и план диссертации были представлены на семинаре докторантов Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском государственном университете. Ход и результаты диссертационного исследования регулярно обсуждались на заседаниях кафедры философии, истории, социологии и экономики, а также Ученого Совета Тюменского юридического института МВД России.

Идеи и выводы исследования были представлены и обсуждались на III Российском Философском конгрессе «Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия» (Ростов-на-Дону 16-20 сентября 2002 г.), на IV Российском Философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 24-28 мая 2005 г.), на Всероссийских конференциях: «Судьба России: духовные ценности и национальные интересы» (Екатеринбург, 21 – 22 февраля 1996 г.), «Становление личности на современном этапе» (Бийск, 21 сентября 2000 г.), «XXI век: образование и духовно-нравственное воспитание» (Тюмень, 2-6 февраля 2004 г.), «Религия и мораль» (Тюмень, 20-21 мая 2004 г.), «Духовно-нравственный потенциал России: связь поколений» (Тюмень, 31 января – 1 февраля 2005 г.), «Между прошлым и будущим: социальные отношения, ценности и институты в изменяющейся России» (Екатеринбург, 2005), «Современный российский консерватизм: политика, экономика, идеология» (Тюмень, 20-21 мая 2005 г.), «Этика, мораль, нравственность: Россия и современный мир» (Тюмень, 26–27 октября 2006

г.), «Православие, образование и воспитание в XXI веке» (Тюмень, 6–7 февраля 2007 г.), «Энциклопедическая наука: опыт прошлого и проблемы современности» (Тюмень, 22–23 мая 2008 г.), «Русская философия как ценностная основа воспитания духовности и субъектности личности» (Екатеринбург, 15-16 октября 2009 г.), «Традиция. Духовность. Правопорядок» (Тюмень, 12-13 мая 2006 г.; 18–19 мая 2007 г.; 16–17 мая 2008 г.; 22-23 мая 2009 г.; 21-22 мая 2010 г.),

а также на научных конференциях симпозиумах и круглых столах регионального и межвузовского уровня.

Основные результаты исследования отражены в **восьми** публикациях в изданиях, указанных в перечне ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора наук.

### Структура работы

Работа состоит из введения, четырех глав (всего тринадцать параграфов), заключения и списка литературы. Объем работы – 406 страниц, список литературы содержит 471 наименований.

### ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы диссертационного исследования, характеризуется степень ее научной разработанности, определяются цели и задачи исследования, формулируются методологические и теоретические предпосылки исследования, определяется его научно-практическая значимость.

В **Главе 1 «Историко-философские предпосылки философской разработки понятия о соборном единстве»** дается анализ историко-культурных, мировоззренческих и концептуальных оснований становления идеи соборного единства в европейской философской традиции.

§ 1 «"Соборность" как экклесиологическое понятие» посвящен анализу христианской концепции соборного единства Церкви, которая явилась исторически первым идейным истоком философской разработки этого понятия. Словом «соборная» передано на церковнославянском и русском языках одно из че-



тырех определений, которыми в Символе веры характеризуется христианская Церковь, названная в оригинале «καθολική», «кафолической». Смысл этого наименования со временем стал трактоваться по-разному на католическом Западе (сделавшем это слово своим самоназванием) и на православном Востоке. В западном понимании «католичность» тождественна «вселенскости», всеохватности, всемирному распространению. Восточно-христианское понимание кафоличности имеет другие акценты и более соответствует первоначальному смыслу этого понятия. В раннехристианских письменных памятниках слово «καθολική» относится не только к Церкви во всемирном ее смысле. «Кафолической» в полном смысле этого слова именуется и отдельная местная церковь, независимо от размера и административной значимости, что противоречит католическому толкованию «католичности» как «вселенскости». Западное христианство, так же, как и вся европейская культура переняло римский правовой рационализм, юридический подход к человеку, миру и вопросам духовной жизни. Юридический дух питает и католическое понятие «католичности», и то понятие «соборности» (от слова собор), которое используется западным богословием. Под соборностью католики понимают лишь коллективный принцип управления церковью в противоположность единоличной власти папы римского. Однако «кафолическая» Церковь в исходном и коренном понимании этого слова никак не связана с всемирным ее распространением, и даже не имеет прямого отношения к церковным соборам, хотя и переведена на русский язык словом «соборность». Кафолическая, соборность Церкви заключается по прямой этимологии слова (καθ' ὅλου – вообще, в целом; καθ' ὅλα – «по всему», «по целому») в *адекватном отношении к целостности*. Кафолическая есть выстроенность «по целому» (буквально – «вдоль целого»), целостная полнота, содержащая в себе все необходимое. И в то же время кафолическое единство не безлично и не замкнуто на себя. Кафолическая Церковь предполагает соединение личностей, сохраняющих в единстве различность, предполагает внутреннюю иерархию, предполагает открытость для вступления в единство новых членов, предполагает множество Поместных Церквей и епархий, каждая из которых является кафолической общ-

ностью, и которые связаны не административно, а только духовно, – единством веры, любви и общего служения. Определяя философский смысл восточно-христианского учения о соборном единстве Церкви, можно сказать, что соборность есть одна из основополагающих характеристик церковной жизни, выражающая совершенную полноту и целостность духовного единства личностей в богочеловеческом организме Церкви, при этом совершенство, полнота и целостность церковного организма реализуются лишь через множество составляющих Церковь индивидуальных личностей, посредством соборования возрастающих в Ней до совершенства, полноты и целостности личного бытия. В качестве основы церковной соборности в христианском вероучении рассматривается соотнесенность каждого члена Церкви, каждой церковной общины, каждой епархии и Поместной Церкви и всей церковной Полноты взятой в целом напрямую со Христом. Церковь кафолическая потому, что «где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20). Эта тема прямой личностной соотнесенности с Абсолютом, тема «онтологической вертикали», качественно преобразующей «горизонтальные» отношения внутри земной общности, является определяющей в православном учении о церковной соборности. Эта тема наиболее значима и в философском плане для дальнейшего развития идеи соборного единства.

**§ 2 «Осмысление темы единства бытия в античном и библейском мировоззрениях»** посвящен анализу историко-философских предпосылок развития идеи соборного единства в европейской философской традиции. У самых истоков этой традиции стоят проблемы, прямо относящиеся к теме осмысления принципов мирового единства. Идея первоначала, как ее понимает ранняя греческая философия, предполагает не только признание всеобщей субстанции, но и генетическое единство мира, и его актуальное единство, обеспеченное соотнесенностью с Логосом, как правящим началом бытия. «Единое семя Всего» и «всеобщий эквивалент», – эти аспекты понимания первоначала в ранних греческих учениях являются первыми предпосылками развития темы соборного единства в европейской традиции. С проблемой первоначала неразрывно связана и проблема соотношения единства и множественности в бытии. Утверждение



идеи первоначала ставит проблему осмысления соотношения единства этого первоначала и множественности проявлений бытия. Решение этой проблемы в рамках элейской школы есть утверждение единства и сведение всякой множественности к «мнению» и видимости. Парменид утверждает абсолютное, сплошное, неизменное и неразличимое единство бытия. Это учение является предпосылкой развития идеи всеединства в европейской философской традиции. Противоположное направление мысли, вылившееся в атомистику, утверждает множественность в самой основе бытия и ставит, таким образом, под угрозу мысль о единстве мира. Однако именно благодаря этому радикальному онтологическому плюрализму единство бытия получает в атомистике новое оригинальное обоснование. Единство мира мыслится здесь не как универсальная сущность, а как *универсальная связь* уникальных и индивидуальных замкнутых на себя элементарных сущностей, как их соподчиненность универсальной детерминации. Дилемма холизма и плюрализма воспроизводится и в дальнейшей европейской философии, развивающейся в поисках Единого и Все-объемлющего первоначала. Платон, начиная с поиска «истинного бытия», того *смыслообраза* (идея – вид) вещей, который бы существенно определял их зримое «наличное бытие», приходит и к утверждению иерархии идей, и к понятию о необходимом их генетическом единстве, и к духовному созерцанию Единого как абсолютного основания всякого бытия и единственного «истинного Бытия». Коренной интуицией древнегреческой философии, существенным образом определяющей основания и логику движения мысли древнегреческих философов, является восприятие мира «в виде чувственно-материального Космоса, движимого космической душой»<sup>1</sup>. Это языческое мироощущение вдохновлено интуитивно-мистическим переживанием соборного единства мира. Однако античный Космос – это мир без трансценденции, без «онтологической вертикали». Даже учение Платона о дуализме мира идей и мира вещей не выходит за рамки этого имманентизма: идеи соприродны душе человека, они не запредельны вещественному миру, а только

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. – С. 31.

составляют его подлинное основание и сущность, платоновское (и платиновское) Единое имманентно миру. Такое мистическое переживание всеобщего взаимопроникновения в согласном единстве жизни Единого-Целого значительно ослабляет чувство личности и реальность свободы. Органическое единство античного Космоса, в отличие от соборного единства, имеет внешне принудительный характер для составляющих его членов (органов организма), оно слепо и безлично. Естественным продолжением этой точки зрения является возникновение и развитие логики «всеединства» с пантеистическим уклоном, которая рассматривает мир как несовершенное и сложное проявление во множественных вещах едино-простого совершенного Абсолюта. Еще одним направлением древнегреческой мысли, предвосхищающим идею соборного единства бытия, являются поиски некой «духовной общности», «духовного братства», связывающего людей не по принципу кровного родства, житейской выгоды или перед лицом опасности, связывающего неким «единством духа» и не «по нужде», а «по любви». Эти поиски находят свое выражение как в рассуждениях о высоком смысле «философской дружбы», так и в тех теориях государства, которые созданы классиками древнегреческой мысли. Государство в этих теориях имеет, прежде всего, нравственную основу, эти теории делают особый акцент на свободном характере единства людей в политическом сообществе.

В рамках библейского мировоззрения речь идет не о безличных мировых «субстанциях» или духовных «сущностях», речь идет о Боге-Личности. Личностный способ бытия утверждается, таким образом, на предельном онтологическом уровне. И разделение, и единство, и вражда, и любовь получают здесь статус не безличных «мировых сил», а личностных отношений на всех уровнях онтологии. Идея творения также весьма значима для темы соборности своей парадоксальностью: бытие мира имеет причину только в Боге, но при этом мир – совершенно иное бытие, чем Бог. В отличие от античного Космоса, который есть замкнутый внутри себя мировой организм, библейский мир разомкнут по онтологической вертикали, его «органичность» есть следствие соподчиненности всех и каждого – Творцу. Единство мира обеспечено тем, что каждая вещь «обращена



лицом» к Богу. Именно такая логика единства создает возможность развития в философском мышлении идеи соборности.

§ 3 «**Метафизические идеи христианской патристики как непосредственное основание понятия о соборном единстве**» посвящен более подробному историко-философскому анализу некоторых тем в рамках христианской богословской мысли, которые послужили важными предпосылками развития идеи соборности в европейской философской традиции. Первостепенное значение здесь имеет осмысление догмата Троицы, который, не принадлежа сам по себе к сфере философской мысли, оказал вполне определенное влияние и на философию, и на европейскую культурную парадигму в целом. Учебники догматики фиксируют два момента этого догмата: во-первых, Бог есть три Ипостаси, единые по Существованию, и во-вторых, эти Ипостаси имеют личные, или ипостасные, свойства, которыми отличаются друг от друга. В основе догмата Троицы лежит различение понятий  $\psi\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  и  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ , – «ипостась» и «сущность». И то, и другое слово обозначает «сущность» (в буквальном переводе на латынь: «субстанция» и «эссенция»), однако имеется некоторая разница в оттенках смысла, позволяющая на греческом языке эти понятия развести. «То, что он (Василий Великий – А.А.) называет «ипостасью», есть в существе дела «сущность» или «первая сущность»,  $\pi\rho\omega\tau\eta\ \theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  Аристотеля. Тем самым термин «сущность» ( $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл «второй сущностью», то есть для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего»<sup>2</sup>. При этом надо учитывать, что для Аристотеля вполне реальным существованием обладает только «первая сущность», «вторая» же представляет собой, в конечном счете, абстракцию. Троическое богословие утверждает и для «второй» сущности вполне реальное, хотя и трансцендентное существование. В этом пункте можно видеть важную особенность Троического богословия и его новизну в чисто философском смысле. Кроме того, значимость каппадокийского богословского синтеза состояла еще и в том, что понятие ипо-

<sup>2</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. – М.: Паломник, 1992 (репринт изд. – Париж, 1931). – С. 76.

стаси стало основой разработки понятия о личности, – категории совершенно чуждой, и даже просто незнакомой ни греческой философии, ни восточной духовной традиции, но одной из основополагающих ценностей европейской культуры. Тема личностного бытия чрезвычайно важна в историко-философском процессе становления принципа соборного единства в европейской традиции.

Все те качества, которые принадлежат к Божественной природе, являются общими для всех Трех Лиц, а Их личностные, ипостасные качества отличаются, – такова формула догмата. Насколько о Боге вообще можно говорить, о качествах Божественной природы говорить можно много. А вот об ипостасных свойствах, отличающих ипостаси друг от друга, христианское богословие говорит предельно сжато: Отец – *нерожден*, Сын – *рожден* от Отца, Дух – *исходит* от Отца. Надо полагать, что этих личностных, ипостасных отличий существует бесконечное количество, – ипостаси друг от друга отличаются всем своим бесконечным личностным содержанием. Однако, в отличие от природы, личность не может быть определена неким набором качеств, раскрывающих ее содержание. Те личностные свойства, – которыми характеризуется личность, не столько показывают, каково собственное внутреннее бытие личности, сколько указывают на уникальность этого бытия. Личность не состоит из качеств, она владеет ими. Кроме того, личностные свойства – это всегда свойства только этой личности и больше ничьи. А это значит, что говорить о них, подводя частное под общее, невозможно в принципе. Личность есть то, что принципиально не подпадает под обобщения. Личность проявляет себя в свободном владении и самовластном распоряжении своей природой. Вершина этого самовластного распоряжения всем собой – любовь и самоотдача. Отрицание Троицы Абсолюта имеет в истории мысли своими последствиями либо отказ от Бога в пользу человеческой свободы и любви, либо отказ от свободы и любви в пользу Бога. Троица – принцип Любви, но вместе с тем, неотделимо от этого – также и принцип свободы. Если одинокая личность есть отрицание самой возможности отношений, если две личности – это жесткая замкнутость отношений друг на друга, то трое – это откры-



тость для свободы и полноты личностного бытия, трое – это нумерическое выражение соборности.

§ 4 «Тема соборного единства в западноевропейской философии» посвящен исследованию историко-философских предпосылок развития принципа соборного единства, имеющих в западноевропейской философской традиции, а также характеру концептуализации и осмысления темы единства в бытии в рамках этой традиции. Существенным образом определяет парадигму западноевропейской мысли рационалистическая установка. Уже у Фомы Аквината мы находим учение о вере и разуме как двух независимых и самодостаточных путей познания, о том *lumen naturale rationis* (естественном свете разума), который обеспечивает разуму возможность двигаться в познании, опираясь только на самого себя. В средневековой философии рационализм присутствует как тенденция, в Новое время он делается самодовлеющей и всеподчиняющей мировоззренческой установкой. Рационалистическая философия во многом отходит от тех духовных оснований, которые обуславливают развитие идеи соборного единства, однако в философских построениях западноевропейских философов эти фундаментальные основы европейской культуры не могут не сказываться. Очень характерным примером является здесь монадология Лейбница. Монады, духовные атомы различной степени духовной просветленности, каждая из которых – отдельная и уникальная субстанция, соединены, тем не менее, в нерасторжимое единство наилучшим из всех возможных способов. Более того, связь монад друг с другом обеспечивается связью каждой из них – с Богом. Каждая монада отражает в своем внутреннем бытии весь универсум, а высшие монады, духи, способны отражать также и самого Творца. Эта концепция обнаруживает в качестве тенденций многие существенные черты соборного единства. Свободноличностный характер единства, любовь как связующая сила, «онтологическая вертикаль» как основа всех «горизонтальных» отношений, – все это в той или иной мере присутствует в монадологии Лейбница. О единстве мира, как оно мыслится здесь, мало сказать, что оно есть живое, органическое единство, мир предстает здесь не как организм, а как духовное единство личностных субстан-

ций. Однако и рационалистические установки накладывают несомненный отпечаток на строй мысли Лейбница: личностные субстанции понимаются им именно как монады, то есть *единицы*, обособленные друг от друга, их гармоническая согласованность задана помимо них, свыше. Ни действительного единства монад между собой, ни действительного их единства с Богом при этом не возникает. Последовательное развитие этой логики мы видим во всей новоевропейской философии вплоть до немецкой классики. Эта философия взыскует цельности и *всецелостности*, единения и *всеединства*, однако с самого начала имеет в себе корень *розни и разобщения*. От Канта к Гегелю разум все яснее и все глубже осмысливается как *субъект-субстанция* всякого бытия. У Канта эта мысль еще в зародыше, а Гегель высказывает ее в абсолютной форме. Попытки Шеллинга и Гегеля подойти к раскрытию некоего высшего «тождества», абсолютного единства как раз и составляют непосредственное историко-философское основание для развития темы соборного единства. Некоторые исследователи склонны даже преувеличивать значимость немецкой классики, и Шеллинга в особенности, для выработки славянофилами своей философской концепции. Однако, как показывает изучение текстов, для славянофилов в философии Шеллинга была значима, прежде всего, *отрицательная*, как выражается И.В. Киреевский, сторона, которая говорила об «ограниченности самозмышления и необходимости божественного откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания»<sup>3</sup>. Именно эта сторона философской деятельности Шеллинга снискала высокие похвалы русских мыслителей, положительная же часть учения Шеллинга, его проект «новой системы» оценивались славянофилами куда как скромнее. Шеллинг выступает для них прежде всего как свидетель, показывающий изнутри западноевропейской традиции ограниченность рационализма и ставящий задачу перехода от чисто логической и потому отрицательной философии к положительному, цельному знанию. Особое место в историко-философском процессе развития идеи соборного единства занимает философия Гегеля. Единство мира, по Геге-

<sup>3</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1998. – С. 355.



лю, — это диалектический разум, Абсолютная Идея в качестве субъект-субстанции мира. Только ценою полной «дематериализации» первоначала Гегелю удается мыслить порожденный им мир в реальном многообразии и движении, мыслить мир *живым* единством. Единству мира в системе Гегеля нисколько не мешает актуальная множественность вещей, напротив, именно эта множественность обеспечивает *логическое* единство мира. Множественность здесь становится не только преходящим моментом движения Единого первоначала, как мы видим это, например, в неоплатонизме, она способна выступать и как адекватное выражение Единого. В традиционной логике всеединства у неоплатоников и гностиков всякое различие и множественность рассматривались как результат деградации Всеединого Первоначала, восхождение же обратно к Единому мыслилось как стирание различий, упразднение всякой отдельности, как растворение *всего* в *Едином*. В системе Гегеля многообразие всего возникает как самораскрытие и самопознание Абсолютной Идеи, но при этом возникновение материального мира — в отличие от неоплатонизма — не есть «падение» Идеи в омертвелую разрозненность, оно является началом *становления в ином*, которое учиняет над собою Идея. И в своем высшем самораскрытии Абсолютная Идея не поглощает множественности и не стирает различий, но эта множественность во всех наличных различиях делается выражением диалектической логики Абсолютной Идеи, той диалектической логики, которая и есть сама Абсолютная Идея. Гегелевская «идеальность для-себя-бытия как тотальность» предполагает реальную множественность проявлений бытия, с одной стороны, и реальное единство этого бытия, с другой. Эта философия дает возможность понять мир как бесконечно развивающийся процесс, с одной стороны, и как всеобъемлющий неизменный принцип. Однако даже в этой своей высшей форме западный рационализм остается неспособным понять реальность свободы и личностного бытия. Только одну свободу знает Гегель: свободу *целого*; только одно остается на долю различающихся моментов этого целого: *необходимость*; только одна существует на их уровне свобода: *осознанная необходимость*. И все-таки именно философия Гегеля является в рамках западноевропейской философской тра-

диции одной из важнейших опор для разработки идей соборного единства в качестве философского принципа. Прежде всего, это относится к гегелевской диалектике, раскрывающей живое единство бытия.

**Глава 2 «Основания и пути становления идеи соборности в русской философской мысли»** посвящена историко-философскому анализу русской философской традиции в той ее части, которая представляет непосредственный интерес в качестве одного из наиболее ярких примеров разработки идеи соборности в качестве общепризнанного принципа.

**§ 1 «Этнокультурные и социально-исторические основания развития идеи соборного единства в русской духовной жизни»** посвящен выяснению основных социокультурных предпосылок развития в русской философии идей соборного единства. Идея соборности имеет на русской почве глубокие исторические корни. Общинность жизни, выражавшаяся в таком явлении как крестьянский *мир*, имела самым важным своим смыслом *традиционализм*, — власть обычая, в котором выражалось самосознание и самоопределение народа. Власть князя имела основание именно в этом народном обычае и призвана была быть его гарантом. Эта принципиально иная, чем на Западе, установка по отношению к власти напрямую связана с соборными принципами устройства и понимания общества. В контексте исследования особенный интерес представляет процесс формирования общественно-государственной идеологии, обеспечившей становление России. Теория «симфонии властей», воспринятая русским сознанием из Византии, предполагает с одной стороны независимость «священства» и «царства», основанную на размежевании сфер ведения, а с другой стороны, — их взаимную поддержку в рамках общего служения Богу. Идеал такой «симфонии» оказал существенное влияние на становление традиции русской общественно-государственной жизни, образуя ее исток. Архетипические черты этого идеала проявляются во всей русской истории, несмотря на все больший отход от него в реальной политической практике. Развитие самодержавной идеи от Ивана Грозного к Петру I обернулось подчинением Церкви государству. Начало соборности все более отодвигается при этом на задний план и окончательно затемняется на



уровне правящей верхушки общества, а в том образе соборности, который сохраняется в сознании народа, происходит существенный сдвиг акцентов – с «собираемости» и духовной свободы на единство и иерархический порядок. «Теория официальной народности», явившаяся продуктом «теоретизирования» со стороны государства, по существу, выдвигает самодержавную власть на роль ключевого культурного кода России. Параллельно с возведением слов «православие, самодержавие, народность» в ранг идеологической формулы шло и действительное осмысление этих начал русской жизни в трудах славянофилов. В рамках этого подхода самодержавие играло второстепенную роль, а акцент делался, в зависимости от обстоятельств, на одном из двух других элементов. Чаще таким коренным понятием выступало православие, порождая идеал единства православного государя и православного народа. Кратко можно сказать, что для славянофилов, православие определяет собою формирование русского народно-го духа, а русский народный дух находит свое высшее выражение в монархической идее. «Народность» в своем содержательном богатстве оказывается тем «средним термином», который связывает воедино всю «триаду»: в ней преломляется церковное понимание соборности, и она определяет соборные принципы государственности и общественности. В раскрытии соборных основ русской жизни славянофилы идут от различий в духовном облике между русским и западным человеком, от различий в исходных духовных ориентациях. Для Запада церковная жизнь имеет тенденцию устраиваться на манер государственной, напротив, на православном Востоке принципы церковной общественности всегда служили прообразом иных социальных образований. Таким образом, социокультурным основанием для глубокой разработки темы соборного единства в русской философии явилась «склонность русского народа возвращать те общественные формы, которые покоятся на братстве или зиждутся *жертвой и любовью*: приход, артель, землячество, монастыри, человеколюбивые учреждения, рождающиеся из жертвы, монархический уклад, немыслимый без жертвенной любви к родине и к царю (...) И в ряду этих нравственных образов красуется

своей мудростью *древнее* русское соединение и разделение церкви и государства»<sup>4</sup>.

§ 2 «Восприятие идеи соборности русским философским сознанием: пути и проблемы» посвящен историко-философскому анализу процесса вхождения идеи соборности в русскую философию. Начинается он, безусловно, с богословских работ А.С. Хомякова. Именно они представляют собой тот мостик, который связывает экклесиологический и философский смыслы этого понятия, его церковное и философское употребление в некую непрерывную традицию, чем обеспечивается предметное наполнение и теоретический потенциал понятия. Заслуга Хомякова состоит в том, что он выдвинул на первый план в споре с западными вероисповеданиями понятие Церкви и сам факт церковной соборности, и, более того, – сформулировал ту мысль, что «все западные христианские общества суть ереси *против Церкви*». В противовес западному идеалу права, как *равенства в свободе по всеобщему закону* (И. Кант) Хомяков формулирует идеал соборности как *единства в свободе по закону любви*. Понятие соборность Хомяков использует исключительно в богословском, экклесиологическом контексте, однако достигает при этом философской концептуализации живой феноменологии опыта церковной жизни. Дальнейшее включение идеи соборности в контекст философской мысли было сопряжено с определенными сложностями. Показательной фигурой в сложном процессе рецепции понятия «соборность» русским философским сознанием является В.С. Соловьев. В тех проектах воссоединения церковью, которые он развивал в 80-е годы XIX века, очевидно, было больше католичества, чем православия, – хотя бы потому, что он фактически понимает *воссоединение* как *присоединение* Восточной церкви к Вселенскому телу католицизма. Однако этот католический образ единства оказывается у Соловьева вдохновлен принципами православной соборности. Прежде всего, церковное воссоединение является для него одним из внешних выражений и предпосылкой соединения всех людей в единый организм Богочеловечества. При этом единства Вселенской Церкви, для внешнего выражения Богочеловечества

<sup>4</sup> Ильин И.А. О России – М.: Студия ТРИТЭ, 1991 – с. 9.



ему недостаточно, с его точки зрения, необходима еще и вселенски единая множественность национальных государств. «Прежде чем объединиться в свободе, нужно объединиться в послушании»<sup>5</sup>, – считает Соловьев, но идеалом для него все-таки является именно духовное единство национальных самобытностей, «единство в свободе по закону любви». Позиция Соловьева обнаруживает тенденцию к обезличиванию членов: «целое первее своих частей и предполагается ими ... отдельно взятые они лишь абстракции»<sup>6</sup>, и таким образом, соборность радикально переосмысливается в духе всеединства. Начиная с Соловьева, в русской религиозной мысли отчетливо прослеживается тенденция перенесения религиозного идеала в историческую перспективу, в пространство земного бытия. В результате соловьевская утопия, а тем более – наследующие ей поиски «царства Божиего на земле», подменяют благодатную церковную соборность общественно-органическим холизмом, в перспективе переходящем в тоталитарность. Еще одно направление «заземления» идеи соборности обозначено работами Н.Ф. Федорова. Уникальность Федоровского учения состоит в том, что оно сращивает воедино русскую патриархальность, родовую общинность и западный субъективизм, доводя до крайности то и другое, создавая некий мегаобщинный супрагуманизм, научно-религиозную этику общинного сверхчеловечества. Вместо церковного идеала соборности, который предполагает онтологическую полноту всякой общности людей, независимо от ее размеров, лишь бы она была внутренне связана общностью веры и структурировалась изнутри властью неэкзальтированной любви, – вместо этого Федоров знает только одну общность, только одну целостность – всечеловеческой семьи, связанной восходящими и нисходящими родственными связями, и при этом всякий момент обособления есть предательство цельности и ее смерть. В отличие от понятия соборности, раскрытого Хомяковым, федоровские построения принципиально исключают свободу. Своеобразным следствием соловьевских и федоровских построений яв-

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Собр. соч. Т.11. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. – с.113.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Собр.соч. Т.9. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. – с.180.

ляются попытки синтеза социализма и христианства, – идеала коммунистической общности и идеала соборности.

§ 3 «Влияние идеи соборности на русскую философию конца XIX – начала XX века» посвящен историко-философскому анализу характера присутствия идеи соборности в том взлете русской мысли, который пришелся на начало XX века. «Философия всеединства» и «русский космизм» опираются во многом на своеобразное восприятие Соловьевым и Федоровым соборных принципов общности. Первая представляет большой интерес, поскольку она, в определенном смысле, дает метафизическое обоснование и идеям космизма, придавая этим идеям закономерную связность. Корнем и сутью всех систем всеединства является идея Единого (Платон, Плотин), однако, в учениях русских «всеединцев» присутствует и еще одно вдохновение, имеющее уже не рационально-понятийный, а чувственно-образный характер, – речь идет о Софии. Раскрытие образа Софии через понятие Церкви обуславливает определенную значимость софиологии в деле разработки соборных идей. Зачатком софиологических концепций П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова является ипостасирование Церкви, придание ей свойств и черт ипостаси, Лица. В этом их существенное отличие от Соловьева, чья софиология питалась, скорее, детскими и юношескими мистическими вдохновениями, а разработка ее опиралась на метафизические, умозрительные идеи. Большое значение для разработки философского принципа соборного единства имеет развитие братьями Трубецкими идеи соборной природы всякого сознания и разума. Несмотря на глубокие западные корни самой идеи всеединства и столь же глубокие нецерковные (гностицистские) корни образа и понятия Софии, в русской «философии всеединства» происходит определенное переоформление этих идей в рамках опыта церковной жизни и под воздействием еклесиологии. Мысль о соборном единстве, как задаче существования не только индивида, но и всего мира высказывает и Л.П. Карсавин, а своеобразная разработка понятия о личности составляет основной его вклад в процесс освоения русской философией идеи соборности. Онтологической базой личности является Личность Христа, раскрывающая тайну триипостасного единства. Именно из



этих оснований вырастает карсавинский аналог идеи Софии – идея всеединой твари как «симфонической личности». При этом любовное внутреннее единство Церкви и всего человечества и их единение с Богом, свобода личности и обретение ею собственной внутренней целесообразной полноты, целостное совершенство и совершенство чего бы то ни было, – то есть все атрибуты соборности, достижимы лишь через жертву, зиждутся на жертве, вырастают из нее. Этот важный для понимания принципа соборности мотив не получал до Карсавина столь последовательной разработки. Еще большую значимость для развития темы соборного единства имеют работы С.Л. Франка. Идея «мы», прямое утверждение общественной соборности в качестве духовной основы общества является для Франка тем фундаментом, на котором зиждется вся его социальная философия и антропология. Основные черты соборности «как внутреннего слоя или корня общности» Франк формулирует следующим образом: 1) Соборность есть «органически неразрывное единство «я» и «ты», вырастающее из первичного единства «мы». 2) «Соборное единство образует жизненное содержание самой личности (...) Всякое умаление действия соборности, всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление и обеднение ее самой, как лишение». 3) «Соборное целое (...) столь же конкретно-индивидуально, как и сама личность. Оно само есть живая личность». 4) «Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общности заключается в ее сверхвременном единстве» Иначе говоря, «за наружным временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим»<sup>7</sup>. Эти высказывания образуют явную параллель с учением Хомякова о природе внутрицерковного единства. Более того, Франк конкретизирует соборность в качестве внутренней основы и корня всякой общности именно через понятие Церкви, делая его понятием социально-философским<sup>8</sup>. Начатое в русской философии

<sup>7</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1991. – сс.60-63.

<sup>8</sup> Там же – с.93

начала XX века осмысление основ соборного единства позволило перейти от чисто поэтических высказываний на тему соборности к строгой разработке определенного варианта персоналистической и социальной философии на базе этого понятия.

**Глава 3 «Концептуальное своеобразие принципа соборности в истории философской мысли»** имеет целью прояснение внутреннего смысла и логики принципа соборного единства в рамках историко-философского процесса, а также анализ соотношения идеи соборности с традиционным терминологическим аппаратом философии.

**§ 1 «Концептуализация соборности из феноменологии соборного единства в русской философии»** посвящен раскрытию содержательного своеобразие идеи соборности в истории философии. Любовь и свобода выступают первичными характеристиками соборного единства, феноменологическими ликами соборности. В любви человек отвергается себя, отдает себя другому, жертвуя своей самостийностью, и в этой жертве – впервые обретает полноту себя, открывает для себя самого чудные, неисследимые глубины своей личности. Он живет любимым предметом, он дышит им, он им чувствует и действует. Собственно говоря, любовь есть преодоление предметности предмета и преодоление собственной ограниченности через самоотвержение. Самоотвержение не означает здесь уничтожения и стирания своей личности, а напротив утверждение полноты личностного бытия. И наряду с этим откровением бесконечной глубины личности любовь есть стремление к единству и само осуществляющееся единство личностей. Это единство имеет в своей основе обращенность каждой личности к абсолютному бытию, и потому любовь есть откровение вечности. Свобода есть наиболее глубокая онтологическая характеристика той богособразной личности, которая открывается любовью. Свобода есть самораскрытие личности в любви, которое состоит в том, что личность обнаруживает способность самоопределения в бытии, способность решаться на поступок вопреки любым влияниям, имея опору для этого решения вне мира. Русские мыслители ясно показывают, что только через Бога и в Боге возможно соборное единство личностей,



только в этой перспективе существуют любовь и свобода как фундаментальные характеристики этого единства. В способности к жертвенной самоотдаче в высшей форме проявляется как любовь, онтологическое единение с другим, так и свобода, самовластие, распоряжение собой, собственной жизнью, осуществляемое личностной, природно не детерминированной волей человека. Жертва оказывается единственным способом обретения высших предметов, идей и идеалов. Если отношение к святине безжертвенно, то отсутствует причастие к ней, пока нет жертвы, всякая «любовь», – это только «любование», всякая «общность» – только «общение», а всякое «служение» – только «служба». Жертве логически предшествует и сущностно ее обуславливает дар. Сознательное и добровольное исполнение закона жертвенной любви открывает, по мнению русских философов, возможность принятия дара свыше: обретения полноты личностного бытия и вхождения в соборное единство. Дар свыше должен быть подтвержден встречной жертвой, для того чтобы стать действительным и действенным: актуализация соборного единства возложена как задача на свободную волю человека. Соборное единство обретается свободном жертвенном служении человека, которое обращено к личностно открывающемуся Абсолютному Сверхбытию. Это служение есть высшее выражение любви и восхождение ее ко всеохватывающему совершенству.

§ 2 «Проблема соотношения идеи соборности с метафизикой всеединства в европейской философской мысли» посвящен концептуальному разграничению тенденций историко-философской разработки соответствующих понятий. «Соборность» нередко рассматривается как русский вариант выражения общемировой и общеполитической идеи «всеединства», однако имеются достаточно серьезные основания возразить против такой редукции. Прежде всего, идея всеединства входит в глубокое противоречие с базовыми христианскими идеями. В рамках христианства невозможны такие утверждения Плотина, как например: «мы все составляем одно, но мы не ведаем об этой общности», «ты сам стал Всем, ты и раньше Им был»; христианство подчеркивает историчность и онтологический характер перемены, происходящей с человеком, тогда как у

Плотина речь идет только о перемене взгляда. На примере учения о Логосе у Климента Александрийского, которое обнаруживает тенденцию к платоническому и гностическому всеединству, ярко видна несовместимость идей всеединства и христианства. Учение же этого мыслителя о Священном Предании обнаруживает резкое противоречие духу церковной соборности. Обратной стороной всеединства всегда является гордыня и обособление. Анализируя отношение идеи всеединства к учению Григория Нисского, надо констатировать, что речь здесь может идти о влиянии, несколько не отменяющем существенное христианское своеобразие мысли. Еще одна фигура, с которой традиционно связывается тема так называемого «христианского всеединства», – это псевдо-Дионисий Ареопагит. Действительно, «на Ареопагитиках лежит печать позднего неоплатонизма, прежде всего на языке»<sup>9</sup>, однако «заслуга автора Ареопагитик заключается в том, что он раз и навсегда вышел за рамки платонических воззрений»<sup>10</sup>. Используя неоплатоническую терминологию, псевдо-Дионисий выражает ею совсем иной, христианский опыт бытия, принципиально отличный от умозрительной мистики всеединства. Идея всеединства предполагает утверждение того, что Все есть Одно, Одно есть Все, что каждое тождественно всему и Единому. В европейской философии метафизика всеединства обнаруживает устойчивую тенденцию к пантеизму. Эта тенденция «есть прямой путь соскальзывания к философской поверхностности, а затем и прямой некорректности»<sup>11</sup>. Понятие «соборность» имеет этимологический исток своего смысла в греческом слове *καθ' ὅλα*, которое выражает признак причастности к существованию *καθ' ὅλα*, «сообразно целому», к существованию «по полноте и совершенству». В отличие от «всеединства» речь идет не о всеохватности объединения, а о выстроенности по целому и о соответствии полноте. В отличие от метафизики всеединства, развивающей тему природного единства и построенной на мистике равенства части целому, на мистике присутствия всего во всем, соборность строится на соотно-

<sup>9</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков. – М.: Паломник, 1992. – С. 100.

<sup>10</sup> Мейендорф Иоанн прот. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс, М.: Весть, 1992. – С. 290.

<sup>11</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 41.



сенности друг с другом различающихся личностей и сообразовании их с надмирным абсолютом. Принцип органического единства, развиваемый философией всеединства и космизмом, в отличие от соборности безличен и не имеет «вертикального измерения».

**§ 3 «Идея соборности в категориально-понятийном пространстве мировой философии»** посвящен анализу соотношения понятия «соборность» с традиционными философскими понятиями. Этимологически наиболее близко к «соборности» понятие «целого», которое неопределимо и не существует вне соотношения с диалектической противоположностью: «частью». Ни понятие «целое», ни понятие «часть» не имеют оснований своего смысла в себе самих. Они только друг от друга, друг через друга получают этот свой смысл. Понятия «часть» и «целое» являются продуктом абстрагирования отдельных моментов живого опыта бытия. «Целое» есть некое совершенство и законченность. Цельность, а тем более, целостность выражают собой именно завершенность стремления, достигнутость цели. «Холизм» как позиция предполагает несводимость целого к его частям, обретение целым новых свойств по сравнению с его частями. Тут появляется возможность говорить о некой реальной диалектике целого и части, но эта реальная диалектика понятием холизма не вполне схватывается. Продолжением и уточнением холистской трактовки проблемы части и целого является системный подход. Системность как качество общности предполагает определенную степень господства целого над частью, – системы над элементами. Господства не в смысле подавления, но в качестве некоего правящего безличного начала. Еще один важный концепт, относящийся к способам выражения идеи единства бытия, это «тотальность». В этом понятии доводится до предела заложенная уже в «системности» тенденция к подавлению всякой свободы и индивидуальности. Высшим пунктом, до которого доходит рационализм в осмыслении принципов единства, является диалектика Гегеля. Диалектическое единство мыслится здесь как наиболее глубокое раскрытие сущности бытия. Основу такого единства образует беседующий сам с собою Абсолют. Диалектическое единство есть единство внутренне неоднозначное и «самоподвижное». Однако

диалектика Гегеля оказывается, по существу, формой проявления внутреннего монолога замкнутой на себя Абсолютной Идеи. В рамках такого подхода невозможно осмысление личности как самобытной и самовластной в своей свободе единицы бытия. Понятие «органического единства» («органического целого») предполагает, что весь организм каким-то образом присутствует в каждом своем органе, и наоборот, – каждый орган живет жизнью всего целостного организма, чувствует его и связан со всем им. После преодоления механицизма такое единство для многих и надолго стало идеалом как в метафизике, так и – особенно – в социальной философии. В русской философии и общественной мысли до сих пор актуальна тема «общинности». Надо отметить, что эгоизм не менее примитивен, чем стадность, и общинность сама по себе несколько не духовнее частной собственности. Положительный, социально продуктивный заряд апелляций к общинности в концепции славянофилов обусловлен интуицией соборного единства. Оценивая в целом соотношение соборности с традиционным философским инструментарием, можно указать, прежде всего, на динамический характер этого понятия. Все рассмотренные концепты дают лишь некую картину, они только описывают, как выглядит единство уже осуществленное, но ничего не говорят о том, как достигается это состояние. В отличие от них идея соборного единства указывает не только на особый характер отношений внутри единства, – эта идея раскрывает и условия и пути становления единства. Кроме того, в отличие от всех рассмотренных понятий, соборное единство – это единство личностное, она может иметь отношение и к безличному бытию, но адекватный свой смысл имеет только как связь личностей.

**Глава 4 «Теоретический потенциал принципа соборного единства в истории философской мысли»** имеет задачей содержательное раскрытие этого принципа в исторически сложившейся философской проблематике, а также осмысление историко-философских предпосылок его дальнейшего развития.

**§ 1 «Принцип соборности в философском осмыслении мирового Целого: история и перспективы»** рассматривает космологический аспект концепции соборного единства. Мир есть первый предмет философии в той мере, в ка-



кой вообще возможна очередность ее предметов. Это означает, что все другие ее предметы, включая и бытие человека, обретаются только в свете соотнесенности с этим предметом, с «совокупностью мирового сущего в целом». Хотя старая русская орфография разделяла на письме «*mir*» в вышеприведенном значении и «*мир*» в смысле «лада, согласия, тишины, покоя», эти два слова – по существу суть одно. То, что греки именовали *κοσμος* 'ом, то есть «красотой», по-русски именуется *миром*, и в этом можно видеть архетип восприятия человеком совокупности сущего. Даже в дуалистических и диалектических концепциях разлад и противоборство никогда не затмевают до конца той мысли, что началом бытия было согласие и сущностью его является Логос, как едино-связный смысл. Христианская идея творения в истории мысли обосновывает эту «мирность мира» не в качестве монолитного единства, а как реальное многоголосие и согласие, как соборное единство. К подобному же пониманию мира подводят и современные синергетические концепции. Выход за рамки классического материализма и детерминизма, признание «спонтанной активности материи», само понятие «синергии» ставят задачу нового концептуального философского синтеза. Принцип соборного единства определяет одно из возможных направлений разработки этого проблемного поля, – более перспективное, на наш взгляд, чем упоминаемые классиками синергетики монадология Лейбница и физика Лукреция<sup>12</sup>. Синергетическая парадигма в этом случае предполагает понимание мира как открытой системы, что позволяет, в конечном итоге, считать «свободу и творчество атрибутами бытия в целом (что, разумеется, не отменяет их качественной специфики на человеческом уровне)»<sup>13</sup>. Еще одной историко-философской предпосылкой дальнейшего развития принципа соборного единства являются уровневые концепции бытия. Принцип соборности позволяет мыслить мировое единство как реальную синергию физического, органического и духовного бы-

<sup>12</sup> См. Пригожин И. Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. Изд. 4-е стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 266-268.

<sup>13</sup> Сагатовский В. Н. Социальная синергетика и концепция доопределения бытия [Электронный ресурс] / В. Н. Сагатовский. – Режим доступа : [http://sofiki-ngi.narod.ru/avtori/sagat\\_soc\\_sinerg.htm](http://sofiki-ngi.narod.ru/avtori/sagat_soc_sinerg.htm), свободный. – Загл. с экрана.

тия, подчеркивая как их онтологическую автономию, так и согласие, основанное на открытости друг другу по онтологической «горизонталь», так и Абсолюту в «вертикальном» измерении бытия.

§ 2 «Принцип соборности и проблема человека в истории философской мысли» анализирует концептуальные предпосылки темы соборности в историческом развитии антропологической проблематики. Это развитие подводит к тому, что человек объективно представляет собою экстраординарное бытие, «имеет трансцендентную природу»<sup>14</sup>. Все попытки редукции феноменальности человека к имманентно-природным основаниям терпят неудачу и основаны на скрытой подмене: сначала они неявно предполагают наличие уже человеческих качеств у «животных предков», а потом «выводят» эти качества как «результат» антропогенеза. Однако человек в своей экзистенции обнаруживает причастность к более высоким сферам бытия, чем те, которые явлены в животном. Духовность как особое качество бытия обуславливает как минимум такой же разрыв между человеком и животным миром, какой существует между живой и неживой природой. Смысл этой онтологической дистанции состоит в том, что в отличие и от физического бытия, и от бытия органического, которые целиком располагаются в пространственно-временном континууме, бытие духовное обладает определенной независимостью от пространства и времени. В качестве феноменологической основы и исходного пункта для осмысления специфики духовного бытия история философской мысли высвечивает тот факт, что человек парадоксальным образом «не умещается» в мире. Человек, окружаемый вещами, в соотнесении с ними выступает как вещь, – иная, чем те, по индивидуальности, но такая же по онтологическому статусу. Если же человек способен бытийствовать так, что его начинает окружать мир, то в этом случае можно и нужно говорить об отношении миров. Более точно выражаясь, можно сказать, что «мир» и «человек» образуют два существенно различных, но онтологически соразмерных модуса бытия. Физически-вещественное существование и органическая жизнь, как способы бытия присущи и миру, и человеку, присуще человеку и духовное бытие, но сам

<sup>14</sup> Гуревич П.С. Философская антропология: Учебное пособие. – М.: Вестник, 1997. – С. 102.



человек есть неразрывное единство духа, души и тела, единый модус бытия, бытийствующий всеми этими способами. Существенной, конституирующей чертой и смыслом духовного бытия является его прямая обращенность к трансцендентному сверхбытию. В этой обращенности созидается мир духовных ценностей. Помимо того, уникальность человека еще и в том, что человек призван к самосозданию, к свободному осуществлению собственной сущности. Это самоосуществление человек совершает, опираясь на свою природу, но свободно относясь к ней, свободно производя от нее свой поступок, самоопределяясь в бытии и свободно выстраивая, таким образом, свою сущность. Тот факт, что человек есть личность, ставит человека в определенном смысле вне мирового порядка бытия. Это и означает онтологическую свободу человека. Личность фундирована, в онтологической свободе своего присутствия среди сущего. Фундированность в свободе означает для человеческой личности невозможность успокоиться, однозначно вписав себя в структуры сущего, невозможность иметь некий ответ на запрос бытия, автоматически вытекающий из самого бытия. Реальная свобода свободного самоопределения человека в мире через поступок обретается принятием на себя ответственности за этот свой поступок. При этом высшая – абсолютная – ответственность дается любовью, которая, собственно, и есть недетерминированная связанность с бытием предстоящего сущего, полная внутренняя свобода при столь же внутреннем интимном нерасторжимом единстве с другим. Историческое развитие смысложизненной проблематики также образует существенную предпосылку раскрытия принципа соборного единства в области антропологии. Конечный итог этой разработки заключается в том, что смысл жизни обретается через осознанное принятие своего жизненного призвания и верность ему. Выделяя общий смысл того подхода к проблеме смысла жизни, который выработан отечественной философской традицией, можно сказать, что речь идет о самореализации человека в направлении к вечной жизни. При этом онтологическим фундаментом смысла жизни человека является соборность его личности, укорененность его свободы в трансцендентном Абсолюте и обращенность всей жизни к этому Абсолюту.

**§ 3 «Принцип соборности в истории философского осмысления общественной жизни»** посвящен анализу проявлений принципа соборного единства в истории социальной философии и оценке перспектив его дальнейшего развития. Одной из основополагающих тем для философского осмысления общества является власть. В западной мыслительной традиции все внимание концентрируется на силовом ее моменте, определяющей и отправной точкой становится здесь субъект власти с его волей, мощью и произволом. Тот глубокий онтологический смысл, который просматривается в греческом  $\alpha\rho\chi\eta$ , совершенно утерян западной мыслью, и она этой потере чаще всего даже не сознает, будучи скована юридизмом и прагматизмом. Русская философия, основываясь на той же общеевропейской парадигме, оказывается во многом ближе к ее истокам. Прежде всего, русский язык отчетливо хранит память о том, что власть есть онтологическое начало общества и одновременно – причастность некоему Началу: власть – это «начальствование». Кроме того, власть есть владение ситуацией, которое сочетает в себе волевое ее определение и «вхождение в лад», обеспечение «лада» во взаимосвязи сущего. Власть и подчинение в рамках этого подхода оказываются соединены не противоборством и взаимным отрицанием, а существенно общим смыслом. Существенная реализация истинной власти разворачивается как созидание порядка и подчинение себя ему. Подчинение в своем истинном существе есть владение собой, *самовластие*, дающее возможность, собрав себя в целостное единство, подчинить это единство себя высшей власти. Философская проблематика права опирается на принципиальную онтологическую определенность человека, к которой относится различение сущего и должного. Сама проблема права возникает из необходимости оправдать жизнь, из сознания того, что как индивидуальное, так и социальное бытие человека должно быть исправлено. При этом «жизнь человека оправдывается только тогда, если душа его живет из единого, предметного центра, — движимая подлинной любовью к Божеству, как верховному благу»<sup>15</sup>. Права человека имеют основание в его обязанности «быть человеком», для того, чтобы «быть вправе» необходимо «быть в Праве» в смыс-

<sup>15</sup> Ильин И. А. О сущности правосознания. – М.: Рарогъ, 1995. – С. 17.



ле стояния в Правоте, связи с Высшей Правдой и служения ей. Редукция понятия права к его формально юридической стороне при игнорировании этих его оснований ведет к правовому релятивизму и дегенерации правосознания. Попытка же полностью реализовать в нормах «положительного права» всю Высшую Правду неизбежно вырождается в тоталитаризм. Реальным противодействием обеим этим тенденциям может служить только ясное сознание духовных основ государственной и правовой системы при столь же ясном понимании различия законов духовной жизни от законов юридических. В конечном счете соборность есть тот абсолютный ориентир, наличие которого создает возможность принципиальной аксиологической мысли в социальной сфере.

В **Заключении** формулируются общие выводы исследования и определяются направления дальнейшей работы над темой.

**Основные идеи и выводы исследования отражены в следующих публикациях:**

**Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых научных журналах, определенных ВАК:**

1. Анисин А.Л. К соборной онтологии личности // Вестник Тюменского государственного университета. – 2000. – №1. – С. 36–40.
2. Анисин А.Л. Онтологический статус личности // Философия образования. – 2006. – спец. вып. – С. 149–154.
3. Анисин А.Л. Концептуализация соборности из феноменологии соборного единства // Вестник Тюменского государственного университета. – 2007. – № 1. – С. 118–124. (Материал сдан в редакцию в 2006 г.).
4. Анисин А.Л. К различению «всеединства» и «соборности» как онтологических принципов // Омский научный вестник. – 2007. – № 2(54) март-апрель. – С. 90–93. (Материал сдан в редакцию в 2006 г.).
5. Анисин А.Л. Идея всеединства и христианское мировоззрение // Вестник Челябинского государственного университета. Научный журнал. – 2007. – № 16(94). – Философия. Социология. Культурология. Вып. 3. – С. 40-49.

6. Анисин А.Л. Соборность: феномен, понятие и принцип // Вестник Челябинского государственного университета. Научный журнал. – 2009. – № 33(171). – Философия. Социология. Культурология. Вып. 14. – С. 8-11.

7. Анисин А.Л. Иерархическая структура бытия и проблема единства сущего // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 331, февраль. – С. 31-34.

8. Анисин А.Л. Концептуальные и реальные смыслы свободы // Вестник Челябинского государственного университета. Научный журнал. – 2010. – № 31 (212). – Философия. Социология. Культурология. Вып. 19. – С. 45-47.

#### **Монографии:**

9. Анисин А. Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли : монография. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2010. – 372 с.

10. Анисин А.Л. Принцип соборности бытия : монография. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2006. – 272 с.

11. Анисин А.Л., Анисина С.С. Семья как быт и бытие в истории и жизни : монография. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2006. – 118 с.

12. Анисин А.Л. Истоки и судьба идеи соборности в России : монография. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2005. – 133 с.

13. Анисин А.Л. Реальность текста : монография. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2004. – 135 с.

#### **Другие публикации:**

14. Анисин А.Л. Пути духовно-нравственного воспитания курсантов и слушателей образовательных учреждений МВД России: учебное пособие. – Тюмень: Тюменский юридический институт МВД России, 2009. – 69 с.

15. Анисин А.Л. Онтологические основания общества и государства : учебное пособие. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2004. – 72 с.



16. Анисин А.Л. *Онтология духовности // Русская философия как ценностная основа воспитания духовности и субъектности личности : сб. науч. ст. 6 Всероссий. науч.-практ. конф., 15-16 окт. 2009 г., Екатеринбург / ГОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т».* – Екатеринбург, 2009. – С. 37-47.

17. Анисин А.Л. *Идея соборности и догмат Троицы: богословские предпосылки философского принципа // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Научный журнал.* – 2009. – Т. 10. – Вып. 2. – С. 70-81.

18. Анисин А.Л. *Принцип соборности: традиции и перспективы // Собор. Альманах религиоведения. Православная цивилизация в XXI веке : Выпуск 7.* – Елец : ЕГУ им. И.А. Бунина, 2008. – С. 20-26.

19. Анисин А.Л. *Универсализм русской онтологической мысли // Энциклопедическая наука: опыт прошлого и проблемы современности : материалы III всероссийской научно-практической конференции 22-23 мая 2008 г.* – Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2009. – С. 70-75.

20. Анисин А.Л. *Соборность как философский принцип // Научные исследования высшей школы : сборник тезисов докладов и сообщений на итоговой научно-практической конференции (8 февраля 2007 г.).* – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2007. – С. 190–191.

21. Анисин А.Л. *Взаимосвязь религии и философии как сфер духовной жизни человека // Православие, образование и воспитание в XXI веке (VI Рождественские образовательные чтения) : материалы всероссийской научно-практической конференции (6–7 февраля 2007 г.).* – Тюмень : Изд-во ТюмГНГУ, 2007. – С. 66–69.

22. Анисин А.Л. *Синергичная соборность бытия мира // Вопросы гуманитарных наук.* – 2006. – № 4(25). – С. 50–55.

23. Анисин А.Л. *Актуальность вечности // Традиция. Духовность. Правосознание : материалы всероссийской научной конференции (12-13 мая 2006 г.) / под общ. ред. А. И. Числова, Н.В. Блажевича.* – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2006. – С. 39–42.

24. Анисин А.Л. *Возобновление философии как задача современности // Научные исследования высшей школы: Сборник тезисов докладов и сообщений*

на итоговой научно-практической конференции (8 февраля 2006 г.). – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2006. – С. 194–196.

25. Анисин А.Л., Анисина С.С. *Религиозный путь философии // Научные исследования высшей школы : сборник тезисов докладов и сообщений на итоговой научно-практической конференции (8 февраля 2006 г.)* – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2006. – С. 196–197.

26. Анисин А.Л. *К выработке принципа соборности в социальной философии // Философия и будущее цивилизации : материалы IV Российского философского конгресса (24-28 мая 2005 г.)* – М., 2005.

27. Анисин А.Л. *Консерватизм, традиция и онтологическая свобода человека // Современный российский консерватизм: политика, экономика, идеология : сборник тезисов докладов и сообщений на всероссийской научно-практической конференции (20-21 мая 2005 г.).* – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2005. – С. 21–23.

28. Анисин А.Л. *Традиционализм как надежда и альтернатива // Общее в судьбах и традициях народов Сибири : материалы круглого стола (10 ноября 2005 г.).* – Тюмень : ТюмГНГУ, 2005. – С. 28–36.

29. Анисин А.Л. *Идея соборности как принцип государственного строительства // Уральские философско-правовые чтения, IV сессия, 14-15 мая 2004 г.* – Екатеринбург : Уральская академия государственной службы, 2004.

30. Анисин А.Л. *Русская идея и вызов современности // XXI век: образование и духовно-нравственное воспитание (III Рождественские образовательные чтения) : материалы всероссийской научно-практической конференции (2-6 февраля 2004 г.).* – Тюмень : ТюмГНГУ, 2004. – С. 66–69.

31. Анисин А.Л. *Право как проблема философии // Проблемы философии права и государства : сборник научных статей : выпуск 3.* – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2004. – С. 3–7.

32. Анисин А.Л. *Онтологическая взаимосвязь религии и морали // Религия и мораль : материалы всероссийской философско-теоретической конференции*



(20-21 мая 2004 г.). – Тюмень : Тюменский государственный институт мировой экономики, управления и права, 2005. – С. 80–85.

33. Анисин А.Л. Смысл жизни и личность человека // Личность, творчество и современность : сборник научных статей. – Красноярск : Сибирский юридический институт МВД РФ, 2003. – Вып. 5.

34. Анисин А.Л. Сущность философии: сила соборного духа // Экология культуры : материалы региональной научно-практической конференции (11-13 ноября 2003). – Ноябрьск : Изд-во филиала ТюмГУ, 2003. – С. 140–152.

35. Анисин А.Л. Сущность власти // Проблемы философии права и государства : сборник научных статей. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2003. – Вып. 2. – С. 3–6.

36. Анисин А.Л. Соборность духовной жизни // Научный вестник Тюменского юридического института МВД России : сборник научных трудов. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2003. – Вып. 2. – С. 107–110.

37. Анисин А.Л. Идея соборности как онтологический принцип // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия : материалы III российского философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.) : в 3 т. – Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 1 : Философия и методология науки, эпистемология, философская онтология, логика, философия природы, философия сознания, философия техники, философия образования. – С. 184–185.

38. Анисин А.Л. К предмету философии // Научный вестник Тюменского юридического института МВД России : сборник научных трудов. – Тюмень : Тюменский юридический институт МВД России, 2002. – С. 136–138.

39. Анисин А.Л. Проблема личностного бытия // Становление личности на современном этапе : материалы всероссийской научно-практической конференции (21 сентября 2000 г.). – Бийск : НИЦ БИГПИ, 2000. – С. 11–15.

40. Анисин А.Л. Соборное понимание общества как модель правосознания // Актуальные проблемы юриспруденции : материалы итоговой научной конференции. – Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 1997. – Вып. 2. – С. 8–12.

41. Анисин А.Л. Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук : на правах рукописи. – Тюмень : Тюменский государственный университет, 1997. – 20 с.

Анисин Андрей Леонидович

## ПРИНЦИП СОБОРНОГО ЕДИНСТВА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Автореферат

Тиражирование А.И. Стрельцова

Подписано в печать 21.02.2011 г. Формат 60х84/16.

Уч-изд. л. 2,31.

Заказ № 043. Тираж 150 экз.

Организационно-научный  
и редакционно-издательский отдел  
Тюменского юридического института МВД России  
625049, г. Тюмень, ул. Амурская, 75.