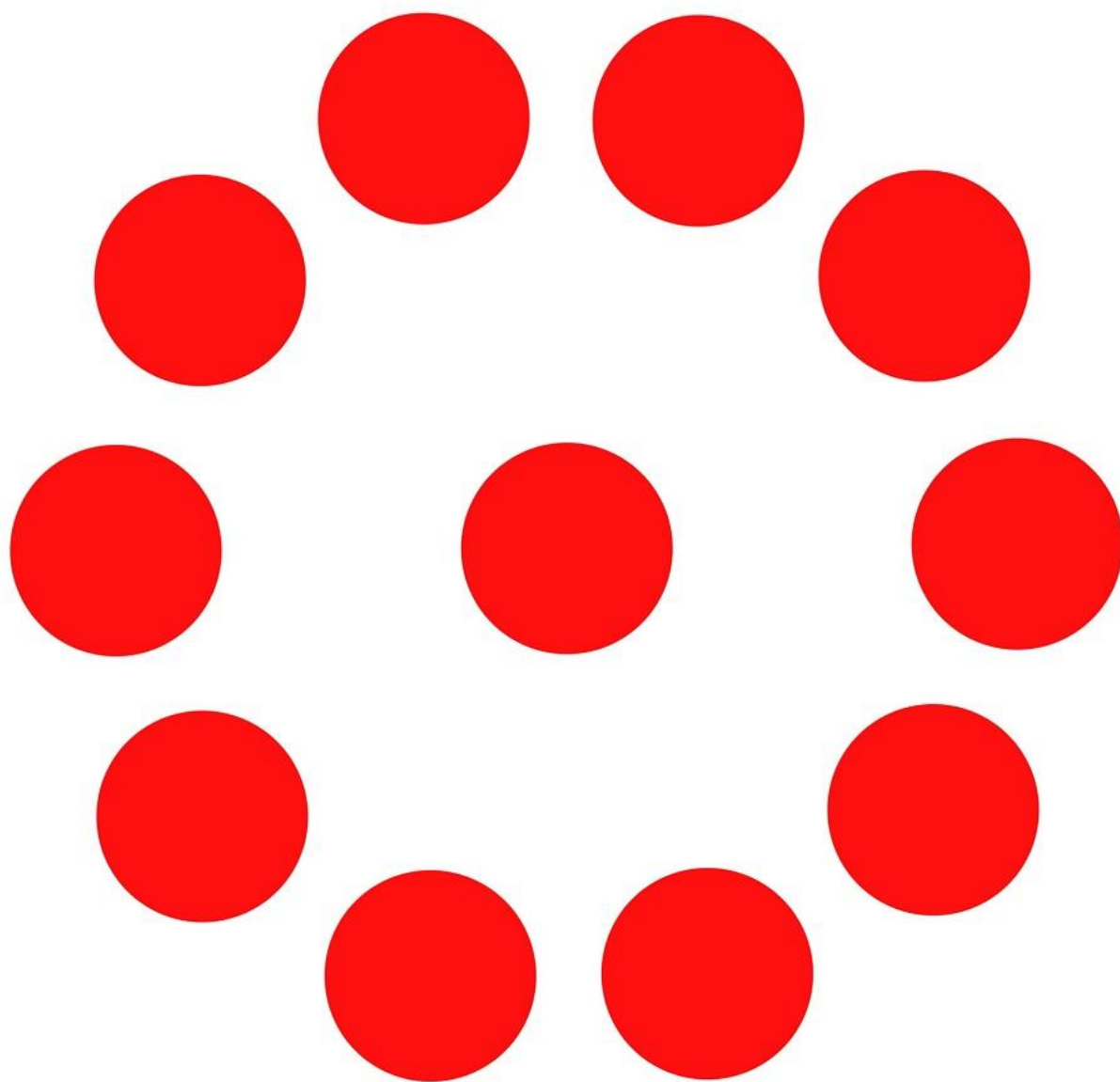


**Г.В. БАРСУКОВ**



# **СОБОРНОСТЬ:**

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

**Магнитогорск 2014**

Министерство образования и науки Российской Федерации  
ФГБОУ ВПО «Магнитогорский государственный университет»

**Г.В. Барсуков**

**СОБОРНОСТЬ:  
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

**Монография**

Магнитогорск

2014

УДК 11/12  
ББК Ю62  
Б26

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор  
Магнитогорского государственного университета  
Е.В. Дегтярев

Доктор философских наук, доктор филологических наук,  
профессор Магнитогорского государственного университета  
С.Л. Слободнюк

**Барсуков, Г.В.**

**Б26**

**Соборность: онтологические и гносеологические аспекты: монография / Г.В. Барсуков. – Магнитогорск: МаГУ, 2014. – 183 с.**

ISBN 978-5-4463-0112-6

Русская идея – это Соборность, исследование объективного соотношения которой с бытием и познанием является главной задачей данной работы. Переоценить значимость этой книги для научного сообщества и широкого круга читателей нельзя, так как, согласно Аристотелю, синтез онтологической и гносеологической теории способен сформировать целостное мировоззрение, что в нашем случае означает рождение фундаментальной мировоззренческой концепции на основе традиционной Русской идеи. Появление столь мощного философского основания способно сыграть определяющую роль для всестороннего возрождения Русской Цивилизации.

Примечательно, что автор книги – Григорий Владимирович Барсуков является не только состоявшимся ученым-философом, занимающимся теорией, но и практиком социально-политической инженерии – Председателем Правления Межрегиональной патриотической общественной организации и Общественно-политического движения «Собор». Такое редкое сочетание теоретических оснований и практики дает право предположить, что данная монография имеет далеко идущие перспективы...

Основное содержание представленного вниманию читателя исследования получило признание в научных кругах и нашло отражение в докладах автора на всероссийских и международных научно-практических конференциях, а также на страницах рецензируемых журналов из перечня ВАК.

УДК 11/12  
ББК Ю62

ISBN 978-5-4463-0112-6

© Магнитогорский государственный  
университет, 2014

## Оглавление

Введение .....	4
Глава 1. Онтологические аспекты соборности.....	26
1.1 Соборность и основы бытия космоса .....	26
1.2 Религиозно-философская сущность соборности.....	51
1.3 Онтология социально-политической соборности .....	75
Глава 2. Гносеологические аспекты соборности.....	101
2.1 Соборный интеллект, как инструмент познания бытия.....	101
2.2 Сущность и виды соборного познания .....	123
2.3 Гносеологический аспект соборных ценностей .....	145
Заключение.....	164
Список литературы .....	171

## Введение

Соборность как философская категория была впервые введена в употребление русским философом-славянофилом А.С. Хомяковым. Это понятие и данная ему трактовка лежат в основе представлений о соборности и по сей день. Согласно взглядам А.С. Хомякова, соборность - это некий механизм объединения множества людей в соборное единство или же просто в собор. Таким образом, соборность выступает в качестве особого принципа связи для объединения множества в единство: «Собор выражает идею собрания, не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве»<sup>1</sup>. А.С. Хомяков противопоставляет видимому единству груды песчинок единство соборное подобное сложенным в крепкую стену кирпичам<sup>2</sup>. Иными словами, соборность представляет собой форму органичного объединения, которая сочетает в себе внутреннюю и внешнюю устойчивость к всевозможным дезинтегрирующим воздействиям.

На основе классических представлений о соборности, сформулированных А.С. Хомяковым, мы можем дать базовое для данного исследования онтологическое определение исследуемому нами феномену: соборность – это «единство во множестве».

Благодаря такой предельно общей трактовке становится возможным оценить истинный потенциал онтологических и гносеологических аспектов объекта нашего исследования.

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Письмо к редактору "L'union chretienne" о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Наука и религия. 1992. № 4–5. С. 4–5.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности. СПб.: Алетейя, 1994. С. 2.

Актуальность темы исследования определяется недостаточной изученностью онто-гносеологического потенциала соборности в разрезе фундаментальных проблем философии в современных условиях развития человечества и в частности русской цивилизации.

Существует довольно много концепций, которые фокусируют внимание на социокультурных и религиозных аспектах соборности, в то время как онто-гносеологический потенциал соборности раскрыт фрагментарно, недостаточно проанализирован и обобщен. Соборность в предельно широком смысле «единства во множестве» имеет, на наш взгляд, колоссальный потенциал для переосмысления теорий прошлого и создания новых идей в области онтологии и гносеологии в будущем.

Одной из основных проблем философии является единство бытия, которое объемлет все многообразие сущего. Решая эту фундаментальную онтологическую задачу, мыслители еще со времен древности пришли к выводу, что все объекты природы и идеальные продукты (мысли, идеи и др.), а также общество и составляющие его индивиды сходны в том, что существуют не только в сумме своих противоречий, но и в рамках единого бытия. Именно эту проблему мы рассматриваем в качестве главной задачи для исследования онтологических аспектов соборности.

Человеческое «единство во множестве», собор, формирует соборный интеллект, основной функцией которого является соборное познание бытия. Структура, механизмы и функции соборного интеллекта, а также объективные возможности и аксиологическая составляющая соборного познания представляют собой совокупность гносеологических аспектов феномена «единства во множестве».

Согласно Аристотелю, онтология и гносеология имеют общий корень: «Единоначалие» знания выступает в качестве общего принципа,

гарантирующего его цельность»<sup>3</sup>, что принципиально важно для формирования объективной картины мира и решения вопроса о смысле жизни. Исходя из этого, мы можем констатировать, что онтология и теория познания совместно выполняют мировоззренческую функцию философии. Использование такого подхода позволяет по-новому взглянуть на бытийные и эпистемологические аспекты соборности в их предельно общем выражении, что может открыть новые горизонты для нашего общества и государства, культуры и науки, а также иных сфер жизни в XXI веке. Это может иметь принципиальное значение для выхода из глубокого кризиса и начала дальнейшего развития русской цивилизации. Поэтому стоит подчеркнуть, что настоящая работа представляет собой элемент современного витка развития соборных концепций, продолжающего традиции философии «единства во множестве».

В общем и целом изучение онтологических аспектов феномена соборности позволяет раскрыть потенциал ряда объективных процессов бытия, имеющих в своей основе принципы «единства во множестве», что становится крайне важным для создания соборной концепции, гармонизирующей человеческое бытие с космосом. Разработка гносеологической теории «единства во множестве» выявляет роль соборного интеллекта и познания в развитии глобальной человеческой цивилизации. Совокупность онтологических и гносеологических аспектов соборности образует целостную мировоззренческую модель, что одновременно является выражением важнейшей функции философии и открывает новые методологические горизонты в науке.

Определив актуальность темы нашего исследования, обратимся к истории изучаемого вопроса, который имеет значительно более древнее

---

<sup>3</sup> Каратеев В.П. Единство научного знания. – Саратов: СГУ, 1981. С.6.

происхождение, нежели первые упоминания о соборности в трудах славянофилов XIX века. Дело в том, что мы должны искать не столько упоминания термина «соборность», сколько проявления смысловой составляющей исследуемого феномена, которая определяется как «единство во множестве». Благодаря этому мы сможем выявить и исследовать основные учения и теории «единства во множестве» до введения А.С. Хомяковым классического термина «соборность». Такие концепции мы выделим в отдельный ряд, для обозначения которого будем использовать рабочий термин «протособорность» или «концепции протособорности». А все возникшие после введения классического термина идеи «единства во множестве» станем рассматривать как собственно концепции соборности. Отталкиваясь от описанного метода, мы постараемся изучить историю исследуемого феномена в совокупности концепций протособорности и соборности, что позволит охватить все общие моменты, связанные с «единством во множестве» в совокупности наиболее значимых теорий мировой философии.

В античности идеи «единства во множестве» проявляются весьма многообразно, но мы сосредоточимся лишь на наиболее значимых формах и элементах протособорности той исторической эпохи.

В дофилософский период древнегреческий пантеон являлся одной из первых попыток человечества постичь многообразие бытия в его органичном единстве через теологические связи между духовным и материальным миром, здесь протособорность выражалась в первую очередь в мифе.

С началом философского периода возникают первые протособорные концепции. Об одной из них – пифагореизме - пишет в своих трудах Аристотель, отмечая, что в понимании адептов этого учения мировая гармония предстает как закон мироздания, являющийся



собой единство во множестве и множество в единстве<sup>4</sup>. Такая характеристика, данная Аристотелем пифагореизму, позволяет отнести это учение к разряду протособорных концепций. Таким образом, именно Пифагор первым определяет смысл феномена «единства во множестве», который заключается в достижении «мировой гармонии».

К концепциям, содержащим элементы философии соборности, также необходимо отнести атомизм. Бытие материи в глазах атомистов представало в виде «единства во множестве» неделимых частиц - атомов, что сформировало совершенно новое понимание окружающего мира в Древней Греции.

С постепенным развитием философии формируется другая протособорная концепция – античный космизм. Основоположниками этого учения являются киники и стоики. Их представления о космосе, как о возникшем из хаоса упорядоченном мире, порождают первые материалистические представления античной философии о «единстве во множестве».

Развитие концепций протособорности происходит не только в западной культуре, где процветает античная цивилизация, ставшая колыбелью классической философии, но и на Востоке, где возникло конфуцианство. «Школа ученых мужей» стала не просто философским союзом для Китая, но и общественной этикой, политической идеологией, научной традицией, полноценным мировоззрением и одновременно религией<sup>5</sup>. Объемлющий характер системы ценностей конфуцианства и семейная модель органичного сосуществования индивидуумов в социуме, а также многие другие черты делают учение Конфуция

---

<sup>4</sup> Аристотель. Собрание сочинений. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 75-76.

<sup>5</sup> Переломов Л. С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время. М.: Стилсервис, 2009. С. 245.

наиболее показательным проявлением социально-политической сущности «единства во множестве» на Древнем Востоке.

Для объективности нашего исследования также нужно отметить, что множество концептов изучаемого нами предмета является неотъемлемой частью другого древневосточного учения – даосизма, протособорные проявления которого в области социально-политической онтологии мы исследуем в соответствующем разделе данной монографии.

Средневековая философия Европы разительно отличается от античности. Это объясняется гегемонией христианства, которое охватило не только религиозную сферу жизни европейцев, но и философскую мысль. Магистральное течение средневековья – схоластика – представляет особый интерес для нашего исследования, так как схоласты Бонавентура и Фома Аквинский в учении о сотворении мира «по образу и подобию» бога, экземпляризме, описывают механизмы возникновения «многого из единого». Они видят сущее, как множество, рожденное от единого Бога. Причем в их учении, порожденная Богом множественность бытия всецело подчинена единому богу<sup>6</sup>. Этот вопрос становится одной из центральных проблем схоластики в целом и приобретает следующую формулировку: взаимосвязь общего и единичного. Другими словами, схоластов волновал вопрос перехода единого (Бога) во множество (мир, как совокупность всего живого и неживого) и обратно. Это обстоятельство выявляет у философской школы схоластов черты, тождественные концепциям «единства во множестве».

Не менее важную роль в развитии концепций протособорности в эпоху средневековья играет религия. Развитие христианских церквей

---

<sup>6</sup> Спиркин А.Г. Философия. М.: Гардарики, 2003. С. 94.

приводит к формированию религиозных общин во всех европейских странах, в том числе и на Руси. Возникновение церквей и религиозных сообществ можно считать социальным проявлением адаптированного под нужды христианства и присущего людям от своей социальной природы соборного мировоззрения. Также необходимо отметить, что именно христианское миропонимание во многом стало первопричиной возникновения философского термина «соборность» в трудах А.С. Хомякова. Поэтому в рамках проводимого нами исследования мы должны уделить соответствующее внимание роли религии и церкви в развитии феномена соборности.

Эпоха Возрождения в Европе характеризуется неприятием христианской религиозности и большим интересом к классической культуре и философии античности, а также к проблемам человеческой личности. Последнее обстоятельство стало зародышем противостоящего системе соборного мировоззрения агрессивного индивидуализма. Но в этот период появляются и видные философы, в трудах которых отчетливо прослеживаются соборные черты. Наиболее ярко они отражены в идеях пантеистов Н. Кузанского и Д. Бруно.

Н. Кузанский высказывал философскую идею единства бога во всем многообразии проявлений природы. Бог в его представлении является «формой всех форм». Теософский характер философии Н. Кузанского определил суть его взглядов, которые сам мыслитель выразил так: «Бог во всем так, что все — в нем»<sup>7</sup>, что логически может быть перефразировано так: единство во множестве так, что все множество в единстве. В учении Н. Кузанского мы можем наблюдать черты религиозно-философской сущности соборности.

---

<sup>7</sup> Кузанский Н. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 76.

В трудах Д. Бруно также есть весьма интересные с точки зрения нашего исследования элементы. Например, этот мыслитель считает основной единицей бытия «монаду», которая представляет собой сплав телесного и духовного, объекта и субъекта. Богом же Д. Бруно считает «монаду монад», как некое объемлющее единство, охватывающее множество сущих единиц<sup>8</sup>. Эти идеи в дальнейшем оформляются в одно из магистральных направлений его философии, и получают самостоятельный термин: «идея единства сущего». Соотношение много и единого в философии Д. Бруно позволяют нам отнести учение этого мыслителя к концепциям протособорности и детально его проанализировать с точки зрения предмета нашего исследования.

Эпоха Нового времени подарила философии целый ряд великих мыслителей, идеи которых живы и по сей день. Однако в рамках нашего исследования стоит сосредоточиться всего на нескольких фигурах того времени.

В философском учении Г.В. Лейбница монады – это простые субстанции, которые лежат в основе всех явлений бытия. Этот мыслитель утверждал, что совокупность всех монад образует единство умопостигаемого мира, производной от которого является единство феноменального мира, как всеобъемлющей Вселенной<sup>9</sup>. Это позволяет рассматривать монадологию, как заслуживающую изучения протособорную концепцию. Таким образом, учение о монадах становится наиболее содержательной и ёмкой философской концепцией протособорности Нового времени, которая формирует систему оригинальных представлений о бытии и оказывает серьезное влияние на более поздних философов.

---

<sup>8</sup> Антоновский Ю.М. Джордано Бруно. Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1892. С. 46.

<sup>9</sup> Лейбниц Г. В. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 428.

Эпоха Просвещения в Европе порождает не столько соборных философов, сколько их антагонистов. Наступает время философии индивидуализма: провозглашается антропоцентризм, начинается борьба за естественные права (свободу, собственность и т.п.). Такая специфика данного исторического периода не предоставляет достаточно значимых теорий «единства во множестве» для изучения.

В XIX веке возникает классический термин «соборность», что знаменует завершение периода развития концепций протособорности. Однако стоит отметить, что даже после начала классического периода развития философии «единства во множестве» возникают соборные теории, оперирующие изоморфной терминологией (всеединство, коммюнитарность и т.п.). В дальнейшем и по настоящий момент периоде развития концепций соборности мы рассмотрим все наиболее значимые для нашего исследования учения о «единстве во множестве», которые мы разделим на две категории: зарубежные и отечественные.

XIX век ознаменовал в зарубежной философской мысли возникновение учения К. Маркса. Наиболее ценным для нас в трудах этого мыслителя является сформулированный в рамках марксизма гипотетический общественный и экономический строй, основанный на полном равенстве и общественных правах собственности на средства производства. Это, как мы докажем в настоящей работе, противоречит соборным принципам. Однако нацеленность коммунистической производной марксизма на эксплуатацию общинных начал социального бытия вводит марксистскую философию в поле нашего зрения и требует произвести анализ этого учения с точки зрения социально-политической сущности соборности.

Современная зарубежная философия конца XIX – начала XXI века отличается большим разнообразием всевозможных направлений, среди

которых: иррационализм, экзистенциализм, герменевтика, аналитическая философия и многие другие. Но руководствуясь предметом нашего исследования, мы выделим из общего числа только двух мыслителей.

К.Г. Юнг – автор учения, которое трактует коллективное бессознательное, как одну из форм всеобщего человеческого бытия. Главное отличие коллективного от индивидуального бессознательного в том, что оно является общим для разных людей и не зависит от индивидуального опыта и пути развития индивида. В учении К.Г. Юнга коллективное бессознательное – это единый общий знаменатель для совершенно разных, ничем не связанных друг с другом людей: «Коллективное бессознательное содержит в себе все духовное наследие человечества, каждый раз рождающиеся заново в структуре мозга отдельного человека»<sup>10</sup>. Автор этой теории выходит на новый уровень постижения «единства во множестве» через глубокое изучение объединяющей все существующее множество людей в единое поле, содержащее в себе особую информацию - архетипы, которые свойственны для всех и каждого. С точки зрения онто-гносеологических аспектов соборности теория о коллективном бессознательном К.Г. Юнга является принципиально важным источником информации для нашего исследования.

Также большой интерес представляют идеи Я.К. Смэтса. Философские взгляды этого мыслителя вылились в теорию холизма, которую принято рассматривать как классическую философию целостности. Я.К. Смэтс вводит термин «холизм», опираясь на слова из «Метафизики» Аристотеля: «целое больше, чем сумма его частей». Фактически этот философ разрабатывает изоморфную с точки зрения

---

<sup>10</sup> Юнг К.Г. Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. С. 419.

терминологии концепцию соборности и формулирует ее онтологический принцип: целое всегда есть нечто большее, чем простая сумма его частей. С точки зрения теории познания это учение следует принципу: познание целого должно предшествовать познанию его частей<sup>11</sup>.

К первому и изначальному направлению развития соборной традиции в отечественной философии относятся труды русских философов XIX века, которые ввели в философское употребление сам термин «соборность» и определили пределы существования изучаемого нами феномена.

Основоположником философии соборности является А.С. Хомяков, который дал следующее определение этой категории: Соборность – это «единство по благодати Божией, а не человеческому установлению»<sup>12</sup>. Этого мыслителя во многом занимает теософская сторона соборности, крепко связанная с вопросами православной церкви. Поэтому его глубоко задевает неопределенность трактовок категорий «соборность» и «кафоличность». Рассмотрению этого вопроса он уделяет особое внимание в одном из своих писем: «...но слово, кафолическая, не имеет никакого смысла... слово соборный употребляется и в других смыслах; оно значит иногда: синодальный, кафедральный, даже общественный...»<sup>13</sup>.

Дальнейшее развитие соборность получает в работах К.Н. Леонтьева, в частности в сочинении «Византизм и славянство». В этом труде автор проводит цивилизационный анализ многогранной связи между Византией и славянской культурой и делает весьма интересный вывод в русле соборной традиции философствования: «Новое разнообразие в единстве, всеславянское цветение с отдельной

---

<sup>11</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4 М.: Мысль, 2010. С. 299.

<sup>12</sup> Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Прага, 1867. С. 217.

<sup>13</sup> Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Прага, 1887. С. 323.

Россией во главе»<sup>14</sup>. Таким образом, идеи К.Н. Леонтьева становятся следующим витком эволюции концепции соборности, сокрытой в изоморфную по отношению к ней терминологию. Благодаря этому, соборное мировоззрение поднимается на уровень диалектики цивилизаций и облачается в мантию авторитетной политической доктрины славянофилов.

Сын А.С. Хомякова - Д.А. Хомяков становится последователем идей своего отца и продолжает развивать его основное учение. Идея соборности проходит красной нитью в его произведениях и находит свой расцвет в книге «Православие. Самодержавие. Народность». В этой работе автор уделяет особое внимание проблемам соборности, соборного духа и собора.

Разумеется, открытие идеи соборности не является самостоятельным достижением А.С. Хомякова или кого-либо из вышеназванных мыслителей XIX века. Эта концепция принадлежит всему славянофильскому движению, которое открыто критиковало индивидуализм европейской философии. Свою роль в этом сыграло духовное неприятие западноевропейских идей, ставшее причиной обострения традиционалистских настроений в лагере славянофилов и подтолкнувшее появление на свет концепции соборности. В итоге к концу XIX века соборность получает новые грани и объединяется с представлениями о единстве бытия и познания других философов-славянофилов.

Важным историческим пластом отечественной эволюции соборности становится философия серебряного века, которая находится под влиянием происходящих в тот период исторических метаморфоз,

---

<sup>14</sup> Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 168.



навсегда изменивших облик России. В этот период времени философия соборности приобретает эмигрантский характер.

В философии «всеединства» В.С. Соловьева элементы соборности развиваются под покровом изоморфной терминологии. Этот философ видит в качестве основы бытия «Сверхсущее» (Творца) и признает реальность «безусловной действительностью». В.С. Соловьев пишет: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех»<sup>15</sup>. Данное умозаключение подкрепляет представление о том, что В.С. Соловьев видит «всеединство» как некий идеальный строй бытия, который содержится в гармоничном единстве безусловной сущности (Бога) и всего многообразия условно сущего (природы и человека). Идея «всеединства» утверждает органическое единство бытия и взаимовложенность его составляющих при условии полного сохранения их индивидуальных черт. Вопрос личности и общества рассматривается в теории «всеединства» как целостность человека (единицы) и социума (множества). Совокупность положений теорий В.С. Соловьева делает идею «всеединства» следующим этапом в развитии соборной традиции славянофилов, которая со временем приобретает все новые онтологические черты.

Последователь В.С. Соловьева - философ С.Н. Трубецкой – вводит соборность в поле классической философии. Более того, данный автор использует в своих трудах не изоморфные термины, а говорит о квинтэссенции соборности, называя этот феномен своим именем. Это обстоятельство позволяет отнести С.Н. Трубецкого к авангарду классических соборных мыслителей.

---

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Наука, 1988. С. 552.

Этот философ использовал научные методы и приемы классической логики для своих изысканий, поэтому его выводы об онтогносеологических аспектах соборности можно считать аргументированными и рациональными. Он дает начало постижению эпистемологического потенциала соборности: «...только признав... коренную коллективность... органическую соборность человеческого сознания, мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи...»<sup>16</sup>. Благодаря С.Н. Трубецкому соборность приобретает полноценный гносеологический смысл и выходит на уровень передовых философских концепций, обладающих всеми необходимыми условиями для формирования полноценного мировоззрения.

Поэт-символист и философ В.И. Иванов на путях «богоискания» и «поиска мистической любви» приходит к пониманию необходимости всеобъемлющего торжества соборности. Поэтому он подвергает глубокому анализу основы этого феномена: «Соборность — задание, а не данность; она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее так же нельзя найти здесь или там, как Бога»<sup>17</sup>. Также этот автор дает свое определение смысла «единства во множестве»: «Смысл соборности такое же задание для теоретической мысли, как и осуществление соборности для творчества жизненных форм»<sup>18</sup>. Этим утверждением В.И. Иванов делает свой вклад в онтологический фундамент классического соборного мировоззрения.

---

<sup>16</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 495.

<sup>17</sup> Иванов В.И. Собрание сочинений : в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. Т.3. С. 260.

<sup>18</sup> Там же.

Из плеяды соборных мыслителей рубежа XIX-XX века стоит также выделить Н.О. Лосского, который сделал существенный вклад в укрепление позиций соборности, прежде всего содержательным исследованием истории русской философии. В нем автор глубоко анализирует идеи славянофилов и их главное детище – концепцию соборности. Рассуждая о трудах А.С. Хомякова, он выводит интересное умозаключение: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни»<sup>19</sup>. Тем самым Н.О. Лосский еще больше подталкивает соборность к выходу из оков богословия в открытый океан классической философии, выполняющей целый комплекс жизнеутверждающих для человечества функций.

Примерно в то же время православный священник и богослов С.Н. Булгаков продолжает поддерживать религиозно-философское течение соборности. В своих работах он жестко связывает категорию соборности с церковной тематикой: «Бог выше нации, и единение в Боге выше национального единства; соборность духовная объемлет все народы, и вселенская церковь состоит из разных национальных церквей»<sup>20</sup>. Его идеи находят широкий отклик в кругах русской интеллигенции, находящейся в вынужденной эмиграции, но все еще ощущающей свою сопричастность с судьбой русского народа и государства.

Так же, как и современные ему философы Н.А. Бердяев занимается развитием концепции соборности и видит в ней самую идею церкви: «Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди – братья по несчастью, все люди

---

<sup>19</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 42.

<sup>20</sup> Булгаков С.Н. Собрание сочинений: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 649.

участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром»<sup>21</sup>. Также он утверждает, что слово «соборность» невозможно дословно перевести на иностранные языки. Поэтому Н.А. Бердяев предлагает использовать термин «коммунотарность», как приемлемый лексический вариант для популяризации этой идеи в Европе. Но самым главным достижением этого философа в русле нашей темы является признание им того, что соборность – это «Русская идея». Это обстоятельство во многом определяется душевной болью Н.А. Бердяева по поводу того, что в его Отечестве заполучил господство бездушный коллективизм вместо «духовной соборности».

С.Л. Франк начинает углублять русло социальной проблематики «единства во множестве», выделяя три вида соборности, определяющих судьбы людей: брачно-семейная, религиозная и социальная. Также этот автор проводит параллель между соборностью и солидарностью, утверждая следующее: «Человеческая жизнь во всех ее областях... есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия»<sup>22</sup>. Также С.Л. Франк впервые аргументированно заявляет, что соборность не должна рассматриваться исключительно в религиозном русле.

Отдельно необходимо рассмотреть религиозно-философское и естественно научное течение, которое известно как русский космизм. Особенностью русского космизма является попытка решить проблему разъединенности субъекта и объекта в теории познания, а также стремление увидеть бытие со стороны их изначального онтологического тождества. В этом смысле можно говорить о взаимосвязи русского космизма с философией всеединства В.С. Соловьева, а также с теориями

---

<sup>21</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1911. С. 190.

<sup>22</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 53.

П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова<sup>23</sup>. Это делает русский космизм ярким примером изоморфного развития концепций соборности. Наиболее значимыми представителями этого философского течения являются такие видные русские мыслители, как К.Э. Циолковский и В.И. Вернадский.

Следующим этапом развития отечественных концепций соборности, длящимся и по настоящий момент, становится период конца XX – начала XXI века. Такой разрыв во времени объясняется тем, что в период господства марксистской парадигмы в России, исторически совпадающей с эпохой советской власти, философия соборности не находит значительного развития и фактически признается враждебной социалистическому строю и доминирующему в научных кругах диалектическому материализму.

В.Н. Сагатовский, будучи одним из пионеров нового этапа развития философии соборности, смотрит на предмет своих размышлений под новым углом. Он уже открыто заявляет в своих трудах, что соборность – это не что иное, как сама «Русская идея». Мысль В.Н. Сагатовского на пути постижения потенциала соборности приобретает общечеловеческий, глобальный характер: «Соборность — этим словом можно предельно кратко выразить сущность русской идеи, ее неповторимого вклада в сокровищницу мировоззренческих ценностей становящегося единого человечества»<sup>24</sup>. Таким образом, в трудах этого философа соборность начинает преобразаться и раскрывать свои еще не изученные глубины. По мнению В.Н. Сагатовского, соборность способна не только стать основой для возрождения России, но и сделать определяющий вклад в рождение единой человеческой цивилизации.

---

<sup>23</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 314.

<sup>24</sup> Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.

В начале 90-х годов XX века Л.Е. Шапошников публикует научный труд «Становление и принципы русской философии соборности», в котором подвергает глубокому анализу соборные учения видных мыслителей, включая А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, В.И. Иванова и многих других. Благодаря проведенному Л.Е. Шапошниковым исследованию, впервые возникает достаточно полная картина истории философии соборности.

Также отметим, что в настоящее время изучению феномена «единства во множестве» посвящен ряд кандидатских и докторских диссертаций, в которых переосмысливается историко-философский и социокультурный опыт соборной философской традиции. Эти работы содержат весьма ценные для нашего исследования онтологические концепты. Так, например, докторская диссертация А.Л. Анисина содержит весьма четкую онтологическую позицию: «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»<sup>25</sup>.

Элементы онто-гносеологической проблематики соборности также находят свое отражение в работах других ученых, среди которых В.К. Киреев. Этот исследователь посвящает анализу социального и онто-гносеологического смысла соборности отдельный параграф своей кандидатской диссертации, содержащий такую точку зрения на онтологический статус «единства во множестве»: «Категория «соборность» в полной мере соответствует лишь идеалу»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2011. С. 14 – 15.

<sup>26</sup> Киреев В.К. Феномен соборности и его роль в социокультурном развитии российского общества: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Воронеж, 2009. С. 33.

С.Г. Кара-Мурза является наиболее ярким в научных кругах сторонником философии соборности в настоящее время. О своих взглядах ученый заявлял неоднократно, но в монографии «Советская цивилизация» его точка зрения приобретает законченную научную форму: «Космическое (соборное) представление о человеке вырабатывала уже философия Древней Греции. Для нее человек – и гражданин Космоса (космополит), соединенный невидимыми струнами со всеми вещами в мире, и общественное животное. В славянском мироощущении этому соответствовала идея всеединства, выраженная в концепции мира – как Космоса, так и общины»<sup>27</sup>. Также С.Г. Кара-Мурза делает важное уточнение в отношении своих взглядов на «соборного человека»: «Понятно, что соборный человек не изолирован и не противопоставлен миру и другим людям, он связан со всеми людьми и со всеми вещами и отвечает за них»<sup>28</sup>.

С.Г. Кара-Мурза завершает череду авторитетных философов, религиозных и государственных деятелей, писателей и ученых, попавших в диапазон проведенной нами стратификации развития соборности в русской философии. В работах названных авторов соборность и тождественные ей понятия (народность, общинность, всеединство, солидарность, коммюнитарность, «Русская идея» и др.) становятся магистральным направлением процесса объяснения диалектических основ бытия, а также определяют эпистемологический вектор, формулируя критерии гносеологического оптимизма отечественной философской школы.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что протособорные концепции имеют значительные проявления в зарубежной философии, начиная со времен древних цивилизаций Запада и Востока и

---

<sup>27</sup> Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Т. 1. М.: Алгоритм, 2001. С. 76.

<sup>28</sup> Там же

заканчивая философскими теориями XX века. Появление на свет соборных концепций и начало отечественной философской традиции «единства во множестве» знаменует фигура А.С. Хомякова, с которой начинается отсчет развития идей соборности в русской философии. В то же время, после возникновения в XIX веке классического термина исследуемого феномена в зарубежной философии закономерно продолжают возникать соборные концепции, обладающие изоморфной терминологией. Вот так в самых общих чертах предстает перед нами долгий путь философии «единства во множестве» с древнейших времен и до наших дней.

В рамках обзорного исследования мы рассмотрели феномен соборности с онто-гносеологической точки зрения, что позволило кратко описать протособорные и соборные концепции, а значит, сформировать достаточно полную картину степени изученности проблемы, которая послужит историко-философским материалом для нашего дальнейшего исследования.

Теперь выделим из суммы протособорных и соборных концепций три периода историко-философского развития исследуемого феномена: доклассический, классический и постклассический.

К доклассическому периоду развития соборности мы относим совокупность всех протособорных концепций и выделяем в этом периоде следующие стадии:

- дофилософская (мифология древних народов мира);
- раннефилософская, которая включает в себя две самостоятельных ветви: античная философия (пифагореизм, атомизм, кинизм, стоицизм и др.) и древняя восточная философия (конфуцианство, даосизм и др.);
- философская (схоласты, Н. Кузанский, Д. Бруно, Г.В. Лейбниц и др.).



К классическому периоду развития соборности мы относим основополагающую часть соборных концепций середины XIX – первой половины XX века и выделяем в нем две стадии историко-философского развития:

- первая представлена в трудах А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева, Д.А. Хомякова и др.;

- вторая включает в себя две самостоятельных философских ветви: отечественную (В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, В.И. Иванов, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский и др.) и зарубежную (Я.К. Смэтс, К.Г. Юнг и др.).

К постклассическому периоду развития соборности мы относим концепции «единства во множестве» второй половины XX – начала XXI века, а именно теории и научные исследования ряда отечественных (В.Н. Саготовский, Л.Е. Шапошников, А.Л. Анисин, В.К. Киреев, С.Г. Кара-Мурза и др.) и зарубежных (Д.Д. Кемпбелл и др.) мыслителей и исследователей. Причем, *современная степень изученности проблематики соборности* в академической науке во многом определена работами авторов именного этого периода.

Благодаря предложенной стратификации стало возможным целостно изучить наиболее значимые протособорные и соборные концепции, выявить и обобщить важные свойства и закономерности этих теорий «единства во множестве», а также на их основе сформулировать новые онто-гносеологические идеи в русле заданной темы.

Отдельно отметим, что изучение проявлений феномена «единства во множестве» в немецкой философии представляется нам перспективным направлением для дальнейших исследований.

Выявленная нами на множестве различных примеров закономерность философских проявлений соборности на Западе и Востоке, в древности и современности, позволяет сделать следующий вывод: соборность – это неотъемлемая часть мировой цивилизации, которая самостоятельно возникает в разных сообществах и эпохах, что делает эту философскую систему важной частью коллективного бессознательного человечества по К.Г. Юнгу.

Из проделанного во введении обзорного исследования следует, что феномен соборности целостно не изучен, а истинный масштаб его онтологических и гносеологических аспектов может быть раскрыт только благодаря детальному анализу концепций протособорности и соборности, что позволит разработать новые интеграционные идеи в русле заданной темы. Решение этой научной задачи будет означать начало закладки фундамента для всеобъемлющей системы соборного мировоззрения.

## **Глава 1. Онтологические аспекты соборности**

Данная глава посвящена исследованию онтологических аспектов феномена соборности на основе детерминированного анализа наиболее значимых философских концепций «единства во множестве» в разрезе бытия космоса, религиозной философии и социально-политических учений. Ставится задача обобщить онтологический опыт соборной философии и синтезировать новые концепты в отношении изучаемого предмета.

### **1.1 Соборность и основы бытия космоса**

Философская наука в настоящее время выделяет несколько главных сфер бытия: природу, общество и сознание. Совокупность этих сфер образует мир, частью которого мы все являемся. Поэтому вполне закономерно предположить, что множество всех процессов и объектов этих сфер имеет некую единую онтологическую форму, которая способна уместить множество материальных и духовных проявлений бытия в органичное и целостное единство. Именно о такой форме пойдет речь в данном параграфе.

Существует всего несколько общепринятых подходов к данному вопросу, которые необходимо указать для точности нашего изыскания. Во-первых, на основе представлений о субстанции возникла философия монизма, которая разделилась на два направления: материалистический монизм и идеалистический. Первый вид монизма провозглашает субстанцией материю, а второй – дух (сознание). Во-вторых, основным оппонентом монизма, как философского течения, стал дуализм, согласно которому бытие характеризуется двумя исходными началами: материальным и идеальным. Также необходимо отметить,

что существует термин «плюрализм» введенный в начале XVIII века последователем Г.В. Лейбница - Х.Ф. Вольфом для описания различных разновидностей дуализма.

Таким образом, мы описали общепринятую систему онтологических координат для нашего исследования. Следуя диалектическому принципу конкретного и всестороннего рассмотрения вещей и явлений, мы выберем для нашего изыскания дуалистическую трактовку мира, что соответствует исторически сложившейся традиции соборной онтологии и предоставляет возможность исследовать как материальные, так и идеальные проявления «единства во множестве». Причем, только дуалистичный подход к изучению соборности позволяет в рамках закона борьбы и единства противоположностей охватить все многообразие концепций «единства во множестве», которое содержит различные подходы к пониманию бытия.

В этом параграфе мы рассмотрим онтологический аспект соборности по отношению к основам бытия космоса, а также выявим и проанализируем с точки зрения истории философии те философские теории, которые в полной мере отвечают базовому определению соборности, как «единству во множестве», что станет основой для формулирования новых концептов в этой области онтологии.

Первые представления о космическом «единстве во множестве» возникают во времена раннего эллинизма и относятся к появлению философского течения античного пифагореизма.

Пифагорейцы первыми развили математику, и, овладев ею, стали считать математические начала основами всего космоса. Это стало причиной того, что пифагорейцы усмотрели в числах общность со всем сущим. Причем, в тождественности чисел и сущего пифагорейцы видели

больше общего, чем у бытия и таких общепринятых на то время первооснов космоса, как огонь, вода и земля<sup>29</sup>.

Рассматривая космос как воплощение упорядоченного «единства во множестве», они отождествляли его с космической гармонией, свойства и соотношения которых стремились выразить через числа. Апотеозом их философских исканий становится поистине грандиозный для своей эпохи вывод, который был запечатлен Аристотелем в «Метафизике»: «...числа – есть первое в природе...небо есть гармония и число<sup>30</sup>».

Исходя из этого, мы можем заключить, что стержнем представлений о космосе, как об упорядоченном «единстве во множестве», у пифагорейцев выступает основа математики – число. Пифагорейская школа связывает через математическое исчисление в органичное и целостное единство не только все многообразие природных проявлений окружающего мира, но и духовный идеал «неба». Это дает основание утверждать, что протособорная концепция пифагорейцев через число связывает материю и абстрактную упорядоченность вещей, выступающую в качестве пронизывающей все сущее духовной гармонии.

Сами же представления о космосе пифагорейцев имеют в своей основе серьезное философское учение, которое было подвергнуто Аристотелем глубокому анализу в «Метафизике», в которой описывается представление пифагорейцев о том, что вдыхаемая космосом пустота отделяет вещь от вещи, растения от животных и вообще все от всего<sup>31</sup>. Это свидетельствует о четком различении границ между объектами и явлениями в учении пифагорейцев, что является неоспоримым доказательством признания адептами этого философского союза объективного существования множества объектов бытия, которое могло

---

<sup>29</sup> Аристотель. Собрание сочинений. Т.1 М.: Мысль, 1976. С. 75.

<sup>30</sup> Там же, с. 76.

<sup>31</sup> Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.: Алетея, 1994. С. 340.

быть объединено в «единство во множестве» только посредством математики и чисел.

Материальные и духовные начала пифагореизма тесно переплетаются в космическом срединном огне, который предстает в образе Гестии. Эта мифическая богиня семейного очага дает своим теплом источник жизни, которым питаются все звезды и планеты. Их совокупность образует упорядоченный космос, гармония которого выражается через математическое исчисление, наиболее полно отражающее естественнонаучный характер пифагореизма как философской школы, которая стремилась решить онтологическую задачу «единства во множестве». Представления пифагорейцев о соотношении материи (космоса) и духа (богов) являются самыми полными из всех ранних античных концепций протособорности.

Одной из античных протособорных концепций «единства во множестве» выступает атомизм во главе с видными античными мыслителями Левкиппом и Демокритом. Атомисты пытались определить первооснову, представляющую собой фундаментальную материю мира. Они стремились преодолеть противоречия между движением и покоем, между единым и многим, между сущностью вещей и его явлением, наконец, между физическим и психическим. Атомизм смог ответить на эти вопросы в соответствии с уровнем знаний и развития человеческой цивилизации той эпохи. Это стало главной причиной большого влияния, которое атомизм оказал на дальнейшее развитие философии и протособорных концепций в частности.

Согласно учению Демокрита, космос — это постоянно пребывающие в движении атомы вещества (бытие), а также пустота (небытие). Этот античный мыслитель считал, что небытие так же реально, как и бытие. Перманентно движущиеся атомы соединяются и

создают все материальные вещи, а их разъединение приводит к гибели и разрушению<sup>32</sup>. Число атомов и их конфигураций бесконечно, что обуславливает бесконечное разнообразие направлений и скоростей их первичных движений, а это является причиной столкновений между ними. Таким образом, весь космос детерминирован и является естественным следствием вечного движения материи<sup>33</sup>. Именно в этом вселенском механизме заключалось космическое «единство во множестве» атомистов. По их представлениям весь космос состоял из бесконечного множества пребывающих в вечном движении атомов, которые благодаря причинности вещей образуют из своего множества упорядоченный космос.

Однако космическое «единство во множестве» в трудах Демокрита не ограничивается множеством атомов, образующих космос. Его Учение также подразумевало, что в бесконечной вселенной среди других миров возник и наш космос, а различные сочетания атомов обусловили разнообразие мира материальных вещей. Атомы различной формы и величины образовали первичные сочетания: огонь, воду, воздух и землю, среди которых вода и земля—это смесь элементов, «панспермия», которая и образует все многообразие неживой и живой природы<sup>34</sup>.

Философские представления о бесконечности миров и их единстве возникают после Демокрита в философии другого мыслителя «единства во множестве» Д. Бруно, что свидетельствует о передовом характере атомизма, который смог универсально описать основы «единства во множестве» микро- и макромира и стал одной из самых значительных протособорных концепций античного мира.

---

<sup>32</sup> Виц Б.Б. Демокрит. М.: Мысль 1979. С. 38.

<sup>33</sup> Там же, с. 44.

<sup>34</sup> Лурье С.Я. Демокрит. Ленинград: Наука, 1979. С. 261.

Античный космизм представляет собой одну из древнегреческих концепций протособорности и содержит в себе две школы: кинизм и стоицизм. Первая школа стала идейным источником для второй, возникнув как одно из направлений развития теорий сократической философии.

Кинизм был основан одним из учеников Сократа, который известен как Антисфен Афинский. Само учение киников представляло собой самобытную систему мировоззрения, которая в первую очередь основывалась на отрицании господствовавшего в то время в Древней Греции рабовладельческого строя, институтов рабовладельческого государства, его морали и идеологии. Отказ от общепринятых представлений в кинизме имел бурный характер, который выражался в поведении и высказываниях киников. Они открыто проявляли свою любовь и ненависть, отвергая бытующие стереотипы и вырабатывая прямо противоположные идеи. Для этого был создан даже специальный метод «перечеканки монет». Несмотря на очевидный умозрительный характер, они смогли оставить после себя ряд вопросов, которые до сих пор занимают человечество<sup>35</sup>. В рамках нашего исследования из этого ряда мы можем выделить следующие проблемы: диалектика общего и частного; человек и космос.

Один из наиболее значимых киников – Диоген в поздний период своего творчества для объяснения законов бытия космоса стал утверждать, что все проникает во все<sup>36</sup>. Однако такие тенденции у киников весьма редки, иначе мы имели бы уже философию не киников, а стоиков.

Таким образом, философия киников является предтечей глубокого и основательного учения стоицизма, которое стремилось исчерпывающе

---

<sup>35</sup> Нахов И.М. Антология кинизма. М.: Наука, 1984. С. 6.

<sup>36</sup> W.Perpeet, *Antike Asthetik*. Freiburg-Munchen. 1961. P. 38-68



описать взаимосвязь основ космоса и тем самым заложить фундаментальные представления о всеобъемлющем мироздании.

Стоицизм был основан последователем школы киников Зеноном Китийским. Стоики представляли мир живым организмом, управляемым имманентным высшим законом – логосом. Это учение утверждало, что все сущее телесно и различается лишь степенью «грубости» или «тонкости» материи, а сила представляет собой тончайшую из всех материй<sup>37</sup>.

Взгляды стоиков во многом основаны на материалистических представлениях о мироздании, отрицающих нематериальную природу энергий. Такой подход может быть объяснен стремлением последователей Зенона Китийского попытаться предельно логично описать космос, исходя из очевидных эмпирических предпосылок, лежащих в основе опыта взаимодействия с всеохватывающим бытием. Для своего времени взгляды стоиков были передовыми, так как совершили своеобразный прорыв на следующий виток описания «единства во множестве» через устремленную к непротиворечивым знаниям систему представлений.

В то же время стоиков нельзя заподозрить в материалистическом монизме на пути развития своей протособорной концепции, так как их учение утверждало существование абсолютной силы, управляющей всем космосом. Согласно их взглядам, эта сила предстает в виде бога, который является надматериальной реальностью.

Также важным идейным прорывом стоиков в области описания бытия, как постоянно находящегося в движении «единого множества», является тот факт, что они постулировали вечное изменение материи, которое зависит от постоянных метаморфоз божественной силы. Но на

---

<sup>37</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками-Групп, 1995. С. 113.

этом их взгляды не ограничивались, так как они полагали, что все виды материй рано или поздно растворяются в божестве, чтобы спустя какое-то время переродиться и вновь вернуться в материальный мир<sup>38</sup>. Онтологически этот процесс можно описать следующим образом: многое растворяется в едином, чтобы вновь выйти из него. Этот процесс в стоицизме считался одним из основных законов бытия и обладал онтологическим началом «единства во множестве».

Основные черты картины мира стоицизма происходят от Платона и Аристотеля<sup>39</sup>, поэтому стоики считали, что космос имеет сферическую форму, лишен внутренних пустот и пребывает на одном месте, а извне его окружает безграничная пустота, которая необходима ему для расширений во время «воспламенений». Космос предстает как единство многообразия форм жизнетворного начала<sup>40</sup>. Однако это не единственный момент, который подкрепляет наличие соборных элементов в стоицизме. Также значимым фактором является то, что стоики считали космос единым разумным и органичным существом, которое пронизано жизнетворной силой<sup>41</sup>. Такой органичный подход к идее «единства во множестве» роднит взгляды стоиков с соборными концепциями русских философов А.С. Хомякова, С.Н. Трубецкого, К.Э. Циолковского и других, которые также рассматривали возможность существования «единства во множестве» исключительно, как органичного «всеединства».

Стоики считали космос живым и разумным существом, воплощенным в «системе», состоящей из неба, земли, богов, людей, живых существ и всего того, что было создано ради них. Структурно же

---

<sup>38</sup> Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков Т. III (Часть 2) М.: Греко-латинский кабинет, 2010. С. 121.

<sup>39</sup> Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Пер.С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977.

<sup>40</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками-Групп, 1995. С. 115-116.

<sup>41</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 1. Lipsiae, 1921. P. 111-114.

космос предстает в стоицизме, как система концентрических сфер. В центре сосредоточены тяжелые элементы – шарообразная твердая земля, окружающая ее жидкая вода и газообразный воздух. Эти три сферы образуют центр космоса, на дальней периферии которого находится сфера огня, последним слоем которого является чистый огонь – эфир<sup>42</sup>. Зенон Китийский называл этот эфир богом, отождествляя его с небесным сводом, за которым начинается пустота<sup>43</sup>. Взгляды стоиков на структуру упорядоченности материи в космосе выражаются в их представлениях о космических телах: на небесах «закреплены» шарообразные огненные шары – звезды, а несколько ниже их вокруг Земли вращаются семь планет: Сатурн, Юпитер, Марс, Меркурий, Венера, Солнце и Луна<sup>44</sup>. Важно особо подчеркнуть, что стоики видели в небесных телах не просто сгустки материи, а воплощение разумных божественных существ.

Бог-логос в стоицизме отождествляется с «творческим огнем», который являлся самой «природой», несущей в себе начало порождения и развития. Отсюда следует определение «природы» стоиками: «творческий огонь, идущий по пути к порождению»<sup>45</sup>. Уже Зенон и Клеанф отождествляли «творческий огонь» с «теплым дыханием» пневмы, которая состоит из воздуха и огня<sup>46</sup>. Но пневма – это не воздух и не огонь, это нечто третье – огненный эфир, представляющий собой вездесущую огненную плазму. Отсюда следует определение стоиками природы как самодвижущейся пневмы, а бога как огненной пневмы<sup>47</sup>. Таким образом, «бог», «логос-разум», «природа» и «пневма» - это категории, которые определяются в стоицизме друг через друга.

---

<sup>42</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 2. Lipsiae, 1921. P. 527.

<sup>43</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 1. Lipsiae, 1921. P. 115.

<sup>44</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 2. Lipsiae, 1921. P. 681-682.

<sup>45</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками-Групп, 1995. С. 106.

<sup>46</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 2. Lipsiae, 1921. P. 413, 422, 786, 841.

<sup>47</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 1. Lipsiae, 1921. P. 533.

Материальное и духовное единство космоса возможно только благодаря разлитому во всем пространстве «напряжению» пневмы. Различие всех вещей, наличие у них индивидуальности зависит только от разницы в степени напряжения их пневмы.

Пневма или движущая сила в представлениях стоиков – это всеобщая связь, единое начало всего и всегда, живое существо, единая душа и разум космоса<sup>48</sup>. Именно поэтому в стоицизме протособорность мыслится исключительно как органическое «единство во множестве» и наделяется свойствами высшего разумного существа, которое есть все и все есть оно.

Каждое тело и весь космос в стоицизме предстают как динамическое единство или динамический континуум, в котором все вещи взаимосвязаны и имеют одно общее начало и форму бытия<sup>49</sup>. Все процессы и явления подчинены космическим циклам мировых пожаров и возрождений, которые бесконечно сменяют друг друга, образуя спираль бытия, которая в свою очередь есть воплощение «логоса-разума».

Учение стоиков делает весьма смелую попытку охватить мироздание своей теорией «единства во множестве», в которой их философская мысль переплетает множество материальных и духовных проявлений космоса в единое начало, олицетворяющее живую, органичную и разумную сущность всеобъемлющего бытия. Другими словами, мы можем констатировать общность протособорной философии стоиков с теорией Мировой души и гилоизмом.

В завершении нашего анализа концепции стоицизма необходимо уделить внимание иерархии организации пневмы (природы, космоса, бога, логоса), то есть функциональных носителей материи и духа в

---

<sup>48</sup> Там же, р. 88, 176.

<sup>49</sup> *Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 2. Lipsiae, 1921. P. 716, 1051.*

системе координат этого учения. В основе основ этого учения лежит представление об абсолютном единстве всех структур, которое подразделяется на неживую и живую природу. Живая природа включает в себя разумную (боги и люди) и неразумную (неодушевленные растения и одушевленные животные)<sup>50</sup> составляющие. Сложная стратификация форм бытия разумной и неразумной природы определяется существованием единого живого стержня - пневмы, которая превращает множество форм живой и неживой природы в органичное и целое «единство во множестве». Благодаря широте положений стоицизма многим его представлениям будет суждено дожить до Нового времени, трансформироваться и влиться в поток современных соборных концепций.

Античный космизм киников и стоиков стремится описать основы бытия в стройной модели философских представлений. Взгляды древних философов этой протособорной традиции на проблему взаимосвязи материи и духа сплавляются в дуалистичное учение о единстве всех проявлений космоса. Благодаря этому закладываются основы для дальнейшего развития концепций протособорности.

Протособорные концепции Востока концентрируют свое внимание на вопросах духовного развития личности, социокультурных и политических проблемах цивилизации. Вопрос об основах космоса с точки зрения «единства во множестве» в философии Древнего Востока раскрывается через категорию «небо», которая разворачивается в многообразие бытия подобно описанным выше представлениям античного космизма. По этим причинам подробный анализ восточных протособорных концепций мы оставим для последующих параграфов нашего исследования.

---

<sup>50</sup> Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 1. Lipsiae, 1921. P. 190, 230.

Философия Средневековья погружается в вопросы религии и стремится слить воедино христианское богословие, философию и науку, что также исключает протособорные концепции этого периода из сферы постижения основ бытия космоса с точки зрения «единства во множестве».

Только эпоха Возрождения после длительного перерыва, наступившего после падения античного мира, дарит мировой философии двух значимых теоретиков онтологических концепций «единства во множестве». Этими первыми протособорными философами, учение которых нам важно изучить с точки зрения соотношения соборности и основ космоса, являются философ-теолог Н. Кузанский и философ-пантеист Д. Бруно.

Н. Кузанский будучи католическим кардиналом, занимавшимся в основном вопросами теологии, все же увлекается естественными науками и прежде всего астрономией, чтобы описать основы бытия космоса с точки зрения своих представлений о сотворенном богом «единстве во множестве».

Взгляды Н. Кузанского на фундаментальные основы космоса опережают свое время и предвосхищают научные и философские достижения Нового времени. В философии этого мыслителя находит место как дух в образе творца всего сущего, так и материя в ее онтологическом выражении. В трактате «Об ученом незнании» Н. Кузанский раскрывает свое представление о духе, как проявлении самой сущности творца. В этом труде бог выступает не только как чистая актуальность, но и как абсолютная возможность. В образе безусловного и конечного Абсолюта полностью стирается грань между возможностью и действительностью. Дальнейшее развитие этой идеи у Н. Кузанского происходит в труде «О бытии возможности», в котором заключающий в

себе все сущее Абсолют получает название «Posset» - «бытие возможность». В своей последней работе «О вершине созерцания» этот автор называет Абсолют «Posse» - чистой возможностью, которая представляет собой сущность бытия, жизни и познания, охватывающих все, что и есть, и все, чего нет<sup>51</sup>. Н. Кузанский отдает абсолютный приоритет божественному началу, духу, который есть все и все есть из него. Другими словами, стержнем протособорной концепции этого мыслителя является Абсолют, который объединяет не только множество всех форм бытия, но и даже само небытие. Следует также отметить, что учение Н. Кузанского о деперсонализированно Абсолюте полностью подрывало христианскую догму о триедином библейском боге.

Второе же космическое начало космоса - материя в философии Н. Кузанского непосредственно связано с представлениями о красоте. Эта идея о творящем гармонию красоты Абсолюте пронизывает все учение философа. Во втором томе сочинения «Об ученом незнании» Н. Кузанский фокусирует внимание на проблеме материи в главе «О возможности, или материи вселенной»: «Материя не есть ни нечто, ни ничто, ни одно, ни множество, ни это, ни то, ни сущность, ни качество, но возможность ко всему и ничего — актуально»<sup>52</sup>.

Соотношение идей духа и материи в философии Н. Кузанского дает основание утверждать, что эти онтологические начала космоса характерны для учения данного автора, и ни одно из них не отвергается полностью. Развитие же представлений о материи, как о космическом начале всего сущего, приобретает фундаментальный характер в его астрономической теории.

Н. Кузанский утверждал бесконечность множества объектов и явлений пребывающего в постоянном движении мира, частью которого

---

<sup>51</sup> Кузанский Н. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 31.

<sup>52</sup> Там же, с. 118.

является наша планета. По мнению этого философа, Земля не имеет идеальной шарообразной формы и не является центром космоса равно, как и Солнце.

Категория единства в философии Н. Кузанского объединяет основы космоса: «Единство есть единство всякого множества, а именно единство множества родов, видов, субстанций, акциденций и вообще всего существующего, единая мера всех мер, равенство всего равного неравного, связь всего соединенного и разделенного»<sup>53</sup>. Это определение наиболее полно отражает протособорный характер его философии, который смог охватить в рамках одного учения дух и материю, богословие и астрономию.

Философ-пантеист Д. Бруно высказал ряд предположений, которые опередили свою эпоху и получили обоснование лишь в будущих астрономических открытиях. Д. Бруно утверждал, что звёзды - это далёкие солнца, что существуют неизвестные в его время планеты в пределах Солнечной системы, что в космосе существует бесчисленное множество тел, подобных нашему Солнцу. Этот философ также посвятил свои философские поиски постижению множественности миров и бесконечности Вселенной, образующих «единство во множестве» всеобъемлющего космоса.

Учение Д. Бруно содержит глубокое осмысление космических начал бытия: материи и духа, которые переплетаются в характерную для этого мыслителя философию. Д. Бруно, трактуя понятие Мирового духа, давал ему еще материалистическое истолкование в диалоге «О бесконечности, вселенной и мирах»: «Этот дух, этот воздух, этот эфир», - а

---

<sup>53</sup> Там же, с. 194.



в одном из своих последних сочинений «О магии», он определил дух как «некую тончайшую телесную субстанцию»<sup>54</sup>.

Венцом представлений Д. Бруно о «единстве во множестве» материи является высказанная им в сочинении «Светильник тридцати статуй» мысль: «Материя - это природа или вид природы, неотделимый от другого вида или от другой природы, каковая есть свет, и от слияния их рождаются все природные вещи»<sup>55</sup>.

Но назвать философию Д. Бруно сугубо материалистической нельзя, так как он утверждает существование бога, являющегося непосредственным проявлением духа космоса. В «Своде метафизических терминов» Д. Бруно раскрывает свое понимание бога следующим образом: «Бог есть субстанция, универсальная в своем бытии, субстанция, благодаря которой все существует; он есть сущность - источник всякой сущности, от которой все обретает бытие... Он - глубочайшая основа всякой природы»<sup>56</sup>. Также учение этого мыслителя связывает философскую категорию духа с богом: «Дух над всем есть бог. Бог есть монада, источник всех чисел, простота всякой величины и субстанция состава, превосходство над всяким мгновением, неисчислимое и безмерное»<sup>57</sup>.

Материя и дух «в конечном счете... сводятся к одному бытию и одному корню»<sup>58</sup>. Это свидетельствует о том, что протособорные представления Д. Бруно охватывают все многообразие форм духа и материи, как единства бытия космических основ.

Космология Д. Бруно уникальна, так как одной из первых прорывает сеть религиозных стереотипов о бытии космоса. Причем

---

<sup>54</sup> Bruno G. Opera. V. 3. Florentiae. 1891. P. 464.

<sup>55</sup> Bruno G. Opera. V. 3. Florentiae. 1891. P. 29-30.

<sup>56</sup> Bruno G. Opera V. I. Florentiae. 1889. P. 73.

<sup>57</sup> Там же, р. 136.

<sup>58</sup> Бруно Д. Диалоги. М.: Госполитиздат, 1949. С. 247.

космология этого мыслителя, во многом опираясь на учение Н. Кузанского, идет значительно дальше и приобретает зрелые научные черты. Наиболее показательным это иллюстрирует следующее умозаключение: «... существует множество миров, множество солнц, в которых с необходимостью имеются вещи, подобные в роде и виде тем, что имеются в этом мире, и даже люди...»<sup>59</sup>. Таким образом, космология Д. Бруно распространяется не только на формы неживой природы: звезды и планеты, но и на живую природу. Идея о бесконечном «единстве во множестве» приводит Д. Бруно к тому, что вокруг далеких солнц вращаются планеты, на которых живут подобные нам люди. Эта поистине революционная теория навсегда внесла имя этого мыслителя в историю философии и науки и сделала его протособорную концепцию космоса знаковой для дальнейших философских поисков «единства во множестве» бытия космических основ.

Со времен античного мифа и ранних философских школ Древней Греции человеческая мысль стремилась осмыслить соотношение бытия человека и космоса, чтобы уравновесить наши представления о самих себе и всеобъемлющем мироздании. В развитии этого философского дискурса наблюдаются постоянные попытки философов разных эпох взаимоувязать представления о материи и духе, звездах и планетах, человеке и космосе. Весьма значительные с точки зрения своего культурного наследия космологические теории рождаются в русле протособорных концепций «единства во множестве» среди них: пифагореизм, атомизм, античный космизм и другие. Это объясняется тем, что единство, как одна из фундаментальных проблем бытия в философии, успешно приобретает законченные черты и логическую аргументацию при рассмотрении единства, как органичного целого,

---

<sup>59</sup> Бруно Д. Перед судом инквизиции // Вопросы истории религии и атеизма. 1958. №.6. С. 373-374.

которое универсальным образом объединяет космические начала (материю и дух), небесные тела (планеты и звезды) и людей. Таким образом, органичное множество элементов живой и неживой природы, человека и богов образует единое направление концепций протособорности в мировой культуре, которое успешно служило человечеству с древних времен и до возникновения классической соборной традиции для разрешения принципиальных онтологических вопросов философии.

Новое время богато на различные теории, в гуще которых зарождается первая собственно соборная концепция А.С. Хомякова и возникает классический термин «соборность», но все значительные учения «единства во множестве» этого периода носят отличную от онтологии основ космоса направленность. Поэтому мы оставим этот период для других параграфов нашего исследования и перейдем к концу XIX - началу XX века. В этот период возникает концепция «единства во множестве» космических основ бытия в отечественной философии.

Носителем этой космологической концепции является широко известная философская школа русского космизма. В современной философской науке русский космизм определяется, как течение отечественной религиозно-философской мысли, основанное на холистическом мировоззрении, предполагающем целенаправленную эволюцию Вселенной. Этому философскому учению свойственны осознание всеобщей взаимообусловленности, всеединства, а также поиск места человека в космосе, оно постулирует взаимосвязь космических и земных процессов на основе признания соразмерности бытия микромира (человека) и макромира (космоса), то есть космисты утверждали необходимость соизмерения человеческой деятельности с

принципами целостности всего космоса. Русский космизм органично включает в себя элементы науки, философии, религии и искусства<sup>60</sup>.

Это учение содержит два течения: естественнонаучное и религиозно-философское. Первое течение отказывается от идеи природы-автомата, вводит жизнь в основу космоса и утверждает необходимость целостного восприятия мира, а также формирует две основные тенденции: органическую и проективистскую. Органический космизм развил идею пределов роста промышленности в связи с истощением природных ресурсов. Эта тенденция представлена В.И. Вернадским и воплощена в теории биосферы и ноосферы. Проективистский космизм сформулировал свой ответ на глобальные проблемы развернутым планом, в рамках которого человечество должно оставить землю и заселить новые миры<sup>61</sup>. Второе течение сосредоточено на судьбе человечества, которое вовлечено в процесс бесконечного становления истории.

Н.Ф. Федоров, как один из пионеров русского космизма, фокусирует свое внимание на вопросах природы бытия, которые занимали философов с древних времен. Этот философ-богослов уделяет в своих трудах особое внимание онтологической трактовке бытия христианского бога, его триединству и соотношению бога сына, бога отца и бога святого духа. Данная закономерность философии Н.Ф. Федорова позволяет утверждать, что этому философу присуща серьезная теологическая направленность, которую мы рассмотрим в соответствующей части нашего исследования. Сейчас же мы констатируем тот, факт, что учение Н.Ф. Федорова постулировало существование духовного начала космоса.

---

<sup>60</sup> Hagemeister M. Russian cosmism in the 1920s and today. Ithaca, NY. 1997. P. 468.

<sup>61</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 314.

Однако нельзя однозначно утверждать, что изоморфные теории «единства во множестве» этого мыслителя оставляют в стороне вопросы материальных начал бытия. Важно особо отметить, что взгляды Н.Ф. Федорова имели передовой характер и уже в конце XIX века позволили автору совершить самостоятельную попытку объединить дух и материю в изоморфном учении соборной философии: «Каждое существо может быть воспринято другим существом только как материя, как вещь, одаренная способностью движения; и только для себя оно может существовать, себе только может являться как дух, одаренный сознанием, ощущением и волею»<sup>62</sup>. Из этого следует, что содержащая элементы «единства во множестве» философия Н.Ф. Федорова целостно сочетает в себе два основополагающих космических начала, из которых в свою очередь состоит все сущее многообразие космоса.

Также примечательно «Учение Всемира» А.В. Сухова-Кобылина, которое представляет собой синтез философии Г.В. Гегеля и теорий Ч.Р. Дарвина. Согласно учению А.В. Сухова-Кобылина, человечество проходит три основных периода своего развития: теллурическую (распространение человеческой цивилизации на Земле), солярную (распространение человеческой цивилизации в пределах солнечной системы) и сидеральную (распространение человеческой цивилизации во всем космосе)<sup>63</sup>. Этот русский философ рассматривает не столько основы бытия космоса, сколько бытие человечества в космосе, основываясь на эволюционных представлениях о развитии человеческого «единства во множестве» в космическом «единстве во множестве».

Плеяду русских космистов соборной философии от науки венчает основоположник наиболее значимых положений этого учения и один из

---

<sup>62</sup> Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 74.

<sup>63</sup> Русский космизм. М.: Педагогика Пресс, 1993. С. 50-51.

виднейших теоретиков космонавтики - К.Э. Циолковский. Представления этого философа и ученого об основах космоса разительно отличаются от всех исследованных нами ранее в этом параграфе. Дело в том, что К.Э. Циолковский несмотря на свою очевидную принадлежность к философии «единства во множестве», которой свойственен синтез космических основ в пределах одного учения, считал себя «чистейшим материалистом»<sup>64</sup>. Но, тем не менее, стоит внимательней отнестись к этому кажущемуся противоречию в философии К.Э. Циолковского. Дело в том, что при детальном анализе первоисточников в учении этого русского мыслителя обнаруживаются некоторые черты, которые позволяют утверждать существование некоего синтеза духовных и материальных начал в теориях К.Э. Циолковского. На вопрос: «Есть ли бог?» сам философ в разные периоды давал противоречивые ответы, но в ранний период своего творчества он определял Абсолют, как причину самого космоса<sup>65</sup>. Иными словами, при оценке философии К.Э. Циолковского нельзя однозначно утверждать, что она являлась материалистическим монизмом, так как некоторые ее элементы вполне допускают идеальную первопричинность космоса: «Наш бог (космос), как и мы, его части, всегда были и будем»<sup>66</sup>.

Весь космос представлялся К.Э. Циолковскому как суцая материя, организованная в некий сверхсложный механизм. Самой же материи этот философ и ученый дает глубокое диалектическое определение: «Настоящая материя есть результат эволюции более простой материи, элементов которой мы не знаем. Я хочу сказать, что когда-то была материя более легкая и упругая, состоявшая из частиц более мелких,

---

<sup>64</sup> Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула: Приокское книжное издательство, 1986. С. 30.

<sup>65</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Сфера, 2004. С. 9.

<sup>66</sup> Там же, С. 431.

чем электроны. Может быть, это были частицы эфира»<sup>67</sup>. Материя по К.Э. Циолковскому даже в своем абстрактном выражении представляет собой бесчисленное множество мельчайших элементарных частиц, размерами меньше, чем электрон. Бесконечность количества элементов материи образует единство вещей материального мира, множество которых в свою очередь формирует единство космоса. Таким образом, материя формирует двухступенчатую систему «единства во множестве» космического бытия, которая универсально охватывает все многообразие микро- и макрокосмоса. К.Э. Циолковский также связывает соборное бытие материи с жизнью: «Можно ли после этой картины сомневаться в жизненности материи! Мозг и душа смертны. Они разрушаются при конце. Но атомы или части их бессмертны и потому сгнившая материя опять восстанавливается и опять дает жизнь, по закону прогресса, еще более совершенную»<sup>68</sup>. Свойство «жизненности» материи в учении К.Э. Циолковского весьма значимо для понимания взаимосвязи космических основ духа и материи его философии. Дело в том, что для аргументации своей точки зрения он прибегает не только к сугубо материалистическому термину «мозг», но и к категории души, что свидетельствует о наличии в «космической философии» духовного начала, которое, так или иначе, прослеживается во многих его трудах. Это обстоятельство снимает поверхностное противоречие между изоморфной соборной философией К.Э. Циолковского и другими соборными концепциями различных эпох в сфере основ бытия космоса.

Представления о структуре космоса в учении К.Э. Циолковского имеют четко ранжированный характер. Все подчинено логике и полету фантазии мыслителя, что сделало этого автора первопроходцем в

---

<sup>67</sup> Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула: Приокское книжное издательство, 1986. С. 162-163.

<sup>68</sup> Там же, с. 167.

области космонавтики и соборной философии космоса. Этот знаковый философ и ученый считал, что представляющие собой космическую систему координат пространство и время по своей природе бесконечны, что означает существование бесконечного множества звезд и планет космоса, образующих упорядоченное единство материальной вселенной. Также К.Э. Циолковский утверждал, что космос имеет и всегда будет иметь один и тот же вид: «всегда вселенная содержала множество планет, освещаемых солнечными лучами»<sup>69</sup>. Причем единый вид «нашего эфирного островка» образуется в процессе космического цикла рождения и смерти, который К.Э. Циолковский описывает так: «В каждом млечном пути, из которых он состоит, множество раз погасают солнца, возникают туманности, превращаясь в гигантские солнца и затем в планетные системы. И наша солнечная система много раз должна умереть и возникнуть»<sup>70</sup>.

Что же касается вопроса бытия человеческой цивилизации в космосе, то К.Э. Циолковский делает поразительные выводы в рамках своих теоретических изысканий. Он допускает существование более развитых цивилизаций на других планетах, а современное нам человечество рассматривает как переходную стадию для человечества, за которой последует гармоничное общество и окончание всех войн. Это учение всецело подчинено центральной категории разума, о которой сам философ пишет с особым вдохновением: «Во вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум и высшие общественные организации. Разум есть то, что ведет к вечному благосостоянию каждого атома»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула: Приокское книжное издательство, 1986. С. 37.

<sup>70</sup> Там же, с. 37.

<sup>71</sup> Там же, с. 171.



Таким образом, космологическая теория «единства во множестве» К.Э. Циолковского носит универсальный характер, описывая разум и материю, планеты и звезды, пространство и время, человека и космос, утверждая, что вселенная — это разумный соборный организм, составляющий само бытие.

В.И. Вернадский по праву признается в философии одним из основоположников русского космизма, так как его учение о ноосфере существенно расширило теории космистов. Труды этого естествоиспытателя и философа выделяются из ряда других тем, что в них кроме основного научного текста везде присутствует мотив, указывающий на то, что философия является протонаукой. Иногда этот подтекст выходит на первый план и дает возможность окунуться в тонкую философию взаимоотношений человека и природы. В.И. Вернадский так пишет своей жене о философии: «Философия всегда заключает в себе зародыш, иногда даже предвосхищает целые области развития науки»<sup>72</sup>. Он видит в философии корни и жизненную атмосферу научного искания, что облачает его научные теории в философскую мантию.

Такой подход В.И. Вернадского к вопросам основ бытия делает его естественнонаучную концепцию «единства во множестве» ценной для нашего исследования. Центральное место в учении В.И. Вернадского занимает термин «ноосфера», который имеет два позаимствованных в греческом языке смысловых корни: «ноос» - разум или дух, а также «сфера». Таким образом, идеальное начало бытия в трудах этого ученого и мыслителя приобретает категорию «разума», образующего «ноосферу». В.И. Вернадский мыслил ноосферу как высшую стадию развития живого вещества, имеющую космическое значение: «В биосфере

---

<sup>72</sup> Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М. 1988. С. 8.

существует великая геологическая, быть может космическая, сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, представлениях научных или имеющих научную основу... Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного»<sup>73</sup>. Разум, фактически представляющий собой изоморфный по отношению к духу термин, предстает в виде одной из констант космоса, венца эволюции неживой и живой природы.

В.И. Вернадский также глубоко, как и разум рассматривает другое космическое начало – материю, «которую мы разбиваем на две основные координаты: пространство и время»<sup>74</sup>. «Координаты» материи автор рассматривает следующим образом: «...вся область, охватываемая нашей научной мыслью, состоит из единого субстрата, определяемого до конца научно, - пространства-времени»<sup>75</sup>.

Представления В.И. Вернадского о структуре космоса практически полностью соответствуют современным знаниям: «Земля материально и энергетически непрерывно в ходе времени связана с Солнечной системой и Млечным Путем»<sup>76</sup>. Фактически труды этого ученого и философа составляют важную часть современной науки и философии.

В.И. Вернадский мыслил космос, как неисчислимо множество различных форм живой и неживой материи, венцом развития которых является разум «общественного существа». Таким образом, в учении о ноосфере этого мыслителя мы можем узреть не только «единство во множестве» таких космических начал, как дух и материя, но и предпосылки к описанию соборных механизмов социально-

---

<sup>73</sup> Русский космизм. М.: Педагогика Пресс, 1993. С. 288.

<sup>74</sup> Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 419.

<sup>75</sup> Там же, с. 421.

<sup>76</sup> Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М.: Наука, 2001. С. 20.

политического бытия человека и соборного интеллекта. Это делает теории В.И. Вернадского интересными с точки зрения нашего дальнейшего изучения феномена соборности.

В монографии нашего современника А.Л. Анисина «Принцип соборного единства в истории философской мысли» вскрывается одно из важнейших онтологических свойств «единства во множестве», о котором названный автор пишет следующим образом: «Синергичность бытия есть одно из существенных проявлений его соборности. Бытие мира не сплошно, обнаруживая повсеместные разрывы: онтологические индивидуальности вещей, онтологические автономии сфер бытия; но это бытие обнаруживает также удивительное согласие, живую и глубокую связь элементов, их содействие в соборно-едином акте бытия»<sup>77</sup>. Связь между соборностью и синергией мы рассматриваем не только в качестве важного свойства изучаемого феномена, но и в качестве одного из фундаментальных принципов, на основе которого во второй главе настоящей монографии мы сформулируем гносеологическую теорию «единства во множестве».+

В заключение нашего анализа всевозможных концепций протособорности и соборности в разрезе их соотношения с основами космического бытия и структуры вселенной необходимо отметить некоторые общие закономерности, свойственные всем описанным теориям. Духовные и материальные основы бытия космоса проявляются во всех концепциях «единства во множестве», как взаимодополняющие начала. Это позволяет утверждать, что соборность выступает по отношению к основам бытия космоса, как относительный дуализм, который признает в различных, в том числе и изоморфных терминах, гармоничное сосуществование материального и идеального.

---

<sup>77</sup> Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли. Тюмень: Тюменский юридический институт, 2006. С. 297.

Последовательность соборных мыслителей в отношении описания структуры космоса носила еще со времен ранней античности передовой характер, постоянно расширяя представления современников о космосе и структуре материи. Такие протособорные концепции, как пифагореизм, атомизм и античный космизм заложили онтологические основы современной науки и превратились в ценнейшее культурное наследие цивилизации.

Соборность, как философское «единство во множестве», позволяет синтезировать основы бытия космоса в целостную, органичную и живую систему, в которой все многообразие неживой и живой природы занимает свое генетически обусловленное место в мироздании. Иными словами, мы можем рассматривать соборность по отношению к космосу, как форму, которая содержит в себе бытие космических начал и является естественным состоянием всеобъемлющего мироздания.

Такой подход к основам космоса формирует целостное мировоззрение человека по отношению к объективному бытию, как к истинному вместилищу духа и материи, которые переплетаются в живую ткань мироздания. Это позволяет гармонично вписать человеческое бытие в бытие космоса, что является главной задачей феномена соборности в этой области онтологии.

## **1.2 Религиозно-философская сущность соборности**

Прежде чем приступить к анализу религиозно-философской сущности соборности, с точки зрения онтологии, нам необходимо определиться с системой координат нашего изыскания. Для этого мы опишем несколько категорий, которые будут иметь принципиальное значение для понимания религиозно-философской сущности «единства во множестве».

Религиозная философия представляет собой редкий симбиоз двух фактически взаимоисключающих сфер, одна из которых строится на принципе незыблемости религиозных догм, а вторая ничего не принимает на веру, подвергая каждый факт детальному рассмотрению. Таким образом, чтобы удержать эти разнонаправленные начала в единой сфере, религиозная философия должна сделать важное допущение: четко ограничить область своих изысканий, приняв в качестве аксиом религиозные догмы. Однако необходимо отметить, что религиозная философия выполняет важную функцию по описанию взаимосвязи человека и бога, происхождения и направленности бытия, наполнения и смысла жизни религиозных людей<sup>78</sup>.

Главной отличительной чертой религиозной философии является теизм, означающий в широком смысле веру в бога или богов. Он включает в себя: монотеизм, политеизм, пантеизм и деизм. Наиболее ярко религиозные проявления теизма выражаются в так называемых «религиях спасения».

Итак, религиозно-философская сущность соборности заключается в философии, которая опирается на догматику религиозных доктрин и основывается на онтологическом механизме «единства во множестве» для описания бытия божественных сил и человека с точки зрения теизма.

Такой подход к религиозно-философской сущности соборности определяет рамки данного исследования и требует для проведения объективного анализа рассмотреть проявления этого феномена в разрезе выявленных нами протособорных и соборных концепций.

Зачатки религиозно-философской сущности «единства во множестве» прослеживаются, начиная с дофилософского периода

---

<sup>78</sup> Столяров А.А. Предмет религиозной философии М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С.287-288.

древнейших цивилизаций, включая и Древнюю Грецию. Мысль древних эллинов стремилась к постижению бытия космоса и человека, персонифицируя природные и социальные силы в образах богов, перед которыми человек испытывал чувство трепета и восхищения. Но нельзя утверждать, что древний миф идентичен, скажем, библейским писаниям. Дело в том, что миф постоянно развивался и менялся во времени. Жизнеописание богов в тот период выливается в процесс мифотворчества, который описывал бытие богов не только в прошлом, но и в настоящем. Благодаря чему мифические боги заключались в созданную человеческим творчеством воображаемую реальность, которая двигалась параллельно истинной реальности. Это принципиально важная черта, которая роднит мифологию и религиозную философию, так они обладают своеобразным терминологическим аппаратом (имена богов, название культовых мест и т.п.), но не имеют догматического характера, стремясь с точки зрения разума описать и объяснить бытие божественных сил и человека.

В широком смысле мы можем рассматривать античную или какую-либо иную основанную на политеизме мифологию как протособорную концепцию, которая является формой проявления религиозно-философской сущности соборности. Сделать такой вывод позволяет то, что мифология политеизма вне зависимости от своей географической и культурной локализации (Шумер, Древний Египет, Древняя Греция и Рим, Древняя Скандинавия, Русь или др.) носит ярко выраженный признак философии «единства во множестве». Мифологические пантеоны содержат в себе множество наделенных именами и личностными чертами образов, которые выражали взаимоотношение природных стихий с человеком, характер космических сил и происхождение всего космического бытия из единого начала.

Наглядным примером описания «единства во множестве» богов и всего сущего является древнегреческий миф о происхождении титанов. Согласно ему сначала существовал один Хаос, который дал начало первому поколению богов, в которое вошли Гея, Никта, Тартар, Эреб, Эрос<sup>79</sup>. Первое поколение богов породило множество божеств и титанов, полубогов и смертных, растений и животных. Иначе говоря, в древнем греческом мифе описывается рождение множества всех проявлений бытия из единого начала – безграничного Хаоса. Важным фактом является то, что этот единый для всего сущего исток роднит всех потомков Хаоса, делая их, несмотря на все противоречия, одним целым, которое обладает общей судьбой и происхождением.

Такое «единство во множестве» богов, людей и бытия в целом носит универсальный характер в мировой мифологии, так как большинство богов, героев и космических событий перекликаются друг с другом в разных не связанных географически и исторически культурах. Так, например, древнегреческий бог Гермес отождествлялся с древнеегипетским Тотом, римским Меркурием, скандинавским Одином, германским Вотаном, славянским Велесом<sup>80</sup>.

В работах американского исследователя и философа Д.Д. Кемпбелла мифологическое «единство во множестве» предстает в виде древнего мономифа, который имеет общую сюжетную структуру в сказаниях древних цивилизаций. В посвященном этой тематике труде «Тысячеликий герой» Д.Д. Кемпбелл пишет о единообразных сюжетах, связывающих основные мифы древних культур воедино: «Таким образом, оба – герой и его предельный бог, взыскущий и взыскемый – понимаются как внешняя и внутренняя стороны одной, самое себя

---

<sup>79</sup> Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957. С. 17.

<sup>80</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 292.

отражающей тайны, которая тождественна мистерии явленного мира. Великий подвиг великого героя заключается в том, чтобы показать это единство во множественности, а затем рассказать об этом другим»<sup>81</sup>. Согласно взглядам Д.Д. Кемпбелла, единый для древних культур мономиф приобретает ярко выраженный характер концепции «единства во множестве» и служит для объяснения основ мироздания «явленного мира».

Такая специфика мономифа по отношению к различным культурам свидетельствует о многом, но в рамках нашего исследования важно то, что это его свойство подтверждает наличие изоморфных с точки зрения терминологии представлений древних о «единстве во множестве». Одни и те же законы и стихии природы, звезды и планеты, а также иные силы единообразно представляли перед взором древних, которые в свою очередь облачали эти объекты и явления в форму мифа и наделяли их именами и человеческими чертами. Подобный феномен объясняется транзитивностью мифа, его универсальностью для описания божественного и человеческого бытия в древних цивилизациях.

Мифологическое «единство во множестве» в широком смысле можно считать проявлением дофилософской политеистической сущности религиозно-философской соборности, что расширяет наши представления о зарождении протособорных концепций.

Эпоха собственно религиозно-философской сущности «единства во множестве» берет свое начало после возникновения христианства и знаменует переход изучаемого предмета из сферы политеизма в лоно религии монотеизма. В рамках нашего исследования религиозно-философской сущности соборности мы сосредоточимся на ее

---

<sup>81</sup> Кемпбелл Д.Д. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, 1997. С. 45.



проявлениях в русле христианства, так как именно в этой области феномен «единства во множестве» раскрывается наиболее полно и ярко.

Христианство стало фундаментом для классической религиозной философии, которая сформировалась в Средние века в Европе. В учении схоластов наиболее полно проявляется монотеистическая сущность соборности, поэтому для детального рассмотрения обратимся к наиболее значимым философам золотого века схоластики Бонавентуре и Фоме Аквинскому.

Бонавентура создавал свои знаковые труды практически в одно и то же время, что и Фома Аквинский. Стоит отметить, что его учение носит более общий характер, нежели чем у Фомы Аквинского. Поэтому сначала рассмотрим учение Бонавентуры, так как оно является достаточно простым и общим вступлением к сложным схоластическим построениям Фомы Аквинского.

В трактате «Путеводитель души к Богу» Бонавентура в полной мере раскрывает религиозно-философскую сущность соборности в изучаемом нами онтологическом аспекте. Вопрос соотношения бытия сущего и бога Бонавентура разрешает универсальным приемом, который удаляет все видимые противоречия из его учения и завоевывает философский авторитет для школы схоластов. Этот прием заключается в отождествлении бытия и бога: «Сущий – это первое имя Бога»<sup>82</sup>, - и является определяющим для учения Бонавентуры, который развивает свои взгляды, отталкиваясь от данного тезиса. Также это является фундаментом религиозно-философской сущности соборности в его учении, так как он утверждает, что бытие - «это высшее единство и разнообразие, то поэтому все во всем, как бы ни были многочисленны

---

<sup>82</sup> Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет, 1993. С. 125.

вещи, а оно только одно»<sup>83</sup>. Согласно взглядам Бонавентуры, бытие сливается в единое целое с христианским богом и трактуется, как «высшее единство и разнообразие». Фактически здесь мы имеем классическое определение изучаемого феномена как «единства во множестве», в котором соборность заменяется изоморфными терминами бытие и бог. Это наделяет религиозно-философскую сущность соборности краеугольной по своему значению ролью и возводит протособорную концепцию схоластов в высшую степень теизма.

Благодаря своему онтологическому характеру учение Бонавентуры весьма важно для изучения религиозно-философской сущности соборности, так как само по себе формирует не только значительную протособорную концепцию, но и оказывает большое влияние на теологию и религиозную философию будущего.

Фома Аквинский в труде «Сумма против язычников», используя логические методы Аристотеля для философского обоснования наиболее значимых с его точки зрения постулатов христианства, рассматривает широкий спектр вопросов, среди которых стоит выделить: «О том, что Бог вечен», «О том, что Бог не есть материя», «О том, что Бог един», «О том, что Бог бесконечен» и «Каким образом Божья сущность, единая и простая, есть подобие каждой из умопостигаемых вещей в ее особенности»<sup>84</sup>. Во множестве рассматриваемых им проблем смысловым стержнем является фигура бога, характеризующая направление его мысли. Для нашего исследования это весьма значимо, так как именно в трактовке бога Фомой Аквинским заключается протособорный характер его философии.

---

<sup>83</sup> Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет, 1993. С. 135-137.

<sup>84</sup> Аквинский Ф. Сумма против язычников. М.: Вестком, 2000. С. 6-8.

Фома Аквинский дает одно из своих определений бога следующим образом: «Бог – причина всего... Бог есть все то, что он содержит»<sup>85</sup>. Данное утверждение несет в себе указание на то, что все многообразие форм, видов и родов бытия содержит одну единственную причину – бога, который объединяет все сущее в христианское «единство во множестве».

В философии Фомы Аквинского бог выступает в качестве религиозно-философского универсума, который через витиеватое переплетение логики Аристотеля и католических догм становится единственной первопричиной всего бытия и одновременно вместилищем всего сущего. Иными словами, в теориях этого схоласта бог предстает в качестве чрева и сосуда бытия, одновременно являясь и самим бытием. Это учение есть не что иное, как венец философии схоластов, во многом предопределивший дальнейшее развитие христианской религиозной философии. Для нашего же исследования схоластика Фомы Аквинского представляет собой яркое проявление религиозно-философской сущности соборности, которая выражается через образ христианского бога, возникающего в виде божественного «единства во множестве».

Также Фома Аквинский формулирует пять доказательств бытия бога, в которых четко прослеживается религиозно-философская сущность соборности, облаченная в мантию в христианского бога. Первое его доказательство существования бога опирается на аргументацию бытия бога Аристотелем, который подходил к этому вопросу с точки зрения движения. Фактически это доказательство сводится к тому, что все сущее находится в движении, и было чем-то приведено в это движение и т.д. Цепочка таких «двигателей» не может быть бесконечна, поэтому, в конце концов, можно определить тот «двигатель», который движет все остальное. Согласно Фоме Аквинскому,

---

<sup>85</sup> Там же, с.137.

первопричиной всего движения является бог<sup>86</sup>. Вторым аргументом в пользу бытия бога является доказательство через производящую первопричину. Фома Аквинский считал, что ничто не может произвести само себя, поэтому есть некая первопричина – бог. Третье доказательство существования бога - необходимость. Все вещи имеют возможность своего потенциального и реального бытия. Если бы вещи находились только в потенциальном состоянии, то ничего бы не существовало. Поэтому должна быть причина перехода вещей из потенциального в актуальное состояние. Этой первопричиной Фома Аквинский считал бога. Четвертое доказательство – это доказательство от ступеней бытия. Люди оценивают все вещи, сравнивая их с чем-то совершенным, которое является самым красивым и благим. Этим совершенством является бог. Также Фома Аквинский утверждал, что все в мире подчиненно некой целесообразности, являющейся следствием того, что существует некое высшее существо - бог, который определяет цель для всего мироздания. Это пятое доказательство бытия бога<sup>87</sup>.

Важно отметить, что данное Аристотелем доказательство существования бога на основе божественной первопричины движения бытия, приобретает свое дальнейшее развитие в религиозно-философском учении Фомы Аквинского. Исходя из этого, мы можем констатировать, что религиозно-философская сущность соборности в философии Фомы Аквинского уходит корнями в ряд философских течений античности, и, прежде всего, в учение Аристотеля о боге. С точки зрения нашего исследования, данное обстоятельство весьма интересно, так как позволяет подчеркнуть преемственность христианской религиозной философии от античной традиции.

---

<sup>86</sup> Там же, с. 89.

<sup>87</sup> Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М. ; СПб.: Университетская книга, 1999. – С.65-81.

Фома Аквинский абсолютизирует религиозно-философскую сущность соборности, формулируя свое учение о боге и доказательствах его бытия. Это выражается в первую очередь в том, что в его философии бог как онтологическое выражение «единства во множестве» выступает в качестве соборного стержня, перводвигателя, первопричины, чистого совершенства и цели бытия.

Подводя итог анализу религиозно-философской сущности соборности в схоластике, важно отметить, что схоласты фактически адаптировали отдельные элементы философии, логические методы и доказательства бытия бога Аристотеля под нужды католического христианства. С одной стороны, данное обстоятельство говорит об античных корнях схоластики, с другой, свидетельствует о философской несамостоятельности учения схоластов. Но, тем не менее, именно золотой век схоластики является эпохой рождения классической религиозной философии, в которой усилиями мыслителей-теистов философские методы переплетаются с религиозными догмами для обоснования отвечающих интересам религий концепций. В этом переплетении религии и философии начинает ярко проявляться религиозно-философская сущность «единства во множестве», которая спустя века сподвигнет А.С. Хомякова на введение классического термина «соборность» и закладку основ классической соборной философии.

Переходя к более позднему периоду, обратимся к фигуре Н. Кузанского, который занимался проблемами политики, церкви, астрономии и математики, но магистральным направлением его мысли являлась религиозная философия, или как ее именовали в его бытность — ученое богословие.

Религиозно-философская сущность соборности проявляется в учении Н. Кузанского не менее ярко, чем у его предшественников в золотой век схоластики. Структурообразующей формулировкой онтологии протособорной концепции этого философа была следующая фраза: «Бог во всем так, что все — в нем»<sup>88</sup>. Это утверждение раскрывает стержень философии «единства во множестве» Н. Кузанского, в качестве которого также как и у его предшественников выступал бог.

Определив этот факт, мы можем перейти к раскрытию понятия самого бога в учении Н. Кузанского, так как это одновременно будет являться и раскрытием религиозно-философской сущности соборности в его философии.

В «Апологии ученого незнания» Н. Кузанский совершает попытку донести до своего читателя сущность бога через разъяснение того, чем он не является, и чем он все же является: «Бог не есть то или это, небо или земля, но тот, кто дает бытие всему, кто сам есть собственная форма всякой формы, так что всякая форма, кроме бога, не является собственно формой, но только получает форму от этой нестяженной и абсолютной формы»<sup>89</sup>. Автор склоняется к тому, что ни одна из форм и разновидностей бытия не может отсутствовать у абсолютной формы - бога, так как он сам дает форму и бытие всему. Таким образом, бог есть «форма форм», единственная истинная «форма» и источник бытия.

Н. Кузанский не ограничивается такой трактовкой бога и формулирует утверждение, которому будет суждено стать одним из центральных постулатов его учения: «И так как все бытие от этой формы, и оно не может быть помимо нее, все бытие в ней»<sup>90</sup>. Бог в этой формулировке есть форма, которая содержит в себе все бытие. Это

---

<sup>88</sup> Кузанский Н. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 76.

<sup>89</sup> Кузанский Н. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1979. С. 12-13.

<sup>90</sup> Там же, с. 13.

значит, что бог в его представлениях является не только формой всех форм, единственной истинной формой и источником, но и вместилищем бытия. Данное умозаключение становится философским апофеозом раскрытия религиозно-философской сущности соборности в философии этого мыслителя.

Обозначив столь высокий уровень постижения бога, Н. Кузанский продолжает свой путь религиозно-философских исканий всей полноты сущности бога и создает широко известную теорию о «развертывании». Сам термин «развертывание» мыслитель широко использует не только в сочинениях посвященных религиозным вопросам, но и в математике, и астрономии. Вообще, стоит отметить, что этот термин становится характерным для Н. Кузанского и употребляется им во многих случаях. Главным же применением термина «развертывание» является описание свойств бога: «Бог есть свернутость всякого бытия, любой существующей вещи, и, творя, он развернул небо и землю; поистине бог есть все – свернуто, то есть в виде божественного интеллекта; поэтому он и есть тот, кто все разворачивает, творит, создает и все прочее, что об этом можно сказать»<sup>91</sup>. Благодаря термину «развертывание» Н. Кузанский раскрывает механизм рождения бытия из «божественного интеллекта» и абсолютный потенциал бога к творению.

Согласно Н. Кузанскому, следствием развертывания бога является мир, который философ описывает так: «...совокупность вещей образует единую Вселенную...»<sup>92</sup>. Здесь бог предстает как единый космос, включающий в себя совокупность всех «развернутых» из него самого вещей. Это и становится непосредственным выражением религиозно-философской сущности «единства во множестве» в учении

---

<sup>91</sup> Там же, с. 27.

<sup>92</sup> Там же, с. 28.

Н. Кузанского, который развил свою протособорную концепцию до онтологических пределов религиозной философии в эпоху Возрождения.

Следующим витком развития религиозно-философской сущности соборности является ее качественный переход из периода протособорных концепций в период классической соборности. Разумеется, это связано с философией славянофилов и прежде всего с фигурой А.С. Хомякова, теории которого не только вводят термин «соборность» в поле философии, но и обосновывают его значимость. Также важно отметить, что А.С. Хомяков своим учением перевел религиозно-философскую сущность «единства во множестве» в русло русской философии, которая благоприятно восприняла ее и стала трепетно развивать в лоне движения славянофилов.

Соборная философия А.С. Хомякова содержит в себе множество идей для развития концепций «единства во множестве» в широком диапазоне различных сфер, начиная от православного богословия и заканчивая поисками «Русской идеи» и космического единства мира. Но, тем не менее, магистральным направлением соборной концепции этого славянофила является религиозная философия. Это обстоятельство предопределило то, что в учении А.С. Хомякова соборность, прежде всего, выражается через свою религиозно-философскую сущность, переплетаясь с представлениями о русской крестьянской общине.

Большинство случаев употребления А.С. Хомяковым термина соборность, так или иначе, связано с религиозной тематикой, что явно прослеживается в целом ряде его работ и писем. Наиболее показательным примером проявления религиозно-философской сущности соборности в его учении является следующий отрывок из статьи «Церковь одна»: «Церковь называется единою, святою, соборною, апостольскою, потому что она едина и свята, потому что она



принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ее святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»<sup>93</sup>. В этой цитате мы видим, что А.С. Хомяков считает соборность одной из главных свойств церкви, определяющих полноту ее единства и святости для всех верующих. Важно отметить, что благодаря своим соборным свойствам церковь приобретает дополнительные черты органичной целостности, которые выражаются в согласии и единстве всех ее членов во всем мире.

Религиозно-философская сущность соборности становится практически неотделимой от образа православной церкви в учении А.С. Хомякова и обретает нетленный характер: «Верую же знает истинный христианин, что единая, святая, соборная апостольская церковь никогда не исчезнет с лица земли до последнего суда всей твари...»<sup>94</sup>. Таким образом, соборность, как одно из определяющих свойств православной церкви, видится А.С. Хомяковым как непереносимое выражение земной жизни, которое может уступить место лишь царству божьему на земле после судного дня.

Несмотря на глубокое проникновение идей «единства во множестве» в учение А.С. Хомякова о церкви, важнейшим проявлением религиозно-философской сущности в его философии оказывается применение термина «соборность» для определения главного свойства православной веры, так как для него православная вера – это, прежде всего, вера соборная. Такой подход к религии А.С. Хомяков использует для критики изменивших основ христианства римскими католиками:

---

<sup>93</sup> Хомяков А.С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 7.

<sup>94</sup> Там же, с. 12.

«Романизм, поставив на место единства соборной веры независимость личного или областного мнения (ибо папская непогрешимость придумана была позднее) явил себя первой ересью против догмата о естестве Церкви или о вере Церкви в себя»<sup>95</sup>.

Учение А.С. Хомякова о соборности во многом предопределило дальнейшее развитие соборных концепций в отечественной философии, навсегда скрепив союз между самопожертвенной верой русского народа и соборностью. Этот союз во многом объясняет то, что в дальнейшем соборности будет суждено перевоплотиться в уникальное явление русской философии – «Русскую идею».

Д.А. Хомяков продолжает путь отца-славянофила и концентрирует внимание на комплексе наиболее актуальных для своего времени вопросов, среди которых центральное место занимают следующие: православие, самодержавие, народность.

В сочинениях Д.А. Хомякова религиозно-философская сущность соборности также тесно переплетена с православной церковью: «...верую в Церковь Соборную, Апостольскую»<sup>96</sup>. Отличительной чертой этого философа-славянофила является то, что он достаточно глубоко проанализировал и впоследствии раскритиковал влияние западного бюрократизма не только на «Соборное Самодержавие», но и на русскую православную церковь: «...соборность тоже была упразднена и заменена лжесоборной синоидальностью, перешедшей тоже в церковный бюрократизм господствующий и доселе»<sup>97</sup>. Иными словами, Д.А. Хомяков четко проводит черту между соборной православной церковью прошлого и искаженной лжесоборностью синоидальной церкви, находящейся под тлетворным влиянием Запада. Здесь

---

<sup>95</sup> Там же, с. 144.

<sup>96</sup> Хомяков Д.А. Православие. Самодержавие. Народность. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 141.

<sup>97</sup> Там же, с. 280.

прослеживается не только новый метод применения соборного свойства церкви для объяснения антагонизма с Западом, но и вводится термин «лжесоборность», который Д.А. Хомяков использует для характеристики синоидальной православной церкви, которая утратила свой исконный соборный дух.

Д.А. Хомяков следующим образом определяет исток соборности: «Суть соборного начала состоит вовсе не в обычае совместного сидения по делам догматическим или дисциплинарным одних епископов, епископов ли с пресвитерами и мирянами, а «в духе соборности», т.е. потребности постоянного единения во всем, касающемся церковной жизни, между членами Церкви и частными церквами, одних с другими»<sup>98</sup>. Так этот мыслитель и последователь традиции славянофилов неразрывно связывает соборность с сущностью и метаморфозами православной церкви в своей философии. Вопросы соборности и соборов в православии занимают одно из центральных мест в его сочинениях и являются основным инструментом для критики влияния Запада на «Соборную Церковь».

В учении В.С. Соловьева элементы соборности предстают облаченными в изоморфный термин «всеединство». Этот термин универсально описывает все присущие «единству во множестве» черты, используя самостоятельно сформулированное В.С. Соловьевым определение. Более подробно мы писали об этом во введении к нашему исследованию. Сейчас же мы сосредоточимся на выявлении в сочинениях этого мыслителя религиозно-философской сущности «единства во множестве», которая наиболее полно проявляется в «Чтениях о богочеловечестве».

---

<sup>98</sup> Там же, с. 499.

В этом труде В.С. Соловьева мы можем четко проследить характерные черты философии «единства во множестве», которые фокусируются не на вопросах православной веры и церкви, а на сущности христианского бога: «Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как всеединого, «в котором обитает вся полнота Божества телесно»<sup>99</sup>. Иными словами, религиозно-философская сущность соборности в «Чтениях о богочеловечестве» В.С. Соловьева предстает в виде триединого христианского бога. В этом данный автор видит определение божественного начала и «собственно христианского Откровения».

Всеединое начало «единства во множестве» в религиозной философии В.С. Соловьева не только описывает сущность христианского бога, но и дает ему соответствующее определение: «Так как Божество есть вечное и абсолютное самоопределение — ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою»<sup>100</sup>. Это значит, что изоморфное по отношению к соборности всеединство полностью сливается с христианским богом, как сосредоточием всего сущего, вне которого ничего не существует.

Согласно В.С. Соловьеву, сущностный состав всеединства христианского бога выражается через образ божественного мира, который он описывает так: «В этом первоначальном единстве своем с Божеством все существа образуют один божественный мир в трех главных сферах, смотря потому, какой из трех основных способов бытия

---

<sup>99</sup> URL: <http://philosophy.ru/library/solovev/chteniya.html>

<sup>100</sup> Там же

субстанциального, умственного (идеального) или чувственного (реального), в них преобладает, или каким из трех божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются»<sup>101</sup>. Божественный мир в «Чтениях о богочеловечестве» приобретает четкие уровни бытия: субстанциональный, идеальный и реальный. В них и заключен сам триединый бог, как высшее и единственное сосредоточение абсолютного «единства во множестве». Центром этого божественного мира В.С. Соловьев считает Христа: «Христос есть вечный духовный центр вселенского организма»<sup>102</sup>.

Таким образом, элементы религиозно-философской сущности соборности в сочинениях В.С. Соловьева выражаются в первую очередь через образ умопостигаемого христианского бога и образуемого им божественного мира, сосредоточием всеединства которого является Христос.

В сочинениях В.И. Иванова соборность предстает несколько иначе, так как этот философ не связывает религиозно-философскую сущность «единства во множестве» с понятиями православной веры, церкви или христианского бога. Этот мыслитель пишет так о соборности: «...как Дух, она дышит, где хочет, и все в добрых человеческих соединениях ежечасно животворит. Мы встречаем и узнаем ее с невольным безотчетным умилением и с ведомым каждому сердцу святым волнением, когда она мелькает перед нами, пусть лишь слабым и косвенным, но всегда живым и плавающим души лучом»<sup>103</sup>. Иными словами, в трудах В.И. Иванова религиозно-философская сущность соборности проявляется более тонко как дух или душа, незримо окружающая нас и связывающая бытие воедино. Такой подход к

---

<sup>101</sup> Там же

<sup>102</sup> Там же

<sup>103</sup> Иванов В.И. Собрание сочинений : в 4 т. Т 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 260.

соборности позволяет утверждать, что у В.И. Иванова религиозно-философская сущность «единства во множестве» проявляется более в философском нежели в религиозном ключе. Это подтверждает данное философам определение сути изучаемого нами феномена: «Смысл соборности такое же задание для теоретической мысли, как и осуществление соборности для творчества жизненных форм»<sup>104</sup>.

У богослова и философа С.Н. Булгакова религиозные вопросы исследуются в значительной части трудов. Разумеется, нельзя утверждать, что он занимался исключительно философскими вопросами религии, так как его перу принадлежит основательная работа «Философия хозяйства». Для нас же его теории представляют интерес по тому, что в них сущность соборности проявляется в чистом терминологическом виде. И, прежде всего, в сочинениях этого русского мыслителя выражается религиозно-философская сущность «единства во множестве», которая претерпела со времени А.С. Хомякова серьезные метаморфозы на пути своего развития, стала более зрелой и получила широкое признание в обществе. Это обстоятельство объясняет также то, что С.Н. Булгаков использует религиозно-философскую сущность соборности в качестве отправного пункта для дальнейшего, в том числе общественно-политического, применения этой концепции в своих работах.

Религиозно-философская сущность соборности, по мнению С.Н. Булгакова, берет свой исток в православном учении о Святой Троице. «Единство во множестве» триединого христианского бога: Отца, Сына и Святого Духа,- становится для этого философа своеобразным эталоном. Это святое для каждого христианина триединство С.Н. Булгаков определяет как «предвечную соборность», в которой бог

---

<sup>104</sup> Там же

един, но в тоже время «в живом многоединстве человеческого рода уже заложено церковное многообразие по образу Святой Троицы»<sup>105</sup>.

В осознании соборного начала Святой Троицы для С.Н. Булгакова определяющее значение сыграло изучение жития святого Сергия Радонежского, который, по мнению автора, духовно узрел истинный смысл триединства христианского бога. Если Святая Троица является «предвечной соборностью», облаченной святостью и совершенством бога, то православная церковь представляет собой непосредственную проекцию божественной соборности в земной жизни с определенной целью. С.Н. Булгаков полагал, что православная церковь, сохранившая ортодоксальные начала в отличие от католичества и прочих западных церквей, является единственным данным Святой Троицей инструментом для приведения земной жизни в состоянии соборности, достойной соборности триединого бога: «Человечество вырастает во всечеловеческую христианскую соборность не только в отдельных индивидах, но и в нациях, во всей конкретности жизни»<sup>106</sup>.

В философских построениях С.Н. Булгакова формируется система, состоящая из двух основных элементов соборности: земная и «предвечная соборность». Носителем земной соборности является православная церковь, которая должна своей христианской проповедью сплотить людей под сводом единой веры и тем самым привести человечество к «всечеловеческой христианской соборности». «Предвечная соборность» же сосредоточена в образе Святой Троицы. Таким образом, религиозно-философская сущность соборности в учении С.Н. Бердяева находит свое выражение через триединого христианского бога и его проводника на Земле – православную церковь.

---

<sup>105</sup> Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж. 1985. С. 39.

<sup>106</sup> Булгаков С.Н. Собрание сочинений : в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 649.

Н.А. Бердяев выражает религиозно-философскую сущность соборности, в первую очередь, в идее церкви. Он полагал, что фундаментальный антагонизм между свободой и равенством, а также между правами личности и общества совершенно неразрешимы и непреодолимы рационально, но могут быть решены «в порядке благодатном, в жизни Церкви». Н.А. Бердяев полагал, что только в религиозном общении снимается противоречие между обществом и личностью, так как в церковном обществе «свобода есть братство», а «свобода во Христе есть братство во Христе». Отсюда вытекает его представление о «единстве во множестве»: «Духовная соборность разрешает эту квадратуру круга. В ней нет различия между правом и обязанностью, нет противоположения. Но в церковном обществе нет механического равенства, в нем есть лишь братство. И свобода в нем не есть противоположение себя другому, ближнему своему»<sup>107</sup>. Здесь мы видим, что говоря о «духовной соборности», Н.А. Бердяев раскрывает содержательный смысл религиозно-философской сущности соборности, призванный объединить в церковном братстве православных и разрешить механические противоречия между обществом и личностью.

Стоит обратить внимание на то, что Н.А. Бердяев отвергает все трактовки соборности, лежащие за пределами православной догматики и церкви: «...истинная соборность дана Церкви Христовой, она давно уже открыта для человеческой души. Истинная духовная соборность вмещает в себя личность человека и свободу человека»<sup>108</sup>. Таким образом, принципиальное определение соборности с точки зрения религии, является основой для всех вытекающих из него религиозных и политических теорий Н.А. Бердяева. Вообще, столь радикальная позиция этого русского мыслителя в отношении связи соборности и

---

<sup>107</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 163.

<sup>108</sup> Там же, с. 204.



«Церкви Христовой» становится характерным проявлением религиозно-философской сущности «единства во множестве» не только в сочинениях Н.А. Бердяева, но и в целом в русской религиозной философии.

Рассуждая о церкви, Н.А. Бердяев формулирует основные постулаты своей философии, утверждая следующее: «Церковь космична по своей природе, и в нее входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос... Церковь должна перейти от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преобразению полноты жизни»<sup>109</sup>. Являясь основным выражением религиозно-философской сущности соборности, трактовка церкви в его теориях получает поистине космический характер, становится вместилищем бытия и получает беспрецедентную формулировку: «Церковь есть охристовленный космос». Такой подход отличает религиозно-философскую сущность соборности в учении Н.А. Бердяева от представлений о ней его предшественников, которые проводили онтологические параллели между соборностью и «божьим миром», а также триединым христианским богом.

Это означает, что в религиозной философии Н.А. Бердяева пафос возвышения православной церкви, являющейся выражением «духовной соборности», достигает своего расцвета и приводит к утверждению, что «Церковь Христова» есть вместилище бытия.

В завершении нашего исследования религиозно-философской сущности соборности остановимся на учении еще одного философа С.Л. Франка, который не привносит ничего принципиально нового, но со своей стороны еще больше укрепляет религиозные позиции соборности в отечественной философии. В сочинениях этого мыслителя религиозно-философская сущность «единства во множестве» в очередной

---

<sup>109</sup> Там же, с. 538-539.

раз находит свое выражение в образе христианской церкви: «Из самого восприятия вечного бытия и живой близости Божеству непосредственно вытекает и восприятие церкви как живой вселенской души человечества, как соборной личности, через связь с которой мы соучаствуем во вселенском, космическом таинстве Богообщения. В ней мы имеем истинное материнское лоно всей нашей духовной жизни»<sup>110</sup>. Иначе говоря, С.Л. Франк раскрывает онтологический потенциал религиозно-философской сущности соборности через образ церкви, которая предстает в его учении как источник и сосуд всего человечества и всей духовной жизни.

Итак, религиозно-философская сущность «единства во множестве» зародилась еще в дофилософский период в форме мифа, который стал разновидностью одной из первых протособорных концепций. После зарождения «религий спасения» и, прежде всего, христианства религиозно-философская соборность вливается в русло религиозной философии и теологии Европы, чтобы в XIX веке перебраться в русскую философию. Переход религиозно-философской сущности «единства во множестве» в русскую философию происходит благодаря учению А.С. Хомякова и знаменует условный рубеж между протособорными и соборными концепциями.

Онтологическая сторона религиозно-философской сущности соборности имеет большое значение для религиозного мировоззрения, так как в учениях многих соборных мыслителей «единство во множестве» напрямую ассоциируется или причисляется к основным свойствам ключевых религиозных категорий. Среди них центральное место занимают: триединый христианский бог или Святая Троица, Иисус Христос, церковь и вера. В свою очередь эти категории

---

<sup>110</sup> Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990 С. 180.

трактуются религиозными философами, начиная от Фомы Аквинского и заканчивая С.Л. Франком, как «причина всего», «он во всем, так что все в нем», «свернутость бытия», «полнота всего, как всеединое», «вся полнота бытия», «материнское лоно всей нашей духовной жизни». Таким образом, используя иные категории или же действуя через классический термин, религиозно-философская сущность «единства во множестве» становится одним из важнейших предметов для религиозных мыслителей.

Соборность выступает краеугольным камнем религиозной философии европейских и, прежде всего, отечественных мыслителей, которые выстраивают свои христианские теории вокруг универсальной с точки зрения описания божественного бытия категории «единства во множестве». Также необходимо отметить, что религиозно-философская сущность соборности нашла свое главное выражение в христианстве. Это объясняется тем, что в основе этой религии содержатся начала «единства во множестве»: триединный бог, апостолы, церковь и др. Возможно, определяющим фактором стало то, что христианский бог предстает перед верующими в него как Святая Троица, в то время, как христианство не отрицает ветхозаветную традицию почитания единого бога, являющуюся формой классического монотеизма. Это видимое противоречие между Святой Троицей и единым богом успешно нейтрализует соборность, которая сглаживает логический конфликт в рамках органичного «единства во множестве». Благодаря этому, соборный мотив становится одним из главных в христианской религиозной философии и служит для описания свойств и сущности бытия в рамках христианской догматики.

Основная роль религиозно-философской сущности соборности в трудах христианских мыслителей сводится к всестороннему описанию

причин, законов и свойств бытия. Таким образом, «единство во множестве» выполняет важную онтологическую функцию в христианской религиозной философии, сглаживая и объясняя некоторые противоречия и позволяя раскрыть и обосновать потенциал веры и церкви. Иными словами, соборность Святой Троицы выступает в роли органа церкви и одновременно канона для крестьянской общины, городской артели и патриотизма истории.

Важно отметить, что в отечественной религиозной философии соборность раскрывается наиболее полно благодаря присущей русской культуре общинности и ортодоксальным традициям православной церкви.

Подводя итог данному параграфу, необходимо особо подчеркнуть, что онтологический потенциал соборности в сфере религиозной философии носит универсальный характер и эффективно описывает процессы как в сфере политеизма, так и монотеизма. На основе проведенного нами анализа можно утверждать, что соборность, как особая форма бытия, способна вместить и уравновесить различные религиозные конфессии. Это означает, что онтологические механизмы «единства во множестве» могут успешно применяться для разрешения религиозных проблем и конфликтов в будущем, а также для поиска путей обретения социальной гармонии человечеством.

### **1.3 Онтология социально-политической соборности**

Мы уже рассмотрели два онтологических аспекта соборности в разрезе бытия космоса и религиозной философии, что позволяет переключиться на обобщение и анализ социально-политических концепций протособорности и соборности. Прежде чем приступить к анализу концепций «единства во множестве» необходимо определить

пределы изучаемой области. Итак, мы рассматриваем онтологию социально-политической соборности, как совокупность соборных концепций, формирующих самобытные общественные и государственные модели цивилизационного развития и взаимодействия.

Стоит отметить, что частично социально-политические проявления соборности были рассмотрены в параграфе «Религиозно-философская сущность соборности» на примере христианской церкви. Это обстоятельство вытекает из роли церкви в жизни общества и государства в христианских странах. Поэтому мы не будем останавливаться на изучении социально-политической онтологии церкви, так как это не входит в наши задачи и заслуживает проведения самостоятельного исследования. Для нас важно сосредоточиться на выявлении механизмов «единства во множестве» в философских моделях общества и государства.

Уже в первых протособорных концепциях Древней Греции прослеживаться социально-политический аспект «единства во множестве», постоянно стремящийся к взаимной органичной интеграции людей в устойчивое сообщество, которое имеет в своей основе колоссальный потенциал не только для создания малых объединений, но и для создания мощных государств, как это произошло на Востоке с конфуцианством.

В древнем учении Пифагора довольно сложно выделить сугубо социально-политические идеи, но, тем не менее, мы можем разглядеть их проявления на примере, так называемого, пифагорейского сообщества, которое являлось одновременно философской школой, религиозным культом и социально-политическим объединением<sup>111</sup>. Пифагорейцы не только занимались вопросами науки и религии, но и

---

<sup>111</sup> Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в пифагореизме. СПб.: Алетейя, 1994. С. 81-82.

целенаправленно выстраивали крепкое сообщество. Для этого они разработали систему воспитания и образования юношей, которым было уготовано стать сменой для пифагорейского союза. Также стоит упомянуть, что пифагорейские носители концепции «единства во множестве» целенаправленно занимались политикой и участвовали в государственном управлении с целью реализации своих философских идей в практической жизни современников. Наиболее ярким доказательством участия пифагорейской школы в социально-политических процессах является то, что пифагорейцы совершили государственный переворот в Кротоне и заняли место законного правительства<sup>112</sup>. Одним из основных мотивов для участия в политической жизни было стремление пифагорейцев привести законы античных городов в соответствие учению Пифагора о мировой гармонии.

В чистом виде протособорные концепции античности не затрагивают вопросы социально-политического бытия человека и стремятся перенести представления о «единстве во множестве» в общественную и политическую практику без соответствующей адаптации. Иными словами, атомисты и античные космоисты совершали попытки внедрения своих протособорных концепций в социально-политическую сферу, но не разрабатывали специальных социально-политических теорий. Особняком здесь стоит лишь пифагорейская школа, которую мы разобрали выше.

На Древнем Востоке также происходит развитие социально-политических идей «единства во множестве», среди которых центральное место занимает учение Конфуция. Его философия о гармонии рожденного во множестве единства не требовала никакой адаптации под нужды общества и государства, так как изначально была

---

<sup>112</sup> Там же, с. 92.

устремлена на решение социально-политических проблем человеческого бытия. Это определило формирование ставшей характерной для конфуцианства трактовки соотношения между общественными, государственными и сугубо родовыми категориями: «государство - одна семья», а император - «Сын Неба» и одновременно родитель народа. Конфуций отождествлял общество с государством и не мыслил отдельно одно от другого, подчеркивая, что межличностные отношения всегда должны выступать в качестве индикатора социального развития.

Слияние социальных и политических начал в конфуцианстве подчинено идее родового центра общества и государства – императора, который являлся не механическим руководителем, а «Сыном Неба» - единым родителем народа<sup>113</sup>. Это означает, что в учении Конфуция возникает органичная система «единства во множестве», в основе которой лежит родовая модель, достигшая пика своей социально-политической и интегральной универсальности в Китае.

Семейная модель построения общества и государства является характерной чертой учения Конфуция и имеет в своей основе эталон отношений между отцом и сыном. Под сыном понимались все «братья» или, иначе говоря, являющиеся гражданами государства члены общества, которые символизировали «Землю», в то время как император олицетворял «Небо». Это вносило в конфуцианскую протособорную концепцию не только черты органичности родового уклада, но и определяло принадлежность государя и народа к различным сферам, которые обладали различным происхождением, свойствами и предназначениям, но в тоже время были органично связаны воедино. Фактически конфуцианская социально-политическая модель «единства во множестве» имела два полюса: императорский «Неба» и народный

---

<sup>113</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 303.

«Земли». Таким образом, между двумя этими крайностями, имеющими с одной стороны, императора, а с другой, бедного крестьянина, выстраивалась сложная социальная иерархия конфуцианского общества.

Основой органичности и гармоничности этой системы социальных отношений выступает «сыновья почтительность», которая была возведена в ранг высшей благодетели в каноническом конфуцианском трактате «Сяо Цзин». Благодаря прививанию «сыновей почтительности» протособорная модель социально-политического устройства Конфуция приобрела устойчивость к всевозможным внешним и внутренним агрессивным воздействиям, и, в конечном счете, стала выступать в качестве иммунитета общественного и государственного организма, защищающего конфуцианское учение от внешних агрессивных воздействий и внутреннего разложения.

Послушание и порядок среди «сыновей» императора, согласно Конфуцию, должна обеспечивать «братская любовь». Протособорная философия «школы ученых мужей» широко использовала эту категорию для внушения народу идеи семейного единства, родственной сопричастности и общей подчиненности единому родителю — императору. Механизм «братской любви» подданных государя замыкал цепь построения устойчивой и гармоничной системы социально-политического устройства китайского общества по Конфуцию, в котором каждый занимал свое четко определенное место в национальной общественной иерархии.

Социально-политическая модель «единства во множестве» Конфуция, в конечном счете, была призвана осуществить в Китае высшую и всеобщую форму социально-политического порядка — «пути» (Дао). Это свидетельствует о том, что протособорная конфуцианская



модель нацелена на осуществление абсолютного «единства во множестве» в сфере человеческого бытия. Здесь важно отметить следующее: несмотря на то, что эта модель в эпоху династии Хань в течение более 500 лет являлась государственной идеологией, а конфуцианские нормы стали общепринятыми, абсолютной степени развития социально-политического порядка конфуцианство так и не достигло. Хотя это нельзя считать финалом практического применения протособорной концепции Конфуция в Китае, так как в последние десятилетия конфуцианство переживает новый расцвет в Поднебесной, итоги которого подводить еще рано.

Другое учение Древнего Востока – даосизм - также формирует целостную систему мировоззрения для своих адептов, важное место в которой занимает представление о будущем слиянии земного и небесного в глобальную империю: «Совершенное государство будет новым Небом и Землей, империей, в которой земное и небесное совпадут и управляться оно будет единым «правительством святых»<sup>114</sup>. Таким образом, основанная Лао-Цзы древнекитайская традиционная религиозно-философская школа также как и конфуцианство несет в себе элементы социально-политической сущности «единства во множестве», которой спустя многие столетия после возникновения «школы ученых мужей» и даосизма будет суждено вылиться в фундаментальную доктрину славянофилов и обрести статус «Русской идеи».

После зарождения христианства западная философия проявляет черты социально-политических концепций «единства во множестве» в рамках религиозной философии, которая проецирует соборные принципы на устройство общества и государства. Такое проецирование главным образом происходит через институт церкви, о чем было сказано

---

<sup>114</sup> Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 197.

выше. Именно поэтому вплоть до XIX века ни в европейской, ни в отечественной философии не обнаруживается достаточно выраженных социально-политических концепций «единства во множестве».

Первое философское проявление социально-политического аспекта онтологии «единства во множестве» в России связано с именем основателя самой соборной философии - А.С. Хомякова. Этот русский мыслитель смог увидеть и раскрыть потенциал соборности не только в рамках своей религиозной философии, но и в своей теории общественного устройства. Разумеется, для А.С. Хомякова, как для православного верующего, представления о гармоничном построении общества основывались на христианской морали, что оставило свой след на его социальной теории «единства во множестве». Главными чертами «общинной» соборности в трудах А.С. Хомякова являются христианское братство и любовь, наиболее полно выраженные в русской крестьянской общине, которая была пронизана влиянием православной церкви с присущими ей религиозными ценностями. Важно подчеркнуть, что для А.С. Хомякова соборный идеал крестьянской общины обусловлен не социокультурными архетипами русского народа, а его православной верой.

Органичная общинная соборность мыслилась А.С. Хомяковым так: «Великая община находится всегда под взаимной опекою своих членов»<sup>115</sup>. Само же социальное «единство во множестве» в учении основателя соборной философии выражается через христианские моральные ценности и круговую поруку всех членов общины, которые неустанно должны заботиться и поддерживать друг друга, а также неусыпно стоять на страже самой общины. Это формирует образ «великой общины», которая предстает как плотная органическая

---

<sup>115</sup> Хомяков А.С. Собрание сочинений : в 2 т. Т.1. М.: Медиум, 1994. С. 426.

структура, состоящая из отдельных элементов – членов общины, каждый из которых связан «братством» и взаимной «любовью» с другими. Такая сетевая система, в которой каждый связан с каждым, предстает в учении А.С. Хомякова «великой общиной».

Нужно сказать, что этот мыслитель, достаточно подробно проработав аспект социального бытия соборности, практически не касался вопросов политики. Но замысел идеального соборного государства и совершенных политических методов самоуправления народа и даже всего человечества усматривается во взглядах А.С. Хомякова на православную церковь и «великую общину», так как они могут быть свободно перенесены на теорию и практику политической онтологии. Такой вывод позволяет констатировать универсальность соборной концепции этого мыслителя, которая обладает набором предельно общих идей и может быть использована в различных сферах бытия человека, включая теорию и практику управления государством. Это нашло свое отражение в трудах последователей А.С. Хомякова, которые развили его базовые идеи в авторитетные социальные и политические концепции. Данное обстоятельство позволяет утверждать, что соборное учение А.С. Хомякова является весьма значимым для социально-политических теорий будущего.

К.Н. Леонтьев глубоко осознал глубину органического «единства во множестве», как саму суть живого социального организма, которым может и должно стать русское общество. Для аргументации своих соборных социальных теорий, этот мыслитель берет универсальную модель, проистекающую из заложенного самой природой естества семейных отношений, где все члены семейства связаны кровным родством, и по тому их отношения наполняются особым единством и

гармонией. То же самое, по мнению К.Н. Леонтьева, справедливо и для всей русской нации, которая подобно семье имеет общую кровь и происхождение, что должно стать мощным соборным началом для великих социальных и политических свершений уготованных России: «Новое разнообразие в единстве, всеславянское цветение с отдельной Россией во главе... Особую, оригинальную форму союзного государственного быта, в которой один несоразмерно большой член будет органически преобладать над меньшими, чтобы именно вышло то приблизительное»<sup>116</sup>. Здесь мы можем наблюдать, как облаченная в изоморфную терминологию соборность достигает периода социально-политического расцвета и решительно проникает на политическое поле. Согласно учению К.Н. Леонтьева, семейная модель справедлива не только для построения единого и гармоничного общества для русского народа, но и для создания «всеславянской» империи, в которой Россия будет «несоразмерно большим членом» и станет почитаемым родителем для остальных наций, которым суждено войти в созданный русским народом «государственный быт». В этой модели К.Н. Леонтьева наглядно представлен так и не осуществленный вариант реализации русской социально-политической соборности в глобальном, имперском виде. Дело в том, что рассматриваемый философ мыслил создание русским народом «всеславянского» «государственного быта» с Россией во главе как минимум для всех славянских государств, что означало бы включение в Российскую Империю всех территорий, на которых проживают славянские народы, а это вся Восточная Европа, Балканский полуостров и ряд территорий Центральной Европы, однако, как известно из истории, это пока так и не было осуществлено в полной мере.

---

<sup>116</sup> Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 168.

Интересным представляется то, что соборная социально-политическая теория К.Н. Леонтьева имеет очень гибкий, универсальный характер и может быть использована в общечеловеческом масштабе без каких-либо фундаментальных изменений. И все это благодаря органичной модели семейных отношений, которая была заложена в основу этой концепции, что роднит ее с конфуцианским «единством во множестве».

Важной чертой политической концепции «единства во множестве» К.Н. Леонтьева является его замысел об «отдельной России во главе... союзного государственного быта». Это свидетельствует о том, что вне зависимости от масштаба реализации русской имперской модели К.Н. Леонтьев видит Россию, как отдельную, сохраняющую свою культурную и национальную самобытность страну. Также из этого можно сделать вывод, что во «всеславянской» империи Россия должна являться государством-столицей, осуществляющей административно-политическое управление всеми территориями империи. Такой подход к определению «большого члена» в этом «государственном быте» означает сохранение самобытности и всех его младших членов, которым суждено стать частью единой русской империи: «Не слития с ними следует желать — надо искать комбинаций, выгодных и для нас, и для них; надо искать, как я уже раз сказал, искусного тяготения на почтительном расстоянии, а не смешения и слития неорганического»<sup>117</sup>. К.Н. Леонтьев видел разумную реализацию своей концепции только путем создания органического единства из множества окружающих Россию стран, которое было бы выгодно для всех членов «союзного государственного быта».

---

<sup>117</sup> Там же, с. 170.

В своей политической концепции «единства во множестве» К.Н. Леонтьев помимо прочего определяет источник главной опасности для русского народа и России: «Опасен не чужеземный враг, на которого мы всегда глядим пристально исподлобья; страшен не сильный и буйный соперник, бросающий нам в лицо окровавленную перчатку старой злобы. Страшнее всех их брат близкий, брат младший и как будто бы беззащитный, если он заражен чем-либо таким, что, при неосторожности, может быть и для нас смертоносным»<sup>118</sup>. Это важный элемент данного учения, так как он свидетельствует о глубоком понимании автором не только схематической структуры и возможных благ соборного «государственного быта», но и таящихся опасностей, которые поджидают строителей этой системы.

Аргументируя свои взгляды на рубеже 1000-летия России, К.Н. Леонтьев пишет так: «... наше сравнительное умственное бесплодие в прошедшем может служить доказательством нашей незрелости или молодости»<sup>119</sup>. По мнению этого мыслителя, Россия имеет все основания, чтобы считаться еще незрелой и юной, а потому крайне многообещающей в будущем. Но с другой стороны это обстоятельство может и должно служить тревожным звонком для всех радеющих за Отечество: «Есть над чем не только задуматься, но даже ощущать и тот трепет, который знали римляне!... Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела...»<sup>120</sup>. Как мы теперь знаем из истории, опасения К.Н. Леонтьева были не беспочвенны, и Россия подверглась жестоким испытаниям и потрясениям в XX веке.

---

<sup>118</sup> Там же, с. 172.

<sup>119</sup> Там же, с. 169.

<sup>120</sup> Там же

Социальные основы «единства во множестве» К.Н. Леонтьев видит в первую очередь в православии, которое он называет «основой охранения России». Моральные нормы христианства и православная церковь, по мнению этого философа, являются залогом выживания России и благоденствия ее общества в будущем. К.Н. Леонтьев выступает против европейского идеала равенства, так как считает его абсолютно чуждым самой природе: «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие!»<sup>121</sup>. Отсюда происходят его взгляды на целостность общества, достижение и удержание которого зависит от братской любви между его членами, основанной на органичной модели семейных отношений, где все братья по определению не равны, а отличны друг от друга. Также он утверждает, что государство и аристократы (старшие братья в обществе) имеют при необходимости полное право применять насилие для поддержания порядка. Совокупность таких представлений, К.Н. Леонтьева сближает его соборную модель социального бытия с традиционной патриархальной русской семьей, идеал которой этот философ превозносил в своих трудах.

Социально-политическое учение «единства во множестве» К.Н. Леонтьева относится к периоду позднего славянофильства и по своему онтологическому масштабу занимает достойное место в череде соборных концепций. Этот русский мыслитель выстраивал свою модель общественного и государственного бытия человека на классических принципах соборности, к которым мы относим органичность, целостность и сохранение личностных черт всех элементов «единства во множестве» с целью недопущения их механического и противоестественного слияния. Характерной чертой социально-политической онтологии К.Н. Леонтьева является модель русской

---

<sup>121</sup> Там же, с. 675.

патриархальной семьи, которая употребляется им как естественная и универсальная схема для построения сложных общественных и государственных систем.

В работах Д.А. Хомякова онтология социально-политической соборности также занимает ключевое место и фактически задает тон всему его учению. По представлениям Д.А. Хомякова «единство во множестве» неотделимо от здорового и единого общества: «...идея соборности, действительно, так присуща обществу, основанному на начале единения, по возможности полного»<sup>122</sup>. Согласно этому утверждению, соборность предстает в виде внутреннего закона бытия полноценного и единого общества, искажение которого может привести к всевозможным нарушениям естественного порядка вещей. Онтологическое значение социальной соборности выражается в учении Д.А. Хомякова через основополагающий христианский идеал любви: «соборность – взаимная, выражаемая видимо любовь, выражаемая разными средствами и приемами, и между прочим – и путем совместного совещания по делам..., всегда стремящаяся к одному: к единству, к «единству любви в союзе мира»<sup>123</sup>.

Отождествление категории соборности с «взаимной» и «видимой» любовью одновременно говорит нам о том, что для Д.А. Хомякова соборность является не только одним из определяющих свойств православной веры и церкви, но и фундаментом всего социального бытия.

Важно отметить, что «дух соборности», согласно учению этого славянофила, не должен являться абстрактной моделью устройства социальной жизни, которую власть имущие навязывают простому

---

<sup>122</sup> Хомяков Д.А. Православие. Самодержавие. Народность. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 498.

<sup>123</sup> Там же, с. 500.



народу. Д.А. Хомяков считал, что соборный дух должен идти «снизу вверх и там завершаться». Такая трактовка духа соборности свидетельствует о том, что в жизни общества это явление «единства любви в союзе мира» может зародиться только в чреве народа, который является ее истинным носителем.

В торжестве соборного начала Д.А. Хомяков видит решение множества социальных проблем и победу над всевозможными теориями «лжесоборности». Через любовь и единство, возникающие в гуще народа этот русский философ пророчил социальное согласие для всего общества, которое, по его мнению, все же способно достичь абсолютной гармонии и «полноты» бытия.

Учение В.С. Соловьева утверждает, что человеческий дух устремлен к «положительному всеединству», которое, как мы выяснили выше, является изоморфным выражением концепции «единства во множестве». Элементы идеи соборности у В.С. Соловьева выражаются так же, как и у его предшественников-славянофилов через христианскую категорию любви: «любовь производит или освобождает духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или иные образы всеединства»<sup>124</sup>. Но также есть и отличия в понимании роли любви. До В.С. Соловьева соборные философы понимали под любовью в первую очередь моральную категорию, в то время как этот автор не ограничивается такой трактовкой. Он считает, что любовь между людьми является той силой, которая ведет человечество к осуществлению «всеединства».

В.С. Соловьев также выдвигает теорию, согласно которой именно врожденная человеческая тяга к «единству во множестве» становится

---

<sup>124</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 24.

основной предпосылкой возникновения цивилизации: «Заложенная в самой природе разума и слова способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно действовала в различных отделенных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании: совершенного нравственного порядка»<sup>125</sup>. Иными словами, достижение абсолютного и всеединого «нравственного порядка», являющегося образом совершенного общественного бытия, представляет собой высшую фазу развития человеческой цивилизации. Согласно сказанному, можно сделать вывод о том, что социальная теория «единства во множестве» В.С. Соловьева не только стремится объяснить природу возникновения цивилизации, но и делает прогноз относительно его оптимистического будущего.

В своих теориях этот мыслитель делает попытку объяснить диалектику социального развития: «Естественная организация человечества имеет тот смысл, что различные человеческие единицы и группы поставлены по природе в необходимость такого взаимодействия, при котором их частные потребности и деятельности уравниваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого»<sup>126</sup>. Из этого следует, что социальное бытие по своей природе подчинено непреодолимой силе взаимной интеграции множества человеческих личностей и групп в «совершенное целое», которое является глобальной человеческой цивилизацией. Это и есть онтологическое выражение механизма социальной интеграции, который преследует цель создать общечеловеческое «единство во множестве».

---

<sup>125</sup> Там же, с. 308.

<sup>126</sup> Там же, с. 567.

В.С. Соловьев четко стратифицирует процесс объединения людей в «совершенное целое», выдвигая самобытную теорию цивилизационного развития человечества в рамках концепции «всеединства»: «При переходе от родового быта к государственному прежние самостоятельные общественные целые – роды – входят как подчиненные части в новое целое высшего порядка – в организованный союз политический. Подобным образом третья, высшая стадия человеческого развития – вселенская, или универсальная, – требовала бы от государств и народов войти в качестве составных частей в новую всеобъемлющую организацию»<sup>127</sup>. В этой теории можем наблюдать еще и политические черты учения В.С. Соловьева, так как сформулированный им механизм выводит на арену создание «всеобъемлющей организации». Важно отметить, что данное обстоятельство роднит построения этого мыслителя с концепциями К.Н. Леонтьева.

Таким образом, достаточно общие теории социального бытия В.С. Соловьева фактически предстают изящным вступлением для оглашения главной политической идеи «единства во множестве» этого философа. Он полагал, что именно русский народ является интеграционной силой человечества, способной объединить Восток и Запад, чтобы создать «всеединую» человеческую цивилизацию. Такая трактовка политической теории В.С. Соловьева превращает его концепцию «единства во множестве» в «Русскую идею», наделяющую русский народ особым предназначением распоряжаться судьбами мира.

Социальное и политическое бытие человечества приобретает в учении В.С. Соловьева ярко выраженный соборный дух, устремленный с самого момента божественного сотворения множества проявлений сущего к объединению в «совершенное целое», которое предстает в

---

<sup>127</sup> Там же, с. 361.

трудах этого мыслителя как социально-политический идеал «единства во множестве», осуществление которого является высшей миссией русского народа.

С.Н. Трубецкой вкладывал особый смысл в социально-политическую ипостась соборности и видел в ней форму идеального общества: «Мы приходим к парадоксальному результату: между тем как индивидуалистическая психология и субъективный идеализм одинаково ведут к отрицанию индивидуальной души, метафизический социализм, признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается в ничто; она сохраняется и осуществляется в обществе, и притом в совершенном обществе»<sup>128</sup>. Идеальный социум является истоком для совершенного государства, которое может впитать дух соборности образующих его членов и тем самым создать органичный общественно-государственный симбиоз.

Согласно взглядам С.Н. Трубецкого, построение идеального соборного общества возможно только на основе закона всеобщей любви, в котором любовь — это «единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех»<sup>129</sup>. Поэтому именно через категорию любви в учении этого философа сущность соборности получает свое наиболее полное выражение и глубокое определение.

«Закон любви» или соборность задают вектор развития социума на пути обретения гармонии и сохранения «индивидуальной души». Последнее является очень важной чертой, свойственной сочинениям многих соборных мыслителей. Дело в том, что соборный архетип сохраняет ряд основополагающих черт в трудах всех теоретиков «единства во множестве» и исключает непреодолимые противоречия.

---

<sup>128</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 578.

<sup>129</sup> Там же, с. 593.

Так происходит и в случае с «индивидуальной душой» в учении С.Н. Трубецкого. Мы видим, что социальная сущность соборности подразумевает не только обретение несокрушимого единства на основе закона любви, но и сохранение свойств самостоятельности личности у каждого члена «метафизического социализма».

Развитие идеи сохранения личности в соборном обществе получает новый импульс у В.И. Иванова, который пишет так об этом вопросе в своем труде «Легион и соборность»: «Соборность есть, напротив, такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголаным, новым и для всех нужным словом»<sup>130</sup>. Здесь мы можем наблюдать еще более полное раскрытие смысла соборного социального бытия, которое единственно может быть осуществлено через «совершенное раскрытие» личности. Иными словами, онтология социальной соборности в доктрине В.И. Иванова обретает завершенные черты и получает свой классический вид, который содержит в своей основе признание разумной и органичной свободы личности.

Исходя из этого, подведем предварительный итог: соборное бытие общества и государства не может ни при каких обстоятельствах означать подавления личности людей его образующих; социально-политическая соборность способна реализоваться исключительно благодаря соединению и раскрытию творческого потенциала каждой личности, составляющей ее и подчиняющей свою созидательную деятельность волевому акту объединения с другими родственными по духу людьми в единый собор.

---

<sup>130</sup> Иванов В.И. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 260.

В.И. Иванов утверждает, что соборность есть сугубо русское понятие и идея: «имя «соборность» почти не передаваемо на иноземных наречиях»<sup>131</sup>. Оно является славянским наименованием высшей формы развития человеческого общества: «Таково наше славянское означение верховной ступени человеческого общежития: не организация, а соборность»<sup>132</sup>. Сумма этих утверждений В.И. Иванова позволяет констатировать то, что этот русский мыслитель указывал на отсутствие у других народов достаточно полного термина для определения сущности идеального общества, к которому должно стремиться человечество. Также важно подчеркнуть, что В.И. Иванов противопоставлял вынужденное и зыбкое соединение «организации» «верховой ступени человеческого общежития», которым является соборность, основанная на принципе силы и постоянного творческого развития каждой личности собора. Другими словами, в учении этого автора соборность предстает в качестве идеала общественного устройства.

Политический замысел соборности в трудах В.И. Иванова тождественен идеям его предшественников: «И особенно на славянстве грядущем, свободном и благодатно воссоединенном, останавливается моя мысль, почерпая в самом слове залог надежды, что не «вековать» нам, славянам, «в разлуке», не вечно и дрожать за участь наших отдельных народных душ, что мы соберемся в истинной соборности и ею восставим в мире свое вселенское слово»<sup>133</sup>. Этот философ мыслит соборность основой воссоединения всех славянских народов в единое государство во главе с Россией, что позволит славянам обрести заслуженное могущество и повлиять на судьбы мира, сказав «свое

---

<sup>131</sup> Там же

<sup>132</sup> Там же, с. 261.

<sup>133</sup> Там же, с. 261.

вселенское слово». Таков замысел соборного политического бытия в учении В.И. Иванова.

Для С.Н. Булгакова человек предстает в роли «мирового хозяина или демиурга», который является неосознанным центром «природы как продукта». Причем, истинным субъектом «хозяйства» или творческой деятельности «является не человек, а человечество»<sup>134</sup>. Иначе говоря, социальное бытие как «единство во множестве» выступает в качестве главного условия осуществления хозяйственной деятельности человека, в которой постоянно усиливающаяся взаимная интеграция формирует единый субъект, объединяющий всех людей в единое человечество.

В монографии «Царство духа и царство кесаря» Н.А. Бердяев подробно анализирует взаимосвязи между понятиями коммюнитарность, коммунизм и соборность и приходит к следующему выводу: «Коллективизм не соборность, а сборность... Коммюнитарность и соборность всегда признают ценность личности и свободу»<sup>135</sup>. Таким образом, Н.А. Бердяев проводит четкую границу между коммунизмом и соборностью, отождествляя исследуемый нами феномен с высокодуховной коммюнитарностью.

Также этот автор видит одним из определяющих свойств социальной соборности свободу: «Соборность-коммюнитарность не может означать никакого авторитета, она всегда предлагает свободу»<sup>136</sup>. Это очень важный момент, подкрепляющий личностный аспект соборного бытия общества, благодаря которому слепое повиновение становится недопустимым, а добровольное и основанное на духовных убеждениях решение становится основой соборного общества и главным источником воли для его сотворения.

---

<sup>134</sup> Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 22.

<sup>135</sup> Бердяев Н.А. *Царство духа и царство кесаря*. М.: Республика, 1995. С. 109.

<sup>136</sup> Бердяев Н.А. *Царство духа и царство кесаря*. М.: Республика, 1995. С. 110.

Теория социального бытия Н.А. Бердяева созвучна с работами С.Н. Трубецкого, В.И. Иванова, С.Н. Булгакова и других соборных теоретиков, но также обладает и самобытными чертами. Прежде всего, теория социальной соборности у этого философа приобретает особую значимость для нашего исследования благодаря проведенному этим автором детальному анализу на первый взгляд тождественных «единству во множестве» понятий. Что в очередной раз подчеркивает органичность соборности, а значит ее немеханический, основанный на свободе и силе личности характер, отличающий ее от множества разновидностей «лжесоборности».

С.Л. Франк в труде «Духовные основы общества» дает очередную интерпретацию сути социальной соборности: «общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое "я", а – "мы"; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея "мы" в отдельных его членах»<sup>137</sup>. Но такая формулировка вызывает логичный вопрос: что же тогда представляет собой человек, являющийся элементом «соборного единства»? Для этого автора определение человека возможно лишь через соборное бытие: «Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»<sup>138</sup>. Из этого следует, что соборное бытие есть не что иное, как мост между человеком и обществом, определяющий онтологическую сущность обоих.

С.Л. Франк выделяет два слоя общественной жизни: соборность и «внешнюю общественность». К последней он относит все «явления власти и права...в общем смысле, в котором они присутствуют во всяком «коллективе», будь то государство, семья или любой союз. Целое здесь

---

<sup>137</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 47.

<sup>138</sup> Там же, с. 54.



образуется через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле...»<sup>139</sup>. В то время как «органическое единство общества», которое этот автор именует соборностью представляется ему внутренней, живой основой социального бытия, без которого само общество было бы немислимо, «Поэтому все механическое, извне налаженное и объединенное в человеческом обществе есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества, т.е. его соборности»<sup>140</sup>. Первичной и основной формой соборности в миропонимании этого философа является семейное единство, которое задает тон построенным на власти и праве общественным формациям. Также С.Л. Франк относит к формам соборности общее религиозное чувство и сознание общности судьбы, которые обретают истинную силу, действуя вместе с ощущением семейного единства.

В философии С.Л. Франка социальная соборность приобретает трактовку своего диалектического бытия в многообразии различных аспектов общественного устройства и развития, что расширяет онтологическое значение соборности в сфере социального бытия.

Важный вклад в анализ соотношения идей коммунизма, захвативших Россию после Октябрьской революции, и соборности делает богослов и историк Г.В. Флоровский. Он усматривает народную тягу к соборности в утопических формах социализма в России: «в увлечении идеалом фаланстера или коммуны нетрудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности»<sup>141</sup>. Иначе говоря, социализм и коммунизм имеют лишь внешнее сходство с соборностью. Философский анализ, проведенный Г.В. Флоровским, вскрывает важную проблему в изучении онтологии социально-политической

---

<sup>139</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 56.

<sup>140</sup> Там же, с. 57.

<sup>141</sup> URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/01.html>.

соборности, которая связана с фундаментальным противоречием с коммунизмом, который мы можем определить исключительно как «лжесоборность». На это есть целый ряд причин, основными из которых являются следующие свойства производной марксизма - коммунистической идеологии: монизм в форме отрицания идеального начала бытия и абсолютизации материализма; подавление свободы личности во имя довлеющих потребностей коллектива; лишение личности самобытных, свойственных исключительно ей психологических и иных черт; интернационализм; отрицание либо замалчивание роли русского народа и России в деле достижения высшей общественной формации человечеством, несмотря на беспощадную эксплуатацию человеческих и иных ресурсов русского народа, ставшего главным инструментом осуществления политических целей адептов коммунизма в России. Резюмируя, можно сказать, что нацеленный на эксплуатацию общинных инстинктов человеческой природы, коммунизм ни при каких обстоятельствах не может рассматриваться как концепция «единства во множестве». Однако стоит отметить, что попытка реализации коммунизма в России привела к активизации ряда соборных механизмов русского народа в лоне советского коллективизма. Это объясняет то, что вопреки всей «лжесоборности» коммунизма наши соотечественники смогли достичь в эпоху Советов значительных достижений и победить в величайшей из всех войн – Великой Отечественной войне.

Значимым для целостного понимания онтологии социально-политической соборности также является учение В.И. Вернадского о ноосфере. В этом учении он совершает попытку объяснить взаимодействие общества и природы, в пределах которой разумная деятельность человека становится ведущим фактором развития. Со

своей точки зрения, мы можем интерпретировать теорию о ноосфере как разновидность социальных концепций «единства во множестве», трактующих развитие человеческого общества, как процесс взаимной интеграции людей в рамках исторического процесса движения по пути к единой человеческой цивилизации, которая должна будет включить в себя всех людей. К основным предпосылкам возникновения ноосферы относится вовлечение в управление цивилизацией широких групп населения. Идеалы же самой цивилизации должны «идти в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы»<sup>142</sup>. Очевидно, что социальная концепция В.И. Вернадского вновь проявляет характерные онтологические черты «единства во множестве»: гармоничность и органичность, берущие свой исток в самой природе.

Необходимо отметить, что социальная теория «единства во множестве» К.Э. Циолковского созвучна идеям В.И. Вернадского и формирует блок изоморфных соборных концепций русского космизма. Она прогнозирует всеобщее объединение людей на Земле, воцарение счастливого общества, прекращение войн, расцвет науки и превращение, благодаря этому, человека в более совершенное существо.

Спустя значительный промежуток времени современный философ В.Н. Сагатовский в одной из своих статей резюмирует опыт соборных мыслителей прошлого в части поиска сути социального бытия «единства во множестве»: «Взаимное же признание индивидуального и целого в соборности естественным образом распределяет и права и обязанности на обоих полюсах, создавая не договорную более или менее взаимовыгодную ассоциацию (либеральное общество) и не псевдоцелостность, скрепленную внешним принуждением (тоталитарное общество), а единство в многообразии, целостность,

---

<sup>142</sup> Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. М. 1944. С. 18.

спаянную изнутри свободным сердечным стремлением индивидуальностей»<sup>143</sup>. Это трактовка вскрывает сущность соборности, но еще не определяет назначения этого социально-политического феномена в будущем России и всей человеческой цивилизации. Данный автор чувствует это и заканчивает свою статью именно этой важной мыслью: «Ноосферное общество – это соборное, социально и экологически ориентированное мировое сообщество, способное решать глобальные проблемы современности. Таким образом, «Русская идея» воистину приобретает всечеловеческое значение. Она указывает не только собственный стратегический путь России, адекватный её духовным корням, но и дает альтернативу ныне проводимой античеловеческой глобализации»<sup>144</sup>. В философии В.Н. Сагатовского социально-политическая соборность вновь обретает величие глобальной цивилизационной концепции, способной охватить все вопросы общественного и политического бытия. Но самое важное заключается в том, что соборность предстает в качестве универсальной «Русской идеи», которая может вернуть национальную гордость русскому народу и имперское могущество России.

Завершает череду соборных философов современности русский мыслитель С.Г. Кара-Мурза, который в монографии «Кто такие русские?» всецело раскрывает свое отношение к соборности и ее главному носителю – русскому народу: «Вот первая ипостась русской идеи: человек — личность. Поднявшись до соборности, осознав ответственность, ограничив свободу любовью, он создает народ. А значит, он не станет человеческой пылью и в то же время не слепится в фашистскую массу индивидов, одетых в одинаковые рубашки («одна

---

<sup>143</sup> Сагатовский В.Н. Русская идея: почему её не принимает наше общество? // Общественное призвание философии. М., 2006. Спец. вып.

<sup>144</sup> Там же.

рубашка — одно тело»<sup>145</sup>. Этот автор понимает, что очень важно не только в очередной раз попытаться раскрыть всю полноту смысла соборности своей трактовкой, но и дать определение «соборной личности» в современных российских условиях: «Даже соборная личность, при ее крайней всечеловечности, не может «слиться» с другими — или она перестанет быть личностью»<sup>146</sup>; «... человеку изначально присущи качества соборной личности, тяга к правде и справедливости, любовь к ближним и инстинкт взаимопомощи. В особенности, как считалось, это было присуще русскому народу — таков уж его «национальный характер»<sup>147</sup>.

Человеческая личность обретает статус высшей соборной ценности социально-политического бытия, без которой немислим сам по себе собор. Это в свою очередь является онтологическим фундаментом для построения целостного и гармоничного «всеединства» человечества, которое может быть выражено путем создания глобального общества и государства. Согласно канонам социально-политической соборности, именно они должны будут сохранить самобытность и дать импульс к качественно новому развитию каждой достойной личности и нации. При всем этом, соборность превращается в русскую политическую доктрину, именуемую «Русской идеей». Эта доктрина получила широчайшее развитие в трудах отечественных философов, которые пророчили и пророчат России решающую роль в деле воплощения идеалов и принципов соборности в масштабе всего человечества. А это может стать мощным фактором для русского национального возрождения, основой которого должна быть соборная социально-политическая онтология русской философской традиции, что само по себе крайне символично.

---

<sup>145</sup> Кара-Мурза С.Г. Кто такие русские М.: Алгоритм, 2012. С. 22.

<sup>146</sup> Там же, с. 102.

<sup>147</sup> Там же, с. 164.

## **Глава 2. Гносеологические аспекты соборности**

Феномен соборности многогранен и содержит в себе мощный гносеологический потенциал, раскрыть масштаб и сущность которого еще только предстоит. Для этого необходимо обобщить и проанализировать культурный опыт прошлого, а также сформулировать новые концепты. Во второй главе настоящей работы ставится задача совершить первый шаг в этом направлении. Чтобы осуществить это, мы всесторонне рассмотрим наиболее значимые аспекты «единства во множестве» в сфере теории познания, среди которых возможности соборного интеллекта, виды соборного познания и гносеологический аспект соборных ценностей.

### **2.1 Соборный интеллект, как инструмент познания бытия**

С точки зрения соборной философии, бытие выступает в качестве симбиоза духовного и материального начала космоса, каждое из которых имеет принципиальное значения для формирования целостного мировоззрения в русле традиции «единства во множестве». Исходя из этого, можно утверждать, что познание бытия в заданной предметом нашего исследования системе координат должно охватывать как духовный, так и материальный миры. Таким образом, мы можем констатировать, что соборное познание дуалистично по своей направленности.

Установив данный факт, нам необходимо определить важнейшее условие, от удовлетворения которого зависит все дальнейшее исследование этой темы. Таким условием является необходимость сформулировать гносеологическое определение соборного интеллекта,

сущностные характеристики и философское развитие которого мы будем исследовать.

Итак, вот наше определение: соборный интеллект – это система, состоящая из двух и более элементов, каждый из которых наделен интеллектом. Однако здесь возникает проблема понимания самой сущности интеллекта, поэтому нам необходимо дать базовую для данного исследования трактовку этой категории. Интеллект – это система, осуществляющая основные познавательные функции (ощущение, восприятие, представление, понятие, суждение, умозаключение и др.), сумма которых позволяет продуцировать принципиально новую информацию, то есть заниматься, в широком смысле этого слова, творчеством.

Наше базовое определение соборного интеллекта, как системы, состоящей из двух и более разумных элементов, позволяет также утверждать, что соборный интеллект обладает сетевой структурой. Необходимо остановиться подробнее на этом обстоятельстве. Дело в том, что соборный интеллект имеет лишь одно количественное ограничение: не менее двух разумных элементов. Это означает отсутствие ограничений по показателю максимального количества его элементов. Их может быть 2, 100, 1 000 000,  $10^{10}$  или более. Иными словами, соборный интеллект может включать в себя устремленное к математической бесконечности множество разумных элементов. При всем этом данное обстоятельство не является единственным сетевым свойством соборного интеллекта.

В рамках анализа онтологических аспектов «единства во множестве» мы уже выяснили, что соборность обладает такими чертами, как целостность, органичность, единая направленность и другими. Все эти свойства также справедливы и для соборного интеллекта,

являющегося гносеологическим проявлением феномена «единства во множестве». Исходя из этого, мы можем более полно охарактеризовать сущностные свойства соборного интеллекта.

Целостность соборного интеллекта означает, что все образующие его разумные элементы представляют собой единую систему с четко выраженными границами, внутри которых и существует соборный интеллект. Также следствием целостности является устойчивость к внутренним и внешним агрессивным воздействиям, а также единство идей и ценностей элементов соборного интеллекта.

Органичность выражается в активном и полноценном взаимодействии элементов системы. Причем, степень развития соборного интеллекта, прежде всего, характеризуется не количеством образующих его разумных элементов, а качеством связей между ними. С момента зарождения соборный интеллект начинает формировать информационные связи между образующими его элементами. Это происходит вплоть до достижения такого состояния, при котором каждый элемент системы устойчиво связан со всеми остальными элементами. Параллельно развитие соборного интеллекта проистекает в плоскости расширения информационных потоков связей, образованных между элементами. Данный процесс не имеет объективных ограничений для своего развития, но обладает условной высшей степенью, достигнув которой система приближается к максимуму своих познавательных и творческих способностей. Эта стадия характеризуется органическим слиянием элементов соборного интеллекта в единый разум при полном сохранении каждым элементом системы собственной индивидуальности. Для наблюдателя данный процесс будет выглядеть, как целенаправленная внутренняя интеграция элементов соборного интеллекта, сопровождающаяся продуцированием новых внутренних



связей и ростом объема протекающей по ним информации. Такой процесс может продолжаться вплоть до момента, когда порог чувствительности наблюдателя будет превышен и не позволит воспринимать дальнейшее усложнение структуры системы, после чего соборный интеллект станет восприниматься как единый разумный организм. Органичность системы описывает не только динамику количественных и качественных показателей информационных связей, но также определяет характер прогрессивного развития гносеологических свойств и возможностей отдельных элементов соборного интеллекта.

Важным свойством соборного интеллекта является единая направленность его элементов, основанная на общем для всей структуры наборе идей и ценностей. Это свойство делает соборный интеллект системой, которая исходя из общей для всех элементов идеологии и аксиологии, самостоятельно формулирует для себя теоретические и практические цели.

Отсутствие или неполнота тех или иных фундаментальных свойств соборного интеллекта всегда приводит к нарушению и ограниченности его развития, ущербности возможностей и, в конечном счете, может привести к системному коллапсу и распаду. Поэтому основной задачей соборного интеллекта и всех образующих его разумных элементов является работа по поддержанию целостности, органичности и единства направленности всей системы.

Совокупность этих онто-гносеологических свойств соборного интеллекта во многом совпадает с философией холизма Я.Х. Смэтса, в которой автор утверждает принцип приоритета целого над его частями. Исходя из этого, важно подчеркнуть, что соборный интеллект обладает более значительными гносеологическими возможностями, чем простая

сумма образующих его разумных элементов. Причем, после достижения определенного уровня развития соборный интеллект не просто обретает больший потенциал, чем отдельно взятые его элементы, а получает интеллектуальную силу, которая многократно превосходит сумму познавательных возможностей его элементов. Это объясняется описанными выше процессами внутренней интеграции элементов соборного интеллекта. Такой эффект в современной науке принято называть эффектом синергии, что означает взаимное усиление одновременно действующих факторов.

Синергетический потенциал соборного интеллекта прямо пропорционален уровню развития количественных и качественных показателей его внутренних связей, приближение которых к бесконечности означает приближение к бесконечности и синергии всей системы.

Определив основные сущностные свойства соборного интеллекта, мы можем приступить к анализу его философской значимости, без которого будет невозможно оценить подлинный гносеологический потенциал предмета нашего исследования. Важно отметить, что значимость соборного интеллекта для человечества опирается на колоссальный научный багаж знаний, содержащий множество антропологических, исторических и иных доказательств его важности для развития цивилизации.

Социальная природа человеческого бытия предопределила возникновение различных форм соборного интеллекта на пути развития цивилизации. Можно даже предположить, что именно возникновение первобытного соборного интеллекта, как формы информационной когерентности между биологическими предками человека, стало первопричиной появления и разветвления сложной совместной

деятельности, породившей социальные отношения, развитие которых катализировало рост головного мозга наших биологических предков и фактически стало причиной возникновения *Homo sapiens*.

Дофилософский период развития соборного интеллекта человечества наиболее полно отражен в древней мифологии и фольклоре. Взаимная интеграция племен привела к формированию первых племенных союзов, которые с ходом времени трансформировались в обладающие уникальными антропологическими чертами народы. Эта, прежде всего, интеллектуальная интеграция человека приводит к образованию языков, мифов и первых древних государств. Для объективной оценки плодов совместной интеллектуальной деятельности древнего человечества особый интерес для нас представляет мифология, так как именно в ней наиболее полно отразились попытки древних форм соборного интеллекта познать окружающее нас бытие. Разумеется, детального анализа заслуживает фольклор всех древних культур, но это не входит в задачи настоящего исследования. Поэтому мы прибегнем к максимально возможному обобщению древней мифологии с целью получения наиболее важных представлений о результатах работы соборного интеллекта в эпоху ранних цивилизаций.

Для решения этой задачи весьма полезен труд американского исследователя мифологии Д.Д. Кемпбелла «Тысячеликий герой», в котором формулируется теория мономифа, связывающая сказания о героях всех культур воедино: «Герой отваживается отправиться из мира повседневности в область удивительного и сверхъестественного: там он встречается с фантастическими силами и одерживает решающую победу: из этого исполненного таинств приключения герой возвращается наделенным способностью нести благо своим

соплеменникам»<sup>148</sup>. Согласно этому автору, мономиф – это уникальный в своем роде человеческий архетип, который свойствен всем народам. Важно подчеркнуть, что подобный подход к изучению культурных феноменов использовался и продолжает находить применение в антропологии, этнологии, культурологии и религиоведении. Поэтому придерживаясь данного метода, мы выберем один из примеров древней мифологии и более подробно на нем остановимся для изучения гносеологических проявлений «единства во множестве».

С нашей точки зрения, будет правильно избрать для этой цели древнегреческую мифологию, так как именно она оказала наиболее сильное влияние на развитие современной цивилизации.

В Олимпийской мифологии один и тот же сюжет повторяется многократно, лишь меняя имена героев и наименования географических объектов, затронутых мифом. Это обстоятельство видится нам исключительно важным, потому что отражает один и тот же метод познания, который однажды уже был опробован и стал применяться регулярно. Поэтому коллективный автор – народ Древней Греции, образующий в процессе мифотворчества устойчивый соборный интеллект, раз за разом прибегает к одному и тому же методу, чтобы вплести в ткань эллинского фольклора новую нить повествования, частично отражающую некие реально произошедшие события или же смелые надежды на будущее. Такими реальными событиями древнего мира могли быть войны, попытки наладить новые торговые пути или нечто такое, что выражало тягу эллинов к познанию новых возможностей окружающей их действительности. Изложенную нами теорию подтверждает целый ряд мифов, имеющих в своей основе единую сюжетную линию: «Прометей взошел на небеса, похитил у богов

---

<sup>148</sup> Кемпбелл Д.Д. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, 1997. С. 37.

огонь и спустился вниз. Ясон, проплыв через Симплегады, попал в море чудес, перехитрил дракона, охраняющего Золотое Руно, и вернулся с руном и наделенный силой вырвать свой законный трон у узурпатора. Эней спустился в преисподнюю, переплыл Ахерон, и, наконец, говорил с тенью своего умершего отца... Через ворота слоновой кости он вернулся к своим повседневным делам»<sup>149</sup>.

Олимпийская мифология является результатом деятельности эллинского соборного интеллекта, создающего универсальный сюжет, в который можно вложить историю о любом великом открытии или путешествии. Благодаря чему миф оформляет окружающее бытие в умопостигаемые сказания, которые позволяли древнему человеку уложить представления об окружающем мире в свое сознание. Отсюда берет свое начало натурфилософская составляющая мифа, объединившего самые разнообразные проявления природы в систему, в которой каждая стихия персонифицировалась и обретала собственную историю. Это представляется чрезвычайно интересным, с точки зрения нашего исследования, так как само по себе мифотворчество создавало особый духовный мир, состоящий из множества связанных воедино разумных элементов – богов. Этот мир олимпийских богов с развитием мифологии как таковой становится относительно независимой, но в тоже время неотъемлемой формой бытия соборного интеллекта древних греков. Причем, помыслить падение мифического мира представляется возможным только при условии абсолютной гибели античной цивилизации и всех свидетелей ее бытия, а в настоящее время это означало бы прекращение существования всего современного человечества, обладающего знаниями о древнегреческом эпосе. Это объясняется тем, что древнегреческая мифология не абсолютно

---

<sup>149</sup> Там же, с. 38.

абстрактна, а крепко связана с реальным бытием природы. Такое отождествление мифических богов с природными стихиями также является характерной чертой мономифа по Д.Д. Кемпбеллу.

Античная мифология благодаря соборным усилиям своих создателей смогла превратиться в бесценную и достаточно самостоятельную для мировой культуры вымышленную реальность. Иными словами, древнегреческая мифология является не только одним из первых примеров объединения коллективных усилий людей в процессе постижения бытия, но и самостоятельной теорией о разумности материального и духовного мира. Сделав такой вывод, нам необходимо проиллюстрировать его конкретными примерами. Но прежде, важно заострить внимание на том, что представители всех поколений богов и титанов древнегреческой мифологии, так или иначе, отражают разумную, обладающую личностными чертами сущность различных сил и проявлений природы.

Теперь обратимся к самому мифу за подтверждением нашей гипотезы. Для этого рассмотрим несколько центральных фигур древнегреческих божеств.

Изначальный Хаос порождает «широкохому» Гею, являющуюся мифологическим воплощением планеты Земля. Гея в свою очередь дает начало Урану – небу для того, «чтобы было прочное и вечное жилище у богов»<sup>150</sup>. Здесь важно отметить, что Гея породила Уран равным себе по величии. Это дает представление о двух высших началах мужском (Уран) и женском (Гея), которые положили начало следующим поколениям божеств: «Покрытие Небом Земли, понимавшееся как

---

<sup>150</sup> Немировский А.И. Мифы Древней Эллады. М.: Просвещение, 1992. С. 6.

соединение Мужчины и Женщины, привело к появлению богов первого поколения – их было двенадцать»<sup>151</sup>.

Согласно античному мифу, Гелиос считался сыном титана Гипериона и титаниды Тейи, был братом Эос (Зари) и Селены (Луны). Этот бог отождествлялся с Солнцем: «Каждое утро он появлялся на солнечной колеснице, запряженной четверкой белых, как снег, крылатых и извергающих огонь коней (их имена – Свет, Блеск, Гром и Молния), опускался в Океан, на Западе, чтобы пересечь в огромную круглую, по форме его тела, барку»<sup>152</sup>.

На примере одних из самых важных фигур древнегреческой мифологии мы видим, что каждое божество есть персонифицированный объект бытия природы: Гея – планета Земля, Уран – атмосфера нашей планеты, а Гелиос – Солнце. Это доказывает то, что через порождаемый своим соборным интеллектом миф древние эллины стремились постичь космос.

Философский период развития соборного интеллекта, как инструмента познания бытия, является основным для нашего исследования. Но прежде чем перейти к его изучению, необходимо подчеркнуть, что в рамках настоящей монографии мы рассмотрим исключительно те философские доказательства развития соборного интеллекта, которые содержатся в философии «единства во множестве» и представляются нам наиболее значимыми. Анализируя историю философии соборного интеллекта, мы будем отбирать материал согласно двум основным критериям: либо присутствие соборного интеллекта у коллективного автора концепции «единства во множестве», либо наличие у философа эпистемологического учения, основанного на теории соборного разума.

---

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Там же, с. 9.

Как инструмент познания бытия соборный интеллект начинает проявляться с момента зарождения философии в Древней Греции. В первую очередь это выражалось через образование сплоченных интеллектуальных союзов вокруг первых античных мыслителей. Далее рассмотрим несколько примеров философских школ «единства во множестве», чтобы изучить закономерности и свойства соборного интеллекта в этот знаковый для мировой культуры период.

В пифагореизме все центральные концепты школы принадлежат ее создателю – Пифагору, однако основной вклад в популяризацию идей и в дальнейшее их обоснование внесли уже другие участники философского союза. Это обстоятельство во многом объясняет тот факт, что даже Аристотель в своей «Метафизике» в большинстве случаев говорит обо всех пифагорейцах, и лишь в отдельных местах ссылается непосредственно на Пифагора. Для изучения соборного интеллекта это имеет большое значение, так как позволяет выявить ряд важных закономерностей. Остановимся на них несколько подробнее.

Наличие собственной философии и обрядов определило интеллектуальную обособленность и целостность пифагорейского союза. Отсутствие же серьезных внутренних конфликтов и распределение интеллектуальных ролей в этом соборном интеллекте, а также сохранение личностных начал пифагорейцев является следствием органичности их философской школы. Совокупность этих факторов придавала пифагорейской школе почти мистическую славу философского, религиозного и политического союза, в полной мере воплощавшего идею «единства во множестве» на основе целостности и органичности.

Общность ценностей и идей в пифагорейском союзе обрела столь высокую степень волевого накала, что стала причиной выхода



пифагорейцев из лона философии в сферу государственной политики. В свою очередь это свидетельствует о присутствии у данного соборного интеллекта еще одного важного гносеологического свойства – единой праксиологической направленности.

Совокупность выявленных нами свойств соборного интеллекта пифагорейской школы делает этот пример классическим, а тот факт, что философская школа Пифагора является одной из древнейших, еще больше укрепляет авторитет этого античного примера.

Определив свойства соборного интеллекта пифагорейского союза, рассмотрим основные направления познания бытия, которыми занимались пифагорейцы. Современный научный взгляд на пифагореизм приписывает этой философской школе следующие сферы познания: арифметику, геометрию, космологию и астрономию<sup>153</sup>. Аристотель обобщил основные начала философии пифагорейского союза следующим образом: «...пифагорейцы утверждают, что существует десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое»<sup>154</sup>. Сам же Пифагор не оставил после себя письменных трудов, что делает такие источники, как «Метафизика» Аристотеля, бесценными для понимания сущности пифагорейской школы. Поэтому, опираясь на суждения Аристотеля и современные научные данные, мы можем утверждать, что соборный интеллект пифагорейского союза был передовым для своего времени и благодаря коллективным усилиям своих участников расширил границы представлений человечества о бытии в крайне важных направлениях.

---

<sup>153</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 237.

<sup>154</sup> Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 76.

Атомизм также отвечает всем необходимым условиям для того, чтобы считать эту школу примером соборного интеллекта. С момента своего возникновения атомизм уже удовлетворял главному правилу определения соборного интеллекта: наличие не менее двух разумных элементов (Левкипп и Демокрит Абдерский), образующих информационную систему. Со временем атомизм приобрел и другие характерные черты соборного интеллекта: целостность, органичность и единую направленность.

В первой главе мы уже останавливались на философских устремлениях атомистов, поэтому сейчас лишь укажем на один важный момент. Учение атомистов было дуалистично по своей природе и в своих теориях стремилось познать начала как материального, так и духовного мира. Такой вывод можно сделать исходя из того, что представление об атомах, как о неделимых и не содержащих в себе пустоты единицах бытия в учениях этой философской школы имели, равно как и материальную, так и идеальную трактовку. Эта черта их учения полностью соответствует дуалистической традиции философии «единства во множестве».

С точки зрения соборного интеллекта, весьма интересны школы киников и стоиков, которые не только обладали всеми чертами соборного интеллекта, но и дали начало мощной традиции космизма. Это обстоятельство свидетельствует не только о том, что киники и стоики образовали философские союзы, представляющие собой соборные интеллекты, но и сгенерировали ряд идей, которые инициировали дальнейшую взаимную интеграцию философов и ученых. Заложившие основы космизма идеи стоиков и киников являются, возможно, одной из первопричин возникновения соборного интеллекта у их последователей в более поздние эпохи.

Таким образом, мы приходим к выводу, что некоторые идеи обладают потенциалом к инициированию объединения людей в соборный интеллект на основе общей системы ценностей, представлений о бытии и целей, требующих напряжения коллективных сил. Такие идеи могут быть сгенерированы как одним человеком (Пифагор), так и группой (Левикипп и Демокрит Абдерский). Констатация этого факта свидетельствует о существовании интеграционной силы концептов способной создавать соборный интеллект, как основополагающую форму человеческого «единства во множестве».

Для полноценного понимания феномена идей, способных породить соборный интеллект, также необходимо рассмотреть, возможно, самый масштабный пример праксиологической реализации концепции «единства во множестве» на Древнем Востоке. Разумеется, таковым примером является широко известная «школа ученых»<sup>155</sup>.

Конфуцианство стало для своих последователей живым, развивающимся и связывающим воедино разные исторические периоды соборным разумом, интеллектуальная деятельность которого во многом предопределила развитие китайской цивилизации и повлияла на формирование многогранного культурного багажа современного Китая.

Стоит отметить, что конфуцианство также отвечает трем основным условиям, которые мы сформулировали для определения соборного интеллекта. Целостность, органичность и единство направленности отчетливо прослеживаются в учении Конфуция. Причем, последнее свойство обладает феноменальным для концепций «единства во множестве» праксиологическим масштабом, поскольку конфуцианство

---

<sup>155</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 252.

всегда имело и до сих пор сохраняет серьезное влияние на развитие политической жизни Китая и ряда других государств Дальнего Востока.

Сетевая структура соборного интеллекта конфуцианства оказалась настолько универсальной, что стало возможным рассматривать «единство во множестве» адептов этого учения, как религиозное общество, а само учение «школы ученых мужей», как религию. Такое явление свидетельствует о высокой степени взаимной интеграции элементов структуры этого соборного интеллекта. А поскольку конфуцианство подразумевает для своих адептов самостоятельную систему обрядов, набор религиозно-философской литературы и характерную только для этого течения символику, то можно констатировать то, что в рамках этого соборного интеллекта полнофункционально реализуется концепция перманентного развития. Поэтому вовлеченный в теоретические и практические вопросы развития и управления цивилизации Дальнего Востока конфуцианский соборный интеллект постоянно стремится к умножению информационных связей между своими элементами – адептами - и расширяет поток информации, которая передается через эти связи. Сумма этих обстоятельств делает конфуцианство одновременно уникальным примером философии «единства во множестве» и соборным интеллектом, направленным на познание и преобразование сущего.

Если рассуждать таким образом, то становится ясно, что не только конфуцианство, но и остальные мировые религии являются примерами мощных соборных интеллектов, имеющих самостоятельные системы ценностей и праксиологические векторы. Однако столь широкое исследование соборного интеллекта в разрезе мировых религий не входит в цели настоящего исследования, поэтому мы ограничимся лишь кратким упоминанием данного факта.

Одной из фундаментальных проблем, над разрешением которой трудились европейские философы средневековья - схоласты, было соотношение христианской веры и научно-философского знания, что, несомненно, вскрывает гносеологический проблематику их изысканий. Схоластика полностью удовлетворяет условиям целостности, органичности и единства направленности, что позволяет уверенно идентифицировать данную философскую школу, как разновидность соборного интеллекта. Стоит подчеркнуть, что схоласты занимались не только чистой теорией и преподаванием в университетах, но и практическим управлением католической церковью, а также имели серьезное влияние на государственную политику европейских государств своего времени<sup>156</sup>. Исходя из этого, можно утверждать, что образованный схоластами соборный интеллект имел не только гносеологическое, но и праксиологическое значение.

Возникающие после периода средневековья концепции «единства во множестве» знаменуют расцвет в западной философии соборных начал, но с точки зрения исследования гносеологического потенциала соборного интеллекта среди них не обнаруживается достаточно яркого примера.

Однако стоит выделить учение К.Г. Юнга об архетипах коллективного бессознательного. В соответствии с этой теорией коллективное бессознательное косвенно можно считать основой общечеловеческой информационной системы, объединяющей всех людей в глобальный соборный разум.

Дело в том, что если сделать ряд необходимых допущений, то все человечество в исторической преемственности поколений предстает в виде глобального соборного интеллекта, наделенного необходимыми

---

<sup>156</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 683.

свойствами целостности, органичности и единства направленности. Целостность и органичность вытекают из биологической и интеллектуальной обособленности человечества как вида, развивающего свои представления о бытии в едином информационном поле, образованном исключительно представителями вида *Homo sapiens*. А единая направленность, несмотря на множество противоречий, прослеживается в глобальном историческом процессе, научно-техническом прогрессе и экономико-политической глобализации. Поэтому развитие теории глобального соборного интеллекта представляется нам не только важным направлением гносеологических исследований будущего, но и принципиально значимым фактором для разрешения конфликтов планетарного значения и гармонизации земной цивилизации.

Причем, существование на основе архетипов коллективного бессознательного общечеловеческого соборного интеллекта происходит для большей части вовлеченных в его деятельность разумных элементов неосознанно. Это означает, что абсолютное большинство людей не осознают и не могут объяснить свою принадлежность к коллективному бессознательному и глобальному соборному интеллекту, а некоторые личности даже могут опровергать сам факт существования какой-либо связи с незнакомыми им людьми. Тем не менее, с точки зрения нашей теории соборного интеллекта, как инструмента познания бытия человеком, учение К.Г. Юнга о коллективном бессознательном успешно объясняет данный феномен.

Отечественная философия с момента зарождения классической соборной традиции в трудах А.С. Хомякова содержит в себе много полезной для исследования гносеологического потенциала соборного

интеллекта информации, на которой мы должны сосредоточить наше внимание.

Первым русским философом, который вплотную занялся вопросами познания бытия с точки зрения философии соборности, стал С.Н. Трубецкой. Подчеркнем, что его взгляды на глобальное интеллектуальное единство человечества по-своему предвосхитили работы К.Г. Юнга.

С.Н. Трубецкой сконцентрировался на гносеологическом выражении соборности и рассматривал познание как живой, универсальный процесс, осуществляемый всеми людьми совместно: «Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, то есть всеобщим образом, то я признаю истинным – от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что должно быть таковым для всех»<sup>157</sup>. Согласно этому русскому мыслителю, глобальное человеческое сознание выражается лексической формулой: каждый «держит внутри себя собор со всеми», и это происходит объективно, вне нашей воли и сознания. Этот «внутренний собор» человечества и есть соборный интеллект, объединяющий всех людей в информационное и социальное «единство во множестве». Как мы писали выше, существование глобального интеллекта представляется вполне обоснованным и может оказать большое влияние на развитие человеческой цивилизации в будущем. Примечательно то, что первым эту теорию предложил и обосновал знаковый русский философ С.Н. Трубецкой.

Доказательство теории общечеловеческого соборного интеллекта этого философа не подвержено избыточной субъективности и допускает

---

<sup>157</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 495.

возможные возражения: «Я могу ошибаться внутри себя относительно всеобщего органического согласия – в сложных запутанных вопросах, в том, что не для всех очевидно, о чем еще не состоялось окончательного внешнего согласия. Но самая моя ошибка предполагает уверенность в возможности общего согласия»<sup>158</sup>. Такой подход к доказательству возможности всеобщего человеческого согласия и окончательного оформления гармоничного соборного интеллекта строится на абсолютной убежденности С.Н. Трубецкого в реализации такого исхода: «И поэтому один побеждает и убеждает столь многих в том, чему сначала не хотел верить никто»<sup>159</sup>.

В основе теории соборного интеллекта этого мыслителя лежит представление о «соборном сознании», о котором автор пишет: «Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознания осуществляется мыслью и словом, становится реальной, мы познаем вещи истинно, всеобщим и необходимым образом, и познание наше становится внешним образом авторитетным»<sup>160</sup>. Так, «соборное сознание», являющееся основой существования соборного интеллекта, выступает в роли фундаментального инструмента познания бытия человеком.

Философия русского космизма стала новым витком развития гносеологических идей «единства во множестве» и возвела еще в большую степень значимость соборного интеллекта для познания бытия человека и космоса. С точки зрения нашего исследования, в этом философском течении наиболее примечательны труды К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского.

---

<sup>158</sup> Там же, с. 495-496.

<sup>159</sup> Там же, с. 496.

<sup>160</sup> Там же.



Для К.Э. Циолковского проблема истинного и полного познания бытия была основным мотивом «космической философии». Постигание загадок далеких солнц и кружащих вокруг них неведомых планет, возможно, населенных достигшими совершенства цивилизациями, являлось для этого ученого и философа красной нитью, проходящей через все его труды. Согласно учению К.Э. Циолковского, космос «кишит» разумной жизнью. И это представлялось ему совершенно естественным миропорядком жизни во Вселенной. Этому он находил множество логических подтверждений, ставших впоследствии фундаментом современной космонавтики и космологии.

К.Э. Циолковский считал Вселенную космическим разумом, обладающим волей к реализации своего эволюционного замысла. Высшим проявлением космического разума он считал власть Вселенной, которая «проявляется ярче всего организацией живых разумных существ. Но и она органична, как бы ни высока и могущественна»<sup>161</sup>. Масштаб объединенных в единый космический интеллект разумных существ К.Э. Циолковский оценивал так: «Миллионы миллиардов ( $10^{15}$ ) достигли полного развития и пользуются свободой. Их воля почти полностью согласуется с абсолютной волей вселенной»<sup>162</sup>.

Стоит подчеркнуть, что теория К.Э. Циолковского о космическом разуме Вселенной отвечает сформулированным нами требованиям к соборному интеллекту. Целостность выражается через единство происхождения и существования космоса, а органичность вытекает из природы естественных взаимодействий объектов Вселенной. Единство направленности космического разума воплощено в существовании «воли Вселенной», которая порождает абсолютную власть космоса.

---

<sup>161</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Сфера, 2004. С. 119.

<sup>162</sup> Там же.

Таким образом, в учении К.Э. Циолковского мы наблюдаем абсолютный расцвет теории соборного интеллекта, как инструмента познания бытия. Можно даже утверждать, что согласно теории этого философа соборный интеллект уже достиг вселенского масштаба и практически познал бесконечность бытия.

В.И. Вернадский в рамках философской традиции «единства во множестве» развил по-своему уникальное учение о ноосфере, которое всецело посвящено «царству разума человеческого». Этот мыслитель и ученый считал, что в наши дни осуществляется переход от биосферы к ноосфере, которая представляет собой «последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории – состояние наших дней»<sup>163</sup>. Важнейшим фактором трансформации биосферы в ноосферу этот автор видит во всестороннем развитии науки и основанной на ней созидательной деятельности человечества. Иными словами, ноосфера - это продукт взаимной интеграции отдельных личностей и целых народов в динамике развития научно-технического прогресса и единого информационного поля земной цивилизации. Достижение человечеством стадии ноосферы, с точки зрения теории соборного интеллекта, как инструмента познания бытия, означает объединение всех людей в глобальный соборный разум.

В.И. Вернадский утверждал, что после достижения на Земле состояния ноосферы, следующим этапом ее развития будет выход коллективного человеческого разума – соборного интеллекта сначала за пределы породившей нашу цивилизацию планеты Земля, а затем и за пределы Солнечной системы.

Учение о ноосфере во многом созвучно рассмотренным нами выше философским теориям о человечестве, как соборном интеллекте,

---

<sup>163</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 383-384.

основной функцией которого является познание бесконечности бытия для преодоления проблем поддержания гармоничного развития цивилизации. Возникновение таких теорий в философии и науке является вполне закономерным на фоне научно-технического прогресса, экономической и информационной глобализации. Это объясняется тем, что информационно-интеллектуальное или духовное единство человечества приобретает все более очевидную форму.

На основе рассмотренных нами примеров можно утверждать, что соборный интеллект с древнейших времен теоретически и практически исполнял функцию познания бытия человечеством. Столь широкое распространение этого инструмента познания позволяет утверждать, что соборный интеллект является присущей человеческой природе формой интеллектуально-информационной самоорганизации индивидов для решения сложных теоретических и практических задач познания и преобразования бытия.

Согласно ряду философских теорий и на основе наших собственных изысканий, мы имеем достаточно оснований утверждать, что все человечество, как «единство во множестве» образующих его разумных элементов – людей, представляет собой глобальный соборный интеллект, решающий важнейшую для выживания и развития земной цивилизации задачу познания бытия.

Все человечество объединено в единую информационную систему, не только осуществляющую функции познания и творчества, но и обеспечивающую преемственность знаний и опыта между поколениями. Если предположить, что индивид не вступит в информационные связи с другими людьми, то это значило бы, что он не сможет получить жизненно важные для человека знания (язык, социальные нормы поведения, законы природы и т.п.). Если бы это происходило со всеми

людьми, то каждый индивид после своего рождения вынужден был бы с чистого листа формировать представления о сущем. Это означало бы, что из-за невозможности передать знания и опыт между поколениями человечество перманентно находилось бы на ничтожно низком уровне познания бытия и никогда не смогло бы создать развитую цивилизацию во всем многообразии ее интеллектуальных проявлений (философия, наука, культура и т.п.). К счастью, человек вступает в информационный контакт с окружающими его людьми сразу после рождения, а согласно некоторым медико-биологическим теориям с момента зачатия.

Таким образом, сама природа человека толкает каждого индивида к установлению информационно-интеллектуального контакта с другими людьми, что позволяет осуществлять передачу знаний между поколениями и наладить совместную интеллектуальную деятельность в рамках целостной, органичной и целенаправленной системы глобального характера, которая есть не что иное, как соборный интеллект. Исходя из этого, становится возможным выдвинуть гипотезу о том, что познание бытия человеком в большей степени осуществляется в русле соборного интеллекта.

## **2.2 Сущность и виды соборного познания**

В рамках нашего исследования мы рассмотрели соборный интеллект, как инструмент познания бытия, но перед нами остается еще один чрезвычайно важный для понимания гносеологического значения соборности вопрос, который заключается в сущности соборного познания, его возможностях, видах и философском развитии. Изучению этих аспектов соборного познания и будет посвящен данный параграф.

Соборное познание осуществляется посредством соборного интеллекта. Таким образом, соборное познание представляет собой

главную функцию соборного интеллекта. К основным свойствам соборного познания по принципу транзитивности с соборным интеллектом относятся целостность, органичность и целенаправленность.

Значимость соборного познания для развития цивилизации тождественна значимости соборного интеллекта, так как вся совокупность наших представлений о бытии есть не что иное, как плод коллективных интеллектуальных усилий людей в разрезе всех поколений, принимавших участие в накоплении и передаче потомкам знаний об окружающем мире и самом человеке.

Соборное познание берет свое начало в социальной природе человека, которая формирует современный облик цивилизации. В то же время стоит отметить, что человечество еще не достигло значительного развития своего глобального соборного интеллекта. Это означает, что соборное познание обладает колоссальным потенциалом для развития.

Возможности соборного познания ограничены лишь уровнем развития соборного интеллекта. А в сумме с синергетическими свойствами соборного интеллекта соборное познание приобретает характер гносеологического оптимизма. Иными словами, соборное познание обладает в перспективе способностью получить всю полноту знаний о бытии и постичь абсолютную истину о материальном и духовном мире.

Таким образом, мы можем утверждать, что если человечество разрешит внутренние конфликты и устранит проблемы развития, а также сможет в полной мере обрести такие свойства как целостность, органичность и единство направленности, то достигнет достаточной степени гармонии, благодаря которой глобальный соборный интеллект начнет активно развиваться и устремит свои возможности к

бесконечности. В итоге это будет означать слияние людей в масштабный соборный интеллект, который одновременно сможет познать абсолютную истину и в тоже время сохранит уникальность и свободу каждой человеческой личности и нации его образующей. С нашей точки зрения, такой сценарий развития земной цивилизации является прогрессивным и приведет к полномасштабной реализации концепции соборности, а значит достижению человечеством высшей формы социальной самоорганизации.

Необходимо особо отметить, что в философии соборности бытие, как синергетический союз равных по значению субстанций, духа и материи, определяет дуализм концепций «единства во множестве» и обуславливает характер объекта соборного познания. Исходя из этого, можно утверждать, что гносеологический потенциал соборного познания будет раскрыт в полной мере только при соблюдении принципа дуализма. В ином случае произойдет нарушение внутренней диалектики, и соборное познание будет ограничено в возможностях.

Объектом соборного познания является бытие во всем многообразии своих материальных и идеальных проявлений, в качестве же субъекта этой разновидности познания выступает соборный интеллект.

Соборное познание весьма многогранно и обладает множеством различных гносеологических особенностей, вытекающих из его трех основных видов. К ним мы относим чувственное, внерациональное и рациональное познание. Каждый из перечисленных видов соборного познания самобытен и не может быть замещен другим, так как обладает уникальными свойствами и возможностями, от которых зависит рост возможностей самого соборного разума.

Чувственное соборное познание или живое созерцание – это процесс познания бытия, который осуществляется через органы чувств участников соборного интеллекта. К формам этого вида соборного познания относятся коллективное ощущение, восприятие и представление.

Внерациональное соборное познание – это процесс получения знаний об объективной реальности, который основан на эмоционально-волевых способностях и субъективных переживаниях собора, представляющего собой группу людей объединенных в соборный интеллект. К основным формам внерационального соборного познания относятся: коллективное переживание, вера, убеждение, мнение, интуиция.

Рациональное соборное познание – это процесс абстрактно-логического, рассудочного и разумного познания мира соборным интеллектом. К формам рационального соборного познания относятся коллективное понятие, суждение и умозаключение.

Мы не будем подробно останавливаться на формах различных видов соборного познания по причине того, что они тождественны общепринятым в гносеологии категориям с единственной поправкой на их соборный характер, а потому не представляют для нас принципиальной научной новизны. Поэтому мы сразу перейдем от терминологии к вопросу философского развития видов соборного познания.

Соборное познание разносторонне раскрывается в мифе и в основном выражается формами чувственного и внерационального познания. Дело в том что с одной стороны, миф представляет собой попытку описания объективного бытия, но в то же время он пронизан сугубо субъективными переживаниями своих объединенных в «единство

во множестве» авторов. Такой синтез в итоге превращает миф в сплав образного описания мира и обожествления природных стихий. Рассмотрим это на конкретном примере. В легендах и мифах Древней Греции четко прослеживается связь между олимпийскими богами и всевозможными природными стихиями. Так, верховный бог Олимпа – Зевс предстает в виде небесной силы, извергающей на землю гром и молнию. Это одновременно подчеркивает вездесущий и всемогущий характер Зевса, который будучи «небожителем» может поразить любого, кто ходит под «вечным небом»<sup>164</sup>. На этом примере мы видим, как объективно существующая сила природы персонифицируется и становится предметом культа поклонения богам.

Кроме признаков чувственного и внерационального соборного познания в мифологии можно выявить и зачатки рационального познания бытия, что и было сделано доктором философских наук А.С. Майдановым. Этот современный ученый так пишет о еще незрелых проявлениях рациональных форм познания в дофилософский период: «Мифологическое мышление обладает способностью к конструированию нового содержания. Конструирование свойственно и научному мышлению. Но первое еще не выработало соответствующих правил и методов этой мыслительной деятельности»<sup>165</sup>. Также этот автор отмечает важную роль мифических образов, которые во многом определили вектор эволюции познания от «мифологического его варианта» к рациональности. Согласно теории А.С. Майданова, мифология представляет собой плод коллективной интеллектуальной деятельности древних: «В ней отображена прежде всего духовная и душевная жизнь людей, их отношения друг к другу и ко всему окружающему. Синтез

---

<sup>164</sup> Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957. – С. 21.

<sup>165</sup> URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/ps/ps15/17.pdf>



этого содержания с предметами материальной культуры оживляет последние, превращает их в неотъемлемую материальную основу многослойной динамической жизни и культуры древних людей»<sup>166</sup>. Здесь мы находим подтверждение того факта, что соборное мифологическое познание имеет рефлексивный характер. Это свойство соборного мифологического познания стало залогом того, что мифы являются не только уникальным источником представлений о знаниях древних людей об окружающей их реальности, но и важнейшим культурным памятником, содержащим свидетельства о быте, социальных отношениях и психологических чертах человека той эпохи.

В заключение проведенного нами достаточно общего анализа мифологии с точки зрения теории соборного познания приведем мнение А.С. Майданова о мифе как таковом: «Миф – это образ какого-нибудь реального явления, состоящий отчасти из адекватного и в большей степени неадекватного ему содержания, императивно наделенного статусом истины. Или иначе: миф – это в значительной степени неадекватный образ какого-нибудь явления действительности, выдаваемый полностью за истину»<sup>167</sup>. Таким образом, мифология образует особую разновидность соборного познания, которой свойственно противоречие между содержанием мифа и его референтом. Мы можем определить это как характерную черту еще находящегося на ранней стадии развития соборного интеллекта древних цивилизаций.

Дофилософский период развития познания всецело связан с мифологией древних народов мира, для которых миф стал универсальной идеологией и одновременно главным средством познания и осмысления мира<sup>168</sup>. Однако со временем рациональные

---

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/evolep/majdanov-istina.pdf>

<sup>168</sup> Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Ленинград: Наука, 1990. С. 184.

методы познания в науке и философии значительно потеснили соборное мифологическое познание.

Философский период развития соборного познания будет рассмотрен нами, исходя из тех же критериев, что и в предыдущем параграфе. Иными словами, мы детально изучим сущность и виды соборного познания тех концепций «единства во множестве», которые либо были порождены соборным разумом, либо содержат в себе учение о соборном познании.

Пример пифагорейского союза весьма показателен, так как он одновременно является разновидностью древнегреческого соборного интеллекта и содержит в себе весьма примечательные черты соборного познания. Пифагореизм содержит в себе черты сразу нескольких видов познания. Всегда крайне важно выделить из нескольких разновидностей доминирующий вид. Если в мифологии доминировало внерациональное познание, то у философского союза пифагорейцев оно уже рациональное. Этому можно привести множество различных доказательств, но мы остановимся на наиболее значительных.

Прежде всего, необходимо обратить внимание на особый характер философии пифагорейцев, который во многом выражался через математику. Числам они придавали столь большое значение, что означавшие гармонические интервалы (1, 2, 3, 4) цифры вошли в пифагорейскую «тертактиду». Одна из аксум которой гласит: «Что такое Дельфийское святилище? - Тетрактида, то есть гармония Сирен»<sup>169</sup>. Данная тетрактида столь почиталась в этом философском союзе, что даже вошла в клятву пифагорейцев. Цифры, математические соотношения, формулы и геометрические построения стали узнаваемым

---

<sup>169</sup> Там же, с. 99.

признаком этой философской школы<sup>170</sup>. Это имеет яркое доказательство, которое заключается в том факте, что самым широко известным плодом пифагорейцев стала Таблица Пифагора также известная как Таблица умножения. Данное обстоятельство чрезвычайно важно с точки зрения нашего исследования, так как математика в философии пифагорейского союза свидетельствует о том, что это учение основано на абстрактном мышлении, позволявшем пифагорейцам оперировать всевозможными понятиями, суждениями и умозаклучениями. В свою очередь это дает возможность говорить об осуществлении пифагорейским союзом познания бытия рациональными методами.

Также особой заслугой пифагорейского союза, обладавшего соборным интеллектом, стало проведение его основателем первого известного в истории человечества научного опыта с исчерпывающим математическим описанием физической закономерности. Этот эксперимент был проведен Пифагором с помощью монохорда, представляющего собой инструмент с одной струной, натянутой на линейку с размеченным делениями. Важно то, что эксперимент Пифагора отвечает всем основным требованиям, которые предъявляются к проведению научного опыта. Во-первых, эксперимент был не случайным, а запланированным. Во-вторых, он был проведен с применением специального прибора – монохорда, который согласно некоторым сведениям был специально для этого изобретен Пифагором. В-третьих, эксперимент был контролируемым и воспроизводимым. В-четвертых, его результаты были выражены математически<sup>171</sup>. Таким образом, мы видим перед собой первый пример научного опыта, совершенного представителем одного из первых философских союзов,

---

<sup>170</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 237.

<sup>171</sup> Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Ленинград: Наука, 1990. С. 100.

обладавших соборным интеллектом и осуществлявшим соборное познание бытия.

Рассмотренные нами примеры подтверждают то, что пифагорейский союз осуществлял соборное познание окружающего мира преимущественно рациональными методами, которые по праву могут считаться передовыми для своего времени, так как сделали свой вклад в основы современных представлений о бытии.

Следующим примером соборного интеллекта, познавательную деятельность которого мы рассмотрим, будет атомизм. Это философское течение в основе своей имело эпистемологический характер, устремленный на познание и описание бытия новыми, отличными от мифологических категориями. Такими универсалиями для атомистов стали «не рассекаемые», то есть не делимые на части в силу физической твердости единицы — атомы. На основе этой теории атомисты выдвигают идею о том, что воспринимаемый эмпирически мир — это лишь чувственная иллюзия истинного бытия<sup>172</sup>. Причем, это истинное бытие дано не столько умозрению, сколько абстрактному представлению, о чем свидетельствует вид атомов (выпуклые, вогнутые, шероховатые, с крючками)<sup>173</sup>. Атомисты в силу очевидных причин не могли в античности наблюдать атомы и каким-либо образом их стратифицировать. Поэтому они прибегали к абстрактным методам построения представлений о структуре материи, которую они пытались описать на основе известных им физических свойств предметов.

Столь неординарный для своего времени подход к научно-философскому описанию бытия соотносится с абстрактным моделированием различных процессов. К этому методу наука станет

---

<sup>172</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 198.

<sup>173</sup> URL:[http://iph.ras.ru/site/sci\\_spir/gaidenko\\_texts\\_sngns.html](http://iph.ras.ru/site/sci_spir/gaidenko_texts_sngns.html).

постоянно обращаться в будущем для решения сложнейших задач, разрешение которых экспериментальным путем не возможно.

Все это свидетельствует о преобладании рационального познания бытия у философской школы атомистов, которая подчинила свой соборный интеллект доказательству множественности бытия на основе существования индивидуальных субстанций - атомов, определяющих подлинную суть вещей<sup>174</sup>.

Философская школа киников на первый взгляд уделяет больше внимания не столько вопросам познания бытия по средствам своего соборного разума, сколько выработке определенного образа жизни на собственном примере<sup>175</sup>. И эта точка зрения находит подтверждение в ряде первоисточников. Так, например, Диоген, отвечая на вопрос, кого из людей он считает лучшим, сказал: «того, кто отвергает богатство, науки, удовольствия»<sup>176</sup>. Другой последователь кинизма – Антисфен выдвинул следующий принцип: «Добродетель заключается в делах, благородных поступках и не нуждается ни в обилии речей, ни в науках»<sup>177</sup>. Согласно мнению ряда современных ученых, и в частности И.М. Нахова, отказ киников от науки еще не означает их отказа от рационального, а является лишь неприкрытым требованием совершенно иной науки, ориентированной на разрешение социальных противоречий в античном обществе.

Суть кинизма заключена в пафосе разумности и здравого смысла. Стоит отметить, что рационализм вообще присущ античной философии и являлся критерием определения истинной ценности. И.М. Нахов в своем труде «Философия киников» следующим образом характеризует

---

<sup>174</sup> Ивлева М.И. О понятии бытия в философии Е.А.Боброва [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/page50492916.htm>.

<sup>175</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 245.

<sup>176</sup> Нахов И.М. Философия киников. М.: Наука, 1982. С. 90.

<sup>177</sup> Там же.

проблему рациональности этой философской школы: «В кинической доктрине разуму отведено почетное место, это один из краеугольных камней философии киников»<sup>178</sup>. Для киников мудрость играет главную роль, определяя вектор этического рационализма, практическим осуществлением которого занималось большинство последователей этой школы.

Абсолютная преданность киников идее разума и оппозиция традиционной религии, о чем свидетельствует множество источников, являются очевидными признаками рационального вида познания, доминировавшего у соборного интеллекта этой протособорной философской школы.

Берущее начало в теориях кинизма учение стоиков еще в ранний период своего развития четко формулирует собственную концепцию познания, определяя гносеологические уровни постижения бытия. Соборный разум школы стоиков ставит на самый низкий из возможных уровней чувственное познание, а на высший - разум: «здравый разум» - та конечная инстанция и вместе с тем упорядоченная система знания, с которой должна быть соотнесена упорядоченная система знания, с которой должна быть соотнесена всякая истина первого порядка, чтобы в свою очередь стать знанием»<sup>179</sup>.

Вместе с тем, в философии стоиков есть и другая черта, о которой пишет современный философ А.А. Столяров: «...стоическая философия представляет собой едва ли не первую (и еще очень несовершенную) попытку обойтись без «идей» как посредствующего звена, при помощи некоторой интуиции «схватить» чувственную реальность «как она дана» в своей изменчивости и текучести»<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Там же, с. 93.

<sup>179</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками-Групп, 1995. С. 64.

<sup>180</sup> Там же, с. 68.

Таким образом, мы можем говорить о проявлениях чувственного вида соборного познания у стоиков. Но все же стоит отметить, что лейтмотивом их философии является рациональное познание, возносящее разум на вершину эпистемологии. Соборное познание бытия стоиками обладает ярко выраженным рациональным характером, который лишь оттеняют мотивы эмпирического постижения окружающего мира. Причем, протособорная философия стоиков практически не делает даже намека на эмоционально-волевые формы постижения бытия.

Содержащие элементы философии «единства во множестве» школы киников и стоиков определяют главные черты не только античного космизма, совершившего попытку описать основы космоса в единой философской доктрине, но и всей философии Древней Греции, которой была присуща тяга к рациональности. Подводя итог анализу античности в данном параграфе отметим, что восход рациональной эры человеческой культуры произошел именно в античном мире.

На Древнем Востоке параллельно античной философии развивается «школа ученых мужей». Основанная одним человеком эта школа охватила весь Китай и целый ряд других государств, в которых приобрела статус не только философского учения, но и религии, определяющей жизнь многих миллионов людей. Это обстоятельство позволяет утверждать, что конфуцианская концепция познания обладает чертами как рационального, так и внерационального постижения бытия.

Теперь подробнее остановимся на гносеологических аспектах конфуцианства, чтобы раскрыть его свойства познания бытия. Следует начать с особой роли, которую в этом учении уделяли разуму в вопросах познания: «Таков разум, действующий в самом сосредоточии нового акта

познания. Благодаря его центральному положению ему одинаковы все слагаемые, входящие в его состав познавательного акта»<sup>181</sup>. Но следует отметить, что в конфуцианстве разум выступает не только в качестве признанного центра процессов познания, но и определяет одно из основных свойств всего учения, которое можно определить, как рациональность.

Лейтмотив разума, как одной из основных категорий «школы ученых мужей», наиболее полно выражается следующим умозаключением: «Будет сознательность – и будет разум. Будь разум – и будет сознательность. Только тот, кто достиг высшей степени сознательности, может дать полное развитие своей природе... Когда он достигнет этого, он делается посланником Неба»<sup>182</sup>. Так один из идеалов китайской философии и конфуцианства в частности – сознательность переплетается с категорией разума и в конечном счете определяет направление развития жизни. Достигнув «высшей степени сознательности» и разума, человек или целая нация познают окружающее их бытие, раскрывают его потенциал и дают «полное развитие своей природе», что означает достижение ими высшей степени развития – превращение в «посланников Неба».

Рациональность является отличительной чертой конфуцианства, определяющей теорию познания и эволюции жизни «школы ученых мужей». В чем же тогда заключается внерациональная составляющая соборного познания бытия в конфуцианстве?! Эмоциональные убеждения и сверхъестественное наиболее полно проявляют себя в категории «небо», которое одновременно выражает веру адептов конфуцианства в духовный мир и помогает им через метафизические представления описать онтологические процессы. Для этого Конфуций

---

<sup>181</sup> Конфуций. Уроки мудрости. М.: Эксмо, 2010. С. 686.

<sup>182</sup> Там же, с. 954.



заимствовал первобытные верования: культ умерших предков, культ Земли и почитание древними китайцами своего верховного божества и легендарного первопредка Шан-ди, который впоследствии стал ассоциироваться с Небом как высшей божественной силой, определяющей судьбу всего живого на Земле. Родовая связь с этим источником мудрости и силы была заложена и в самом названии Китая - «Поднебесная», и в титуле императора - «Сын Неба»<sup>183</sup>.

Исходя из этого, мы можем утверждать, что соборное познание в «школе ученых мужей» носило характер симбиоза между рациональным и внерациональным. Причем, магистральное направление конфуцианской философии имеет сугубо рациональный характер, оставляя внерациональному познанию бытия фоновый характер. Это стало одной из основных причин, сумма которых определила колоссальный масштаб развития соборного интеллекта конфуцианства и оказала серьезное влияние на культуру Востока и всего мира.

Прежде чем начать анализ соборного познания схоластов, необходимо остановиться на вопросе крупнейшей европейской религии – христианства. В предыдущем параграфе мы говорили о том, что в основе христианства и прочих мировых религий лежит соборный интеллект, который объединяет адептов всех уровней религиозной иерархии в «единство во множестве». Основным видом деятельности соборного интеллекта является соборное познание, что для нас означает необходимость определить вид этого познания. Такие формы познания, как вера, убеждение, интуиция и прочие основаны на эмоционально-волевых способностях человека и являются проявлениями внерационального познания, которое в свою очередь представляет собой основную функцию соборного интеллекта христианства и других

---

<sup>183</sup> Там же, с. 357.

религий. Для нашего исследования внесение ясности в этот вопрос имеет большое значение, так как после внедрения христианства в европейскую культуру, эта религия оказала большое влияние на философию «единства во множестве», которую мы исследуем в настоящей монографии.

Схоластика действовала в поле христианской религии, где и черпала свои основания. Отсюда следует, что школа схоластов, как соборный интеллект, осуществляла внерациональное познание бытия по причине религиозного характера этого учения. Но стоит отметить: мышление схоластов во многом продолжает традиции античной философии и в частности Аристотеля, для которого «всякое познание есть общее, оно постоянно идет путем дедукции и почти не знает индукции, его основные формы – дефиниция, логическое расчленение и, наконец, силлогизм, выводящий частное из общего»<sup>184</sup>. Сам Аристотель так писал об этом в «Метафизике»: «...всякая наука – о том, что есть всегда, или о том, что бывает большей частью»<sup>185</sup>. Таким образом, рациональное познание все же присуще схоластике, хотя и не носит доминантного характера. Это свойство учения схоластов проистекает из связи с классической философией Древней Греции.

Касательно внерационального познания и описания бытия схоластами можно привести множество доказательств в пользу того, что именно внерациональное начало является главным корнем схоластики. Мы же остановимся на нескольких теоретических примерах Фомы Аквинского. Этот религиозный философ так писал об источнике высшего знания для каждого христианина – Новом Завете и учении отцов основателей церкви: «Итак, подобно тому, как музыка принимает на веру принципы, переданные ей арифметикой, так же священная

---

<sup>184</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 683-684.

<sup>185</sup> Аристотель. Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 185.

доктрина принимает на веру принципы, открытые ей Богом»<sup>186</sup>. Здесь мы видим подтверждение нашей гипотезы о доминировании внерационального познания у схоластов. В качестве религиозной догмы и одновременно научно-философской парадигмы в этом учении выступает основанная на эмоционально-волевых проявлениях авторов Библия. Отсюда следует, что даже обладающие рациональным началом суждения отвергались схоластами, если противоречили «Священной доктрине». О связи познания и бога Фома Аквинский пишет так: «...Он превосходит всякое познание; это и означает, что он непостижим»<sup>187</sup>. Таким образом, в учении этого мыслителя и схоластике в целом бог предстает в качестве недостижимого «тварным созданиям» уровня познания бытия, высшей формой которого и является, согласно «священной доктрине», христианский бог.

Роль чувственного познания в схоластике также присутствует и выражена разными адептами этого религиозно-философского течения, включая Ульяма Оккама, который утверждал, что понятия формируются в уме познающего субъекта на основе чувственного восприятия вещей<sup>188</sup>.

Подводя итог анализу соборного познания схоластов, мы можем утверждать, что эта разновидность религиозной философии «единства во множестве» содержит в себе элементы трех основных видов познания, среди которых внерациональные формы доминируют.

Завершая анализ видов соборного познания в зарубежной философии, мы должны вновь обратиться к трудам К.Г. Юнга. Несомненная значимость трудов этого ученого для психологии и философии в основе своей имеет научные методы познания, которые

---

<sup>186</sup> Фома Аквинский. Онтология и теория познания. М.: Институт философии РАН, 2001. С. 36.

<sup>187</sup> Там же, с. 99.

<sup>188</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 142.

К.Г. Юнг использовал в своей практике. Это относится и к его учению о коллективном бессознательном, которое представляет особый интерес для нашего исследования.

В итоге, учение о коллективном бессознательном трансформируется в теорию архетипов коллективного бессознательного, которая вобрала в себя многие идеи немецкого романтизма. Сама теория коллективного бессознательного во многом тождественна учению о мировой воле А. Шопенгауэра, отличаясь только тем, что лежащие в глубинах психики архетипы коллективного бессознательного получают у К.Г. Юнга то виталистскую, то спиритуалистическую интерпретацию. Основоположник аналитической психологии видел в символах мифов и религий всех времен и народов выражение истинной природы человечества<sup>189</sup>, в которой и проявляется соборное начало всех людей, а значит и общечеловеческого соборного интеллекта, осуществляющего соборное познание в глобальном масштабе.

Таким образом, несмотря на то, что учение К.Г. Юнга имеет в своей основе научную методологию и обладает всеми чертами рационального познания (понятие, суждение, умозаключение и абстрактное мышление), теория архетипов коллективного бессознательного обладает и свойствами внерационального познания. Сам К.Г. Юнг всерьез изучал парапсихологические феномены, древнюю магию и т.п., что нашло свое отражение в его концепциях<sup>190</sup>. Включенная им в теорию об архетипах коллективного бессознательного метафизическая сущность требовала особых подходов и методов, среди которых были представлены спиритуалистические сеансы, гадания, магические ритуалы и т.п.

Это дает право утверждать, что концепция «единства во множестве» К.Г. Юнга в равной степени сочетала в себе черты как

---

<sup>189</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 493.

<sup>190</sup> Там же, с. 493.

рационального, так и внерационального познания. Столь неординарный синтез двух видов познания является яркой отличительной чертой учения этого швейцарского мыслителя. Его теория привела одновременно к буре критики и рукоплесканий в научном сообществе. Для нашего исследования важно зафиксировать тот факт, что в рамках соборного познания внерациональные и рациональные формы постижения бытия могут органично сочетаться и приводить к достижению значительных научных результатов.

Подводя итог исследованию философии «единства во множестве» К.Г. Юнга, необходимо затронуть вопрос познания бытия всем человечеством, имеющем в своей основе единые для всех людей архетипы. Если рассматривать человечество, как единый соборный интеллект, то осуществляемое им соборное познание должно учитывать все многообразие форм познавательной деятельности, присущей осуществляющим ее людям. Это значит, что глобальный соборный интеллект сочетает в себе чувственное, внерациональное и рациональное познание, так как все эти виды присущи соборному познанию и слагают его многогранную сущность. Разумеется, нельзя однозначно утверждать, какой вид познания доминирует у всего человечества. Для этого требуется самостоятельное научное исследование.

Отечественная соборная философия также внесла существенный научный вклад в развитие гносеологических теорий «единства во множестве». Наиболее значимыми с точки зрения нашего исследования сущности и видов соборного познания являются труды С.Н. Трубецкого, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского.

Учение С.Н. Трубецкого содержит в себе не только полнокровную концепцию соборной онтологии, но и самостоятельную гносеологическую

теорию «единства во множестве». Эта теория несет в себе прямое указание на условия абсолютизации познания на основе соборного сознания всего разумного человечества: «Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, - сознание должно объять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием»<sup>191</sup>. Таким образом, высшей формой познания С.Н. Трубецкой мыслит познание соборное, в основе которого лежит «соборное сознание».

Что же касается вопроса о том, к какому гносеологическому виду относит С.Н. Трубецкой соборное познание бытия, то сам автор дает на этот вопрос исчерпывающий ответ, не требующий каких-либо трактовок: «Познание природы есть познание причинной связи явлений, и в этом познании участвуют все три способности нашего духа: посредством чувств я воспринимаю последовательные явления, посредством мысли я познаю их в объективно-логической связи, посредством веры понимаю их связь, как существенную, реальную, независимую от моего сознания»<sup>192</sup>. Также этот автор пишет, что если исключить из процесса познания хотя бы одну из «трех способностей нашего духа», то познание вообще окажется невозможным: «...оно распадется, как только мы отвлечемся от одного из источников познания»<sup>193</sup>.

Гносеологическая теория С.Н. Трубецкого утверждает, что соборное познание является «абсолютным и полным» и возможно только при условии синтеза чувственного, внерационального и рационального вида постижения бытия. Важно отметить, что эта концепция является наиболее полной из ныне существующих гносеологических теорий «единства во множестве», оперирующих классическим термином

---

<sup>191</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 546.

<sup>192</sup> Там же, с. 655.

<sup>193</sup> Там же, с. 656.

«соборность». С точки зрения нашего исследования, гносеологическая концепция соборного познания С.Н. Трубецкого универсальна, так как позволяет изучить как материальное, так и духовное начало космоса, а это является чрезвычайно важным обстоятельством ввиду того, что учитывает философский дуализм соборности.

К.Э. Циолковский причислял к числу высших ценностей философии и науки рациональность: «Моя проповедь, в моих глазах, даже не мечта, а строго математический вывод из точного знания»<sup>194</sup>. Но провозглашая своей самооценкой приверженность к рациональному познанию, этот философ все же не может ограничиться исключительно научным подходом к знанию. Об этом свидетельствует его редко цитируемое признание: «...я не могу руководствоваться исключительно научными выводами, сделанными нами ранее. Помимо того, что они не могут решить мне всех вопросов, которые возникают в жизни, мое сердце жаждет большего, видит дальше, чем разум, и чище его. Смутные чувства и желания влекут меня к великому учителю с его великою любовью... Только непонятно, откуда эти чувства, которые выше разума»<sup>195</sup>.

Таким образом, теория соборного познания К.Э. Циолковского представляет собой синтез рационального и внерационального познания, в котором разум уверенно доминирует над субъективными переживаниями, все же сохраняя для них место в «космической философии».

В.И. Вернадский основывал свое учение о ноосфере на высшей гносеологической форме рационального познания — разуме: «...геологически мы переживаем сейчас выделение в биосфере царства разума, меняющего коренным образом его облик, и ее строение, -

---

<sup>194</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Эдиториал, 2001. С. 272.

<sup>195</sup> Там же, с. 88.

ноосферы»<sup>196</sup>. Под разумом этот автор, прежде всего, подразумевал движущую силу человеческой цивилизации – «научную мысль», которая раздвигает границы возможностей человечества: «Эволюционный процесс получает при этом особое геологическое значение благодаря тому, что он создал новую геологическую силу – научную мысль социального человечества»<sup>197</sup>. Исходя из этого, мы можем утверждать, что в изоморфной теории соборного познания В.И. Вернадского безусловно превалирует рациональное начало, которое выражается через категории «разума» и «научной мысли».

Внерациональные элементы в философских и научных представлениях В.И. Вернадского в явном виде отсутствуют, но для справедливости стоит отметить, что этот мыслитель все же предполагал в будущем человечества созидательную функцию феномена веры: «Я думаю, что религия имеет колоссальное будущее, но формы ее еще не найдены»<sup>198</sup>. Это дает нам основание утверждать, что В.И. Вернадский все же не исключал роль внерационального познания для развития ноосферы, представляющей собой глобальный соборный интеллект человечества.

Подводя итог данному разделу исследования, следует отметить, что сущность соборного познания во многом определяется дуализмом философии «единства во множестве», который наилучшим образом проявляется в синтезе трех основных видов познания: чувственном, внерациональном и рациональном. Всевозможные комбинации этих разновидностей соборного познания доминировали в различные периоды развития соборного интеллекта человечества, и нашли всестороннее отражение во множестве гносеологических теорий

---

<sup>196</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-Пресс, 2004. С. 383.

<sup>197</sup> Там же, с. 252.

<sup>198</sup> Мочалов И.И. В.И. Вернадский: Наука. Философия. Человек. М.: ИИЕТ им. С.И. Вавилова РАН, 2008. С.120.



«единства во множестве». Но только в эпистемологической теории русского философа конца XIX - начала XX С.Н. Трубецкого соборное познание получает необходимое философское обоснование. Таким образом, философская концепция соборности этого автора получает принципиально важное гносеологическое дополнение, что выводит С.Н. Трубецкого в авангард классиков соборной философии.

Труды русских космистов К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского, а также швейцарского мыслителя К.Г. Юнга в XX веке поднимают теорию соборного интеллекта и познания на международный научный уровень, что, несомненно, укрепляет онто-гносеологические позиции изучаемого нами феномена.

Развитие соборного познания пронизывает культурное прошлое человечества, начиная с дофилософской мифологии и заканчивая современной русской философией «единства во множестве». Это свидетельствует о том, что соборное познание присуще человеческой природе и от его развития во многом зависит будущее не только философии и науки, но и развитие всей цивилизации.

В заключение важно отдельно подчеркнуть, что доминирование одного из видов познания в том или ином соборном интеллекте никогда не означает отрицания двух других. Соборное познание органично сочетает в себе чувственное, внерациональное и рациональное начала, что определяет жизнестойкость и абсолютную потенцию к постижению истины этого фундаментального по своей значимости гносеологического проявления «единства во множестве».

Резюмируем: соборность представляет собой гносеологический принцип, согласно которому развивается соборный интеллект и соборное познание.

## 2.3 Гносеологический аспект соборных ценностей

Проанализировав сущностные стороны соборного интеллекта и познания, мы можем перейти к исследованию следующего гносеологического аспекта «единства во множестве», без которого наши изыскания и самостоятельные построения в сфере соборной теории познания будут неполными. Таким аспектом является аксиологическая составляющая соборности, которая задает систему ценностных координат для соборного познания. Поэтому данный параграф мы посвятим изучению гносеологического аспекта соборных ценностей.

Анализ роли соборных ценностей в процессах познания следует начать с определения места и функций ценностей. Мировоззрение отдельных личностей и социальных групп во многом выражается в виде аксиологических установок, которые основаны на устойчивых представлениях о природном и социальном мире<sup>199</sup>. Таким образом, ценности одновременно выступают в качестве источника мотивации для поиска новых знаний о бытии и выполняют функцию праксиологического вектора воли. Из этого следует, что аксиологическая составляющая сознания направляет процессы познания и практическую деятельность человека.

Разумеется, ценности не должны существовать без четко определенной градации приоритетов. В случае отсутствия такой иерархии между ценностями может возникнуть противоречие, порождающее внутренний конфликт, что в свою очередь угрожает жизнестойкости самого носителя ценностей. Это значит, что без строгой аксиологической иерархии, носитель сознания обречен на саморазрушение, а потому не жизнеспособен, то есть не способен существовать продолжительное время. По этой причине все устойчивые

---

<sup>199</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 578.

носители сознания, будь то отдельные личности или крупные социальные группы, обладают собственной аксиологической иерархией.

Носителем ценностной иерархии является как отдельный человек, так и все человечество. Аксиологическая составляющая присутствует как у всего соборного интеллекта, так и у образующих его элементов, поэтому нам необходимо прояснить один важный вопрос: как соотносится упорядоченная последовательность ценностей людей, образующих соборный интеллект и всего собора?!

Для ответа на этот вопрос необходимо вспомнить слова Н.А. Бердяева: «Коллективизм не соборность, а сборность... Коммюнитарность и соборность всегда признают ценность личности и свободу»<sup>200</sup>. Этим утверждением философ вскрывает важнейшее свойство соборности, а значит, и образуемого ей соборного интеллекта. Таким свойством является сохранение индивидуальности и разумной свободы каждой личности входящей в «единство во множестве». Из этого следует невозможность абсолютной унификации ценностей всех элементов собора в соответствии с аксиологической иерархией их соборного интеллекта. С другой стороны, отдельно взятый элемент не может иметь ценностей, которые бы противоречили ценностям других элементов или аксиологической составляющей всего собора, так как это не соответствует условиям (целостность, органичность, целенаправленность) существования самой соборности, а значит, и соборного интеллекта. Поэтому мы получаем, с одной стороны, недопустимость унификации, а с другой, невозможность противоречия между ценностями в соборном интеллекте. Решение описанной проблемы, на наш взгляд, заключается в принципе органичности «единства во множестве», исходя из которого становится возможным

---

<sup>200</sup> Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 109.

сформулировать правило, определяющее соотношение ценностей в соборном интеллекте. Каждый элемент собора обладает доминирующим аксиологическим базисом, который присущ всем элементам системы. Этот базис формирует единую для всей системы иерархию соборных ценностей. Однако параллельно этому базису у каждого элемента соборного интеллекта существует самостоятельная аксиологическая надстройка, которая при сохранении своей уникальности не должна противоречить ценностям базиса соборного интеллекта и/или аксиологическим надстройкам других элементов.

Единый для всех элементов соборного интеллекта аксиологический базис формируется соборной идеей, на основе которой произошло зарождение и поддерживается существование конкретного собора. Таким образом, иерархия ценностей является важнейшей характеристикой соборного интеллекта и познания.

В самом широком смысле ценность отражает в той или иной форме идею блага, которая может быть познана отдельным человеком или соборным разумом различными способами. Соответственно, для каждого вида соборного познания существуют характерные ценности, отражающие его значимость для субъекта познания. Иными словами, в основе каждого частного процесса познания лежит аксиологическая составляющая, которая определяет его направленность и формирует мотивацию субъекта познания.

Чувственное познание соборным интеллектом блага характеризуется эмпирическими ценностями, которые доступны человеческим ощущениям, восприятию и представлению. К характерным для чувственного познания соборным ценностям можно отнести проявления природных стихий, материальных объектов, а

также иные формы выражения блага, которые в основном познаются через органы чувств.

Внерациональное познание соборным интеллектом блага описывает ценности, основанные на эмоционально-волевых способностях человека и его субъективных переживаниях. К таким ценностям относятся: божественные существа и объекты их символизирующие (идолы, иконы, священные книги, храмы и т.п.), человеческие чувства (любовь, сострадание и т.п.), волевые проявления (храбрость, настойчивость, жертвенность и т.п.), субъективные убеждения (религия, идеология и т.п.), а также другие подобные формы проявления блага.

Ценности, основанные на абстрактно-логическом и разумном постижении таинств бытия, относятся к рациональному познанию соборным интеллектом блага. Таковыми являются: истина, разум, прогресс, наука и т.п.

С точки зрения нашего исследования и согласно гносеологической теории «единства во множестве» С.Н. Трубецкого, соборное познание может быть осуществимо только при условии органичного синтеза всех трех основных видов познания<sup>201</sup>. Поэтому мы можем утверждать, что соборность подобным же образом объединяет в аксиологическое «единство во множестве» чувственные, внерациональные и рациональные ценности. Благодаря чему это свойство становится отличительной чертой соборного познания.

Следует предположить, что различные соборные учения характеризовались доминированием одного из трех видов соборных ценностей при непременном сохранении двух других. Это предположение ставит перед нами вопрос о динамике соотношения

---

<sup>201</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 655.

соборных ценностей в разрезе известных нам философских течений «единства во множестве».

Исследование обозначенного вопроса позволит нам не только глубже понять направленность эпистемологии «единства во множестве» в разрезе развития человеческой цивилизации, но и предоставит возможность совершить попытку синтезировать диалектические выводы, которые будут иметь универсальный для всех форм соборного интеллекта характер. Это означает возможность выявить доминирующие соборные ценности.

Прежде чем начать исследование аксиологической составляющей соборного познания в дофилософский период, необходимо отметить, что начиная с мифов древних цивилизаций и заканчивая современными концепциями «единства во множестве», живое созерцание всегда служило надежным базисом для внерационального и рационального соборного познания. Разумеется, в ранние периоды истории развития человечества, которые предшествовали времени создания дошедших до наших дней мифов, чувственное соборное познание первобытного человека доминировало, но с развитием соборного интеллекта ушло на второй план и стало фундаментом для более сложных гносеологических форм.

Мифология, как мы выяснили в предыдущем параграфе, представляет собой особую форму соборного познания, объединяющую в себе все три его основных вида при безусловном доминировании внерациональных форм постижения бытия. Прежде всего, это обусловлено ориентацией мифа на эмоционально-волевые способности человека и его субъективные переживания, которые выражаются через такие гносеологические формы, как вера, переживание, убеждение и

мнение. Это обстоятельство определяет специфику соборных ценностей мифов и задает особый вектор для мифологического соборного познания.

Итак, внерациональное начало мифа выражается в аксиологической составляющей, которая отражает совокупность наиболее значимых объектов и явлений в мировоззрении создателей и носителей мифа. Чтобы детально проанализировать это, мы обратимся к олимпийской мифологии, и на ее примере выделим ряд наиболее важных для нашего исследования аксиологических особенностей, влияющих на соборное познание.

Прежде всего, к внерациональным ценностям древнегреческого мифа необходимо отнести пантеон олимпийских богов и окружающих их героев. Древние греки не только превозносили своих богов в мифах, но и возводили в их честь храмы, проводили ритуалы и называли их именами города. Таким образом, олимпийский пантеон представляет собой ярко выраженный набор ценностей, имевший непосредственное влияние на сознание древних греков. Каждый бог наделялся авторами мифов личностными чертами. Благодаря такой персонификации люди воспринимали богов как разумных существ, что в свою очередь порождало уникальные религиозные культы.

В качестве наглядного примера мы разберем культ поклонения древнегреческому богу Аполлону, о котором исследователь мифов Н.А. Кун писал так: «В его культе явно сохранились следы тотемизма. Так, например, в Аркадии поклонялись Аполлону, изображенному в виде барана. Первоначально Аполлон был богом, охраняющим стада. Постепенно он все больше становится богом света»<sup>202</sup>. Здесь мы можем наблюдать, что один бог выполнял целый ряд функций, который развивался по мере роста соборного интеллекта, породившего миф об

---

<sup>202</sup> Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957.С. 32.

этом божестве. Также это иллюстрирует переход от чувственных (животное, пища, утоление голода) к более духовно возвышенным ценностям (обожествление света). Развитие культа Аполлона отражает не только динамику аксиологической составляющей мифа, но и гносеологическую направленность его авторов. Если на раннем этапе культ этого олимпийского бога определял стремление древних познать искусство животноводства, то впоследствии этот культ приобретает характер поклонения одному из фундаментальных проявлений природного бытия - свету. Это свидетельствует об изменении вектора познания от бытовой сферы к первым попыткам постичь законы бытия через мифологические образы богов, отождествлявших силы природы. Следуя сказанному, можно утверждать, что даже в рамках мифов об одном боге наблюдается развитие процессов человеческого познания, зависевшего от постепенного изменения аксиологического наполнения конкретного божества.

Чтобы получить полную картину взаимодействия аксиологической и гносеологической составляющих соборности в дофилософский период нам необходимо также рассмотреть культ олимпийской богини Афродиты, о котором Н.А. Кун писал так: «Афродита – первоначально была богиней неба, посылающей дождь, а также, по-видимому, и богиней моря. На мифе об Афродите и ее культе сильно сказалось восточное влияние, главным образом финикийской богини Астарты. Постепенно Афродита становится богиней любви»<sup>203</sup>. Этот пример весьма показателен. С одной стороны, он является классическим примером проявления мономифа по Д.Д. Кемпбеллу, демонстрируя взаимосвязь двух богинь различных культур, легенды и культы которых впоследствии сливаются воедино. С другой стороны, история развития

---

<sup>203</sup> Там же, с. 51.



культа Афродиты демонстрирует аксиологический переход от природных ценностей к эмоционально-субъективным. Отождествление Афродиты с чувством любви означает признание человеческих чувств разновидностью высших ценностей. В свою очередь, это обстоятельство оказывает влияние на соборное познание, вектор которого смещается к постижению эмоционально-волевых проявлений человеческой личности. Мифотворчество, признающее Афродиту богиней любви, фактически является ранним примером познания соборным интеллектом чувственной сферы человеческого бытия.

«Единство во множестве» культов олимпийских богов целостно отражает параллельное изменение и развитие аксиологической и гносеологической составляющих мировоззрения древнегреческого общества, которое образовало соборный интеллект, породивший античный миф.

Подводя итог анализу дофилософского периода, следует обобщить сделанные нами выводы, сказав, что аксиологическое наполнение олимпийской мифологии формирует два основных течения. Первое течение представляет собой «единство во множестве» богов (Гея, Уран, Зевс, Аполлон и т.д.), персонифицирующих силы природы и выражающих природные ценности (Земля, небо, молнии, свет и т.д.). Второе же течение объединяет богов, которые персонифицируют человеческие чувства, страсти или свойства (Арес, Афродита, Гермес и т.д.), выражая присущие исключительно человеческому бытию ценности (война, любовь, мудрость, и т.д.).

Аксиологическая составляющая мифа уникальна по своей природе и имеет самобытный для различных народов характер, что подтверждает одно важное свойство ценностей, которое нам необходимо учесть. Ценность выражает объективную значимость явления, свойства

или объекта бытия, не имея в своей основе морально-этической составляющей. Данное обстоятельство объясняет то, что в древности одновременно существовали культы плодородия и смерти, любви и войны. Это свидетельствует о крайней степени субъективности личностей и соборов в определении категории блага, трактовка которой может принимать форму как контрарных, так и контрадикторных противоречий. Таким образом, ценности имеют объективный характер и будут нами рассматриваться вне каких-либо мировоззренческих парадигм, так как обладают первичным по отношению к мировоззрению и познанию характером.

Философская школа пифагорейцев является одним из самых ранних примеров доминирования рациональных ценностей над внерациональными в процессах познания. В предыдущих параграфах мы уже отмечали роль рационально-абстрактных начал в мышлении представителей этого соборного интеллекта, поэтому сейчас сосредоточимся на нескольких ценностных категориях философского учения пифагорейцев, которые представляют интерес в рамках исследования аксиологической составляющей соборного познания.

Одной из наиболее ярко выраженных абстрактно-рациональных ценностей пифагорейского союза является число, о котором, ссылаясь на одного из пифагорейских авторов, пишет в своей книге «Пифагор и его школа» Л.Я. Жмудь: «Если бы исключить число из человеческой природы, то никогда не стали бы разумными»<sup>204</sup>. Из этой цитаты можно сделать вывод, что пифагорейцы считали число первопричиной возникновения высшей человеческой ценности – разума, которая, согласно их взглядам, единственно может породить идеальное состояние бытия – гармонию.

---

<sup>204</sup> Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Ленинград: Наука, 1990. С. 100.

В акусмах Пифагора были умело сплетены воедино три основополагающие ценности пифагорейского союза: «Что самое прекрасное? – Гармония. Что самое мудрое? – Число. Что самое сильное? – Разум»<sup>205</sup>. Это позволяет четко определить состав аксиологического базиса пифагореизма, который состоит из следующих рациональных категорий: гармония, число и разум.

Доминирование рациональных ценностей в философии пифагорейцев очевидно, но нельзя утверждать, что их учение было лишено внерациональной аксиологической составляющей. Это объясняется тем, что они еще находились под сильным культурным влиянием мифа. Поэтому мы выделим одну знаковую ценность пифагорейского учения, которая базировалась на вере в переселение душ и порождала весьма специфический культ. Об этом феномене учения пифагорейцев исследователь раннегреческой философии Л.Я. Жмудь пишет так: «Все пифагорейцы свято верили в переселение душ и строго воздерживались от мясной пищи, бобов, некоторых видов рыб и т.д.»<sup>206</sup>.

Пифагорейское мировоззрение содержало в себе рациональную аксиологическую доминанту, которая органично сосуществовала с их внерациональными верованиями и убеждениями. Эта аксиологическая специфика пифагорейского учения определила гносеологический вектор их поисков знаний о бытии в, казалось бы, взаимоисключающих областях науки и человеческих представлений о духовном мире.

Протособорное учение атомистов содержит в себе представление о неделимой единице бытия – атоме, который наделялся адептами этой философской школы первостепенным онтологическим значением, а потому может рассматриваться как самостоятельная ценность

---

<sup>205</sup> Там же, с. 50.

<sup>206</sup> Там же, с. 36.

философии атомизма. Так как атом являлся предметом умозрительного познания, мы можем характеризовать эту ценность, впрочем, как и всю аксиологическую составляющую учения атомистов, как рациональную. Также важно отметить, что Аристотель в своем труде «О небе» сближает философию атомизма и пифагореизм, отмечая, что атомисты «в каком-то смысле также считают все вещи числами и состоящими из чисел: хотя они и не говорят этого определенно, но смысл их слов именно таков»<sup>207</sup>. Исходя из этого, мы можем констатировать аксиологическую комплементарность атомизма и пифагореизма, что определяет общую направленность соборных интеллектов этих философских школ на рациональное познание бытия.

В предыдущем параграфе мы уже отмечали определяющую рациональный вектор соборного познания киников ценность разума. Однако мы не можем отрицать наличие у киников и внерациональных ценностей, которые отражали эмоционально-волевые способности человека. Определяющим аксиологическим критерием всех ценностей киников выступала природа. Этот важнейший аспект иерархии ценностей кинизма раскрывает в своем труде «Философия киников» И.М. Нахов: «Фундамент и критерий ценности – природа, не столько онтологическое, сколько этическое начало, лежащие в основе своеобразной теории «естественного права» киников»<sup>208</sup>. С точки зрения кинизма, природа, как высшее начало, является мерилем эмоционально-волевых проявлений человеческого бытия и тем самым дает возможность оценивать все проявления личности в социуме, включая речь и поведение.

Природный критерий ценности киников определяет три ключевые аксиологические категории внерационального характера их философии.

---

<sup>207</sup> URL: [http://iph.ras.ru/solopova\\_atomizm.htm](http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.htm)

<sup>208</sup> Нахов И.М. Философия киников. М.: Наука, 1982. С. 144.

Первая категория, которую мы выделим в кинизме, это аскеза, которая «освобождает человека, познавшего свою подлинную природную сущность и свои действительные потребности»<sup>209</sup>. Вторая категория – это труд, о котором так пишет И.М. Нахов: «Тезис «труд – благо» стал одним из краеугольных камней кинической этики, отразившей народные представления о добре»<sup>210</sup>. И наконец, высшим идеалом и целью жизни у киников называлась добродетель, потому что «ее одной достаточно для счастья, перед ней все равны»<sup>211</sup>.

В завершении анализа этого философского союза отметим, что основанное на ценности разума учение киников имеет также и второстепенную внерациональную аксиологическую составляющую, которая опиралась на эмпирически познаваемую природу, выражающую собой сферу чувственного познания.

Продолжатели традиции античного космизма – стоики - создали самостоятельную аксиологическую теорию, в которой описали свой критерий оценки ценности. Они определили его как «первичность по природе». А.А. Столяров в труде «Стоики» вычленяет этот критерий и формулирует аксиологическое правило стои: «Соответствующее «природе» есть объект предпочтения и называется «предпочитаемым», так как обладает ценностью, как-то: здоровье, красота, богатство и т.п. Все противное природе и соответственно лишенное «ценности» «непредпочитаемо» и в силу этого избегается»<sup>212</sup>. Мы видим, что, согласно критерию «первичности по природе», в иерархию ценностей стоиков входят многие чувственные и внерациональные ценности, которые создают эмпирический и морально-этический фундамент для рациональных поисков истины бытия, в основе которых, как мы это

---

<sup>209</sup> Там же, с. 146.

<sup>210</sup> Там же, с. 147.

<sup>211</sup> Там же.

<sup>212</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками-Групп, 1995.С. 177.

доказали в предыдущем параграфе, лежит высшая ценность стоиков – разум.

Аксиологическая составляющая соборного интеллекта «школы ученых мужей» в Древнем Китае изобилует многообразием ценностных категорий, выражающих различные грани всеобщей формы социально-этического порядка – Дао. Современная философская наука относит к важнейшим проявлениям конфуцианского «пути» следующие ценности: «гуманность», «должная справедливость», «взаимность», «разумность», «мужество», «уважительная осторожность», «сыновняя почтительность», «братская любовь», собственное достоинство, верность, «милосивость». Конкретным воплощением Дао в каждом отдельном существе и явлении признается «благодать / добродетель»<sup>213</sup>. Согласно учению Конфуция, аксиологическая иерархия индивидуальных «добродетелей» формирует вселенское Дао. Для нас это означает, что в конфуцианстве присутствует не просто специфическая иерархия ценностей, определяющих вектор соборного познания, а уникальное аксиологическое «единство во множестве», которое создается благодаря слиянию основных ценностей всех участников соборного интеллекта «школы ученых мужей». Другими словами, аксиологическая составляющая конфуцианства имеет характер «единства во множестве» и формируется при участии «добродетелей» всех адептов. Это полностью соответствует соборным принципам целостности, органичности и целенаправленности, что, несомненно, укрепляет устойчивость соборного интеллекта этой философской школы.

Индивидуальные «добродетели» последователей Конфуция носят как рациональный («разумность» и т.п.), так и внерациональный характер («мужество» и т.п.). Это позволяет утверждать, что иерархия

---

<sup>213</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 303-305

соборных ценностей конфуцианства включает в себя, как абстрактно-логические, так и эмоционально-волевые идеалы. Разумеется, это особое свойство мировоззрения «школы ученых мужей» определило вектор их коллективной интеллектуальной деятельности, критерием которой было стремление к мудрости во всех областях знания.

Аксиологической основой схоластов были христианские ценности, которые нашли свое отражение во множестве трудов представителей этой средневековой религиозно-философской школы. Конечно, если мы говорим о религии, как о соборном интеллекте, то необходимо иметь в виду то, что ее аксиологическая составляющая будет содержать внерациональную доминанту. Одной из высших ценностей христианства является чувство любви, через которое выражаются идеи добра, всепрощения и божьего царства. Эта ценность также играет центральную роль в трудах схоластов: «Как любовь относится к благу, так и ненависть ко злу»<sup>214</sup>. Но при всей очевидности доминирования внерациональных ценностей в схоластике стоит отметить наличие элементов рациональности. Так, например, ценности разума Ф. Аквинский даже посвятил отдельную главу в труде «Сумма против язычников», которую назвал «О том, что истина разума не противоречит истине христианской веры». В названной главе «Суммы против язычников» содержится следующее утверждение: «В самом деле, известно, что то, что врожденно разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно»<sup>215</sup>. Подобный подход к сугубо рациональной ценности разума во многом объясняется желанием обосновать логическими методами Аристотеля религиозные догмы Нового завета. Из этого следует, что хотя рациональная ценность разума и присутствует в философии схоластов,

---

<sup>214</sup> Аквинский Ф. Сумма против язычников. М.: Вестком, 2000. С.409.

<sup>215</sup> Там же, с.55.

она имела подчиненный по отношению к христианскому идеалу любви характер. Это обстоятельство вытекает из целевой направленности схоластики на обоснование религиозных догм.

Согласно избранной нами в этой главе работы методике изучения развития соборных концепций, мы переходим к анализу аксиологической составляющей в учении К.Г. Юнга.

При всей рациональности научных изысканий этого теоретика «единства во множестве» необходимо отметить то, что он объективно оценивал значимость эмоционально-волевых феноменов для отдельной личности и всего человечества. Лучше всего его позицию по этому вопросу иллюстрирует высказывание о главной религиозной ценности христианства и ряда других религий – любви: «В таинстве любви сосредоточены величайшее и малейшее, отдельнейшее и ближайшее, высочайшее и глубочайшее, и мы не можем говорить об одной из сторон, умалчивая о противоположной»<sup>216</sup>. Однако высшей внерациональной ценностью в теориях этого автора выступает воля: «...воля – это свободно доступная психическая энергия, присутствующая во всех четырех фундаментальных функциях»<sup>217</sup> (мышление, интуиция, чувство, ощущение). Таким образом, К.Г. Юнг признавал значимость внерациональных ценностей, что нашло свое отражение в его учении о коллективном бессознательном, которое содержит в себе теорию об эмоционально-волевых архетипах человеческой психики.

В мировой и отечественной философии «единства во множестве» гносеологическая концепция С.Н. Трубецкого носит универсальный характер и объединяет в себе рациональные, внерациональные и чувственные ценности, которые не входят в противоречие друг с другом

---

<sup>216</sup> Юнг К.Г. Дух и жизнь. М.: Практика, 1996. С. 360-361.

<sup>217</sup> Там же, с. 401.



и гармонично сосуществуют в рамках единой мировоззренческой концепции учения этого автора.

Остановимся подробнее на синтезе центральных категорий разных видов ценностей, органично сочетающихся в соборной концепции этого русского философа. О познаваемой чувственной значимости природы он пишет так: «Природа есть лествица форм, и если в мире органическом те или иные формы определяют собой вид или видовые качества того или другого вещества, то точно также и в органическом мире форма живого организма определяет совокупность его свойств и функций»<sup>218</sup>. Эмоционально-волевые ценности С.Н. Трубецкой объединяет в феномене воли: «...воля — это единственная, сила известная нам непосредственно»<sup>219</sup>. Причем, этот мыслитель отмечает первостепенность воли по отношению к любви: «Благая воля, которая есть основание нравственности, называется любовью»<sup>220</sup>. Идеал рациональности в сочинениях С.Н. Трубецкого выражен следующими словами: «Разум дает господство человеку, и разумом человек побеждает природу»<sup>221</sup>.

Аксиологическая составляющая соборной философии С.Н. Трубецкого уникальна не только тем, что достаточно объективно описывает ключевые соборные ценности, но и тем, что связывает их в целостное, органичное и целенаправленное «единство во множестве». Фундаментальные для философской традиции «единства во множестве» собирательные ценности природы, воли и разума в полной мере раскрывают свой аксиологический и гносеологический потенциал в лоне учения С.Н. Трубецкого, где получают универсальные трактовки, согласно которым эти идеалы выражают чувственное, внерациональное

---

<sup>218</sup> Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 75.

<sup>219</sup> Там же, с. 668.

<sup>220</sup> Там же, с. 587.

<sup>221</sup> Там же, с. 51.

и рациональное начало человеческого бытия и обретают гармонию и синергию.

Мы уже достаточно подробно изучили соборную философию русских космистов и, прежде всего, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского, но для полноты исследования гносеологического аспекта соборных ценностей нам необходимо выявить аксиологическую составляющую их учений.

В «космической философии» К.Э. Циолковского присутствуют все три выделенные нами в настоящем исследовании ценности: природа, воля и разум. В своем труде «Воля вселенной» автор так пишет об органическом «единстве во множестве» этих аксиологических основ соборности: «Нет ничего выше сильной и разумной воли. Один разум без воли – ничто, и одна воля без разума – тоже ничто... Ясно, что жизнь, разум и волю породила постепенно природа»<sup>222</sup>.

Таким образом, в изоморфном соборном учении К.Э. Циолковского мы наблюдаем синтез чувственных, внерациональных и рациональных ценностей, что позволяет отнести этого автора к плеяде классиков философии «единства во множестве».

В учении В.И. Вернадского также наблюдается «единство во множестве» фундаментальных соборных ценностей природы, воли и разума. В частности, этот мыслитель следующим образом описывал сущность «великой геологической» и «космической» силы представленной на Земле через соотношение категорий разума и воли: «Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного»<sup>223</sup>. Соотношение разума и природы в трудах В.И. Вернадского выражает цитата: «Иными словами, природа должна «соответствовать» разуму, разум должен отражаться в природе –

---

<sup>222</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Сфера, 2004. С. 105.

<sup>223</sup> Мочалов И.И. В.И. Вернадский: Наука. Философия. Человек. М. 2008. С. 195.

и это является предпосылкой познания, отражения природы в разуме»<sup>224</sup>.

Создатель учения о ноосфере не только объединяет в своих теориях ключевые соборные ценности, но и указывает на то, что их органичный синтез является необходимым условием для целостного, органичного и целенаправленного познания бытия.

Благодаря проведенному нами в этом параграфе исследованию мы можем перейти к выявлению фундаментальных аксиологических особенностей, определяющих сущность соборного познания.

Во-первых, в соответствии с проведенным анализом мы можем утверждать, что в различные периоды развития соборной философии доминировал один из трех основных видов ценностей, но в учениях С.Н. Трубецкого, К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского происходит их синтез и дается аргументированное обоснование слияния природы, воли и разума. Очевидно, что как таковые соборные ценности объективно существовали до возникновения теорий названных выше авторов, а их соотношение отражало доминирование чувственного, внерационального или рационального вида познания в соборных интеллектах.

Во-вторых, мы можем сформулировать три фундаментальных соборных ценности, которые выражают чувственное, внерациональное и рациональное начала соборной аксиологии. Исходя из представлений классиков соборной философии и наших собственных представлений, центральными аксиологическими категориями «единства во множестве» являются: природа, воля и разум. Универсальное сочетание этих собирательных ценностей носит целостный, органичный и целенаправленный характер, что формирует надежный аксиологический базис для соборного гносеологического оптимизма.

---

<sup>224</sup> Там же, с. 277.

Причем, в соборной философии внерациональная ценность любви рассматривается как разновидность воли.

В-третьих, следует выделить ряд вторичных соборных ценностей. С одной стороны, эти ценности носят фоновый характер, но, с другой, возникновение соборности, а значит, и соборного интеллекта, осуществляющего соборное познание, было бы без них невозможно. К разряду таких ценностей необходимо отнести «единство во множестве» следующих категорий: личность, свобода, гармония. Их синтез означает, что свобода личности в соборе может быть ограничена только поддержанием внутреннего баланса – гармонией человеческого «единства во множестве».

Также необходимо подчеркнуть, что соборные ценности носят собирательный характер и подразумевают множество производных идеалов, которые объединяются ими. Так, например, природа в соборной аксиологии включает в себя землю, воду, огонь, ветер и т.п.; воля объединяет в себе любовь, мужество, жертвенность и т.п.; разум также означает истину, мудрость, объективность и т.п.

В заключение отметим, что «единство во множестве» соборных ценностей определяет цели, формы и возможности соборного познания, которое может достичь своих абсолютных возможностей только при условии жизнеутверждающего сочетания чувственного, внерационального и рационального начала.

## Заключение

В первой главе монографии был изучен ряд онтологических аспектов феномена соборности. Обратимся к главным выводам данного раздела проведенного исследования в соответствии с последовательностью параграфов:

1) *Соборность и основы бытия космоса.* В этом параграфе мы выявили принципиально важное онтологическое свойство соборности - дуализм. Согласно традиции соборной философии, существуют два онтологических начала космоса: духовное и материальное. Причем, духовное и материальное начала в соборной онтологии находятся в гармонии друг с другом, что позволяет на основе такого философского подхода органично вписать человеческое существование в космическое бытие.

2) *Религиозно-философская сущность соборности.* В этой части исследования мы изучили специфику религиозных доктрин «единства во множестве», начиная с дофилософского периода и заканчивая современностью. Благодаря этому стало возможным выявить универсальный религиозно-философский характер соборности, который неоднократно доказал эффективность своего онтологического теизма. Религиозно-философские соборные модели успешно применялись для описания бытия олимпийских богов, христианского бога (Святой Троицы), христианской церкви (католической, соборной – православной и др.) в разные периоды развития человеческой цивилизации. Основываясь на этом, мы можем утверждать, что религиозно-философский потенциал соборности способен успешно применяться и в будущем для разрешения серьезных религиозных проблем, стоящих перед человечеством, как в рамках политеизма, так и монотеизма.

3) *Онтология социально-политической соборности.* Данный параграф нашего исследования посвящен концепциям «единства во множестве», которые описывают человеческое бытие в рамках систем общественного и государственного устройства. Мы выяснили, что соборные модели социально-политического бытия присущи человеку от природы и использовались людьми с древних времен. Уже в ранний период античной философии возникают первые протособорные социально-политические доктрины, которые оказали существенное влияние на развитие античной культуры (например: пифагорейский союз). В Древнем Китае «школа ученых мужей» выдвигает протособорную модель семейных отношений в обществе и государстве, что позволяет конфуцианству на долгое время стать магистральной традицией, мировоззрением и даже религией для ряда восточных государств. С момента утверждения христианства в качестве основной религии в Европе появляется новая соборная модель общественного бытия – церковь. Но только в трудах основоположника классической соборности – А.С. Хомякова наряду с идеалом христианской православной церкви возникает образ русской крестьянской общины, который позже в концепциях К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого и др. приобретает вид зрелой философской доктрины, известной как «Русская идея». Облачившись в онтологию «Русской идеи», соборность раскрывает свой истинный социально-политический потенциал, который органично сочетает незыблемость свободы личности с ролью русского народа в деле создания великой России и объединения всего человечества в глобальное «единство во множестве». В кризисных условиях современности соборность обретает особый статус последней надежды русского народа на возрождение, что отчетливо прослеживается в трудах ряда авторов конца XX – начала XXI века.

Во второй главе мы исследовали наиболее значимые гносеологические аспекты соборности, которые составляют неотъемлемые проявления человеческого «единства во множестве» - собора.

1) *Соборный интеллект как инструмент познания бытия.* В первом параграфе второй главы мы рассмотрели основной гносеологический инструмент «единства во множестве» - соборный интеллект. Необходимо отметить, что любая форма человеческого «единства во множестве» непременно приводит к образованию соборного интеллекта. В нашем исследовании мы выявили ряд принципиальных свойств соборного интеллекта: он может быть образован исключительно разумными элементами; он возникает при соборном объединении двух или более самостоятельных носителей интеллекта; основной функцией соборного интеллекта является соборное познание; этот инструмент познания бытия наделен практически неограниченным синергетическим потенциалом и т.д. Важной чертой диалектического развития соборного интеллекта является следующая закономерность: развитие соборного интеллекта проявляется в умножении информационных связей между элементами системы и увеличении объема передаваемой по ним информации. Причем, в зависимости от ряда внешних и/или внутренних условий соборный интеллект обладает устремленной к бесконечности арифметической или геометрической прогрессией развития, а потому можно предположить, что у соборных систем существует абсолютная потенция к познанию. Также необходимо отметить, что согласно гносеологическим теориям «единства во множестве», возможности соборного интеллекта зависят не столько от количества разумных элементов, образующих его, сколько от качества его элементов и связей между ними.

2) *Сущность и виды соборного познания.* Основная функция соборного интеллекта - соборное познание бытия. Важным обстоятельством является дуалистичный характер философии соборности, что определяет направленность соборного познания как на духовный, так и на материальный мир. В свою очередь, сущность соборного познания обуславливает то, что деятельность соборного интеллекта охватывает все три основных вида познания: чувственное, внерациональное и рациональное. Вплоть до классического периода развития соборной философии попеременно доминировали разные виды соборного познания. Преобладание внерационального познания было характерно для религиозных форм соборности, основанных на вере, убеждении, интуиции и других эмоционально-волевых формах постижения бытия. Рациональное соборное познание доминировало в античных философских союзах, конфуцианстве и более поздних формах соборной философии, которым было свойственно абстрактно-логическое и научное познание. Причем, только в ранней мифологии можно проследить доминирование чувственного соборного познания, что свидетельствует о переходе этого вида познания на второй план с развитием цивилизации и возникновением философии. Только в эпистемологической теории С.Н. Трубецкого все три вида соборного познания получают исчерпывающую гносеологическую трактовку и сливаются в «единство во множестве». Это позволяет утверждать, что его учение может по праву считаться фундаментальным для соборной гносеологии.

3) *Гносеологический аспект соборных ценностей.* Аксиологическая составляющая имеет принципиальное значение для соборного интеллекта, так как определяет не только вектор соборного познания, но и его мотивацию, свойства и критерий определения



истины. Соборные ценности представляют собой неотъемлемую часть соборной идеи, которая непосредственно инициирует зарождение соборного интеллекта, поэтому аксиологическая составляющая изначально присуща соборности. Каждой разновидности соборов присущи определенные ценности, которые формируют аксиологический базис участников «единства во множестве». Но в то же время каждый участник собора может обладать дополнительными ценностями (аксиологической надстройкой), которые не должны противоречить аксиологическому базису всего соборного интеллекта или других его элементов. Таким образом, осуществляется принцип сохранения ценностной свободы личности в соборе. Три вида соборных ценностей (чувственные, внерациональные и рациональные) соответствуют трем тождественным видам соборного познания, которые осуществляются в соответствии с этими ценностями. В ранней мифологии господствовали сначала чувственные, а затем и внерациональные ценности, которые со временем уступили место рациональной аксиологической составляющей, носителем которой стали древнегреческие философские союзы (пифагореизм, кинизм, стоицизм и т.п.). В Древнем Китае существовала своя особенная комбинация соборных ценностей, выраженных в конфуцианстве. Она представляла собой синтез внерациональных и рациональных ценностей, в котором последние доминировали. Европейская философия «единства во множестве» вплоть до конца XIX – начала XX века характеризовалась преобладанием внерациональных христианских ценностей. Однако после наступления классического периода развития соборности, рациональные ценности вновь выходят на первый план в учениях как зарубежных (Я.Х. Смэтс, К.Г. Юнг и др.), так и отечественных (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский и др.) мыслителей. Необходимо подчеркнуть, что

только в теориях классика соборной философии С.Н. Трубецкого чувственные, внерациональные и рациональные ценности сливаются в органичное «единство во множестве» и получают необходимую аргументацию в рамках неизоморфной терминологии. На основе проведенного анализа соборной философии мы можем выделить три фундаментальных соборных ценности, имеющих интегральный характер и соответствующих трем видам познания: природа, воля и разум.

Совокупность онтологических и гносеологических аспектов феномена соборности формирует уникальную мировоззренческую систему, в основе которой лежит самостоятельная аксиологическая составляющая. Это обуславливает тот факт, что соборность определяет для собора не только позитивные ориентиры для творения и познания, но и некие запреты. Таким образом, соборная мировоззренческая система формирует кодекс поведения участников собора на основе идеала, состоящего из «единства во множестве» соборных ценностей природы, воли и разума. Этот идеал устремлен к абсолютной чистоте человеческого бытия - чести. Другими словами, соборность, с мировоззренческой точки зрения, помимо прочего представляет собой кодекс чести, согласно которому происходит самоорганизация и развитие собора.

Важно выделить три основополагающих свойства соборности: целостность, органичность и целенаправленность. К ключевым характеристикам человеческого «единства во множестве» также относится принцип сохранения разумной свободы и индивидуальности каждой личности собора в рамках динамического процесса поддержания соборной гармонии. Эти и некоторые другие характерные черты «единства во множестве» лежат в основе всех философских аспектов

соборности и определяют онтологическую и гносеологическую уникальность этого феномена.

Необходимо отметить, что данная работа также представляет собой своеобразный план перспективных направлений для дальнейших исследований проявлений феномена «единства во множестве» в самых разных областях философии и науки. Это обусловлено универсальным онтологическим характером соборности, который детерминирует соотношение единого и многого в космическом и человеческом бытие, в обществе и государстве, в политеизме и монотеизме, в гносеологии и аксиологии. Благодаря этому, накопленные в настоящем исследовании наработки способны стать самостоятельными научными изысканиями в области онтологии, гносеологии, истории философии, культурологии, религиоведении, социологии, психологии, педагогики, политологии, экономики, теории систем, информатики, математики и прочих дисциплин.

Подводя итог, необходимо отметить, что главным выводом нашего исследования является то, что соборность обладает неисчерпаемым потенциалом, который выражается в совокупности многообразных онтологических и гносеологических аспектов. Это означает, что данная монография может и должна являться прологом для масштабной теоретической и практической реализации мировоззренческого потенциала «единства во множестве» в будущем.

## Список литературы

1. Bruno G. Opera V. 1,2 / G Bruno. – Florentiae. 1889-1891.
2. Hagemeister M. Russian cosmism in the 1920s and today / Ed. by B. G. Rosenthal. Ithaca, NY. 1997. – 468 p.
3. Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, V. 1, 2. Lipsiae, 1921. 196 p.
4. W.Perpeet, Antike Asthetik. Freiburg-Munchen. 1961. – 420 p.
5. Агафонов В.П. Русская цивилизация : спецкурс по философии и социологии для студентов / В.П. Агафонов. – М.: Издательство МСХА, 1999. – 247 с.
6. Аквинский Ф. Онтология и теория познания / под ред. В.П. Гайденко. – М.: ИФ РАН, 2001. – 207 с.
7. Аквинский Ф. Сочинения / Ф. Аквинский. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 229 с.
8. Аквинский Ф. Сумма против язычников / Ф. Аквинский. – М.: Вестком, 2000. – 463 с.
9. Актуальные проблемы исследования сознания: онтология и гносеология / под общ. ред. А.Н. Портнова. – Иваново: Ивановский государственный университет, 1997. – 155 с.
10. Анисин А.Л. Истоки и судьба идеи соборности в России / А.Л. Анисин. – Тюмень: Тюменский юридический институт, 2005. – 132 с.
11. Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли / А.Л. Анисин. – Тюмень: Тюменский юридический институт, 2006. – 403 с.

12. Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли : автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / А.Л. Анисин. – Екатеринбург , 2011. – 48 с.
13. Антоновский Ю. М. Джордано Бруно. Его жизнь и философская деятельность / Ю.М. Антоновский. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза» 1892. – 80 с.
14. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
15. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории / Аристотель. – Минск: Литература, 1998. – 1391 с.
16. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2003. – 622 с.
17. Бердяев Н.А. Дух и реальность / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2003. – 679 с.
18. Бердяев Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 1999. – 397 с.
19. Бердяев Н.А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы / Н.А. Бердяев. – Paris: YMCA-Press, 1974. – 268 p.
20. Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – 734 с.
21. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.
22. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Путь, 1911. - 281 с.
23. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. - 375 с.
24. Большаков В. И. Русская соборность, общинность и державность / В.И. Большаков. – М.: РИЦ ИСПИ, 1999. – 120 с.

25. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура. – М.: Греко-латинский кабинет, 1993. – 189 с.
26. Бруно Д. Диалоги / Д.Бруно. – М.: Госполитиздат, 1949. – 552 с.
27. Бруно Д. Избранное / Д. Бруно. – Самара: Агни, 2000. – 590 с.
28. Бруно Д. Перед судом инквизиции / Д. Бруно // Вопросы истории религии и атеизма. – 1958. – №.6.
29. Буданцев Ю.П. Соборность российской государственности / Ю.П. Буданцев. – М.: РИЦ ИСПИ РАН, 1999. - 48 с.
30. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. – Париж, 1989. – 406 с.
31. Булгаков С.Н. Собрание сочинений : в 2 т. Церкви / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993.
32. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 464 с.
33. Васильев А.В. Что такое соборность? Раскрытие понятия соборности. Особое значение соборности для русского народа и России / А.В. Васильев. – СПб.: печать Ш. Буссель, 1912. – 32 с.
34. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М.: Айрис-Пресс, 2004. – 576 с.
35. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере / В.И. Вернадский. – М., 1944. – 10 с.
36. Вернадский В.И. Труды по философии естествознания / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 2000. – 503 с.
37. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 522 с.
38. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 2001. – 375 с.
39. Виц Б.Б. Демокрит / Б.Б. Виц. – М.: Мысль, 1979. – 212 с.

40. Волошинов А.В. Пифагор: союз истины, добра и красоты / А.В. Волошинов. – М. : ЛКИ, 2007. – 223 с.
41. Гагаев А.А. Русская цивилизация и крестьянство: педагогика соборности / А.А. Гагаев. – М.: РИОР; ИНФРА-М, 2013. – 150 с.
42. Гайденок П.П. Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания [Электронный ресурс] / П.П. Гайденок. – Режим доступа: [http://iph.ras.ru/site/sci\\_spir/gaidenko\\_texts\\_sngns.html](http://iph.ras.ru/site/sci_spir/gaidenko_texts_sngns.html).
43. Гегель Г.Ф. Наука логики / Г.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1998. – 1067 с.
44. Гегель Г.Ф. Слово о сущем / Г.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1992. – 441 с.
45. Горбунов В.В. Идея соборности в русской религиозной философии / В.В. Горбунов. – М.: Феникс, 1994. – 179 с.
46. Гумилев Л.Н. От Руси до России / Л.Н. Гумилев. – М.: Сварогъ и К, 1998. – 335 с.
47. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – М.: Айрис Пресс; Рольф, 2001. – 556 с.
48. Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы / Л.Н. Гумилев. – М.: АСТ, 2002. – 571 с.
49. Демокрит. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности / Демокрит. – М.: Соцэкгиз, 1935. – 382 с.
50. Долгов К.М. Диалектика и схоластика: Критический анализ философии неотомизма / К.М. Долгов. – М.: Политиздат, 1983. – 158 с.
51. Единство научного знания / отв. ред. Н. Т. Абрамова. – М.: Наука, 1988. – 335 с.
52. Елевферий. Соборность церкви: Божие и кесарево / Елевферий. - Париж: Б. и., 1938. – 351 с.

53. Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе / И.А. Есаулов. – Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, 1995. – 287 с.
54. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. / Э. Жильсон. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1. – 496 с.
55. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме / Л.Я. Жмудь. – СПб.: Алетейя, 1994. – 394 с.
56. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа / Л.Я. Жмудь. – Ленинград: Наука, 1990. – 191 с.
57. Иванов В.И. Собрание сочинений : в 4 т. / В.И. Иванов. – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979.
58. Ивлева М.И. О понятии бытия в философии Е.А. Боброва [Электронный ресурс]/ М.И. Ивлева / История философии. – 1999. – №4. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page50492916.html>.
59. Кара-Мурза С.Г. Кто такие русские / С.Г. Кара-Мурза. – М.: Алгоритм, 2012. – 241 с.
60. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: соч. : в 2 т. / С.Г. Кара-Мурза. – М.: Алгоритм, 2001.
61. Каратеев В.П. Единство научного знания / В.П. Каратаев. – Саратов: СГУ, 1981. – С.6.
62. Касавин И.Т. Социальная теория познания / И.Т. Касавин. – М.: Изд-во УРАО, 2001. – 173 с.
63. Кемпбелл Д.Д. Тысячеликий герой / Д.Д. Кемпбелл. – М.: Рефл-бук, 1997. – 384 с.
64. Киреев Феномен соборности и его роль в социокультурном развитии российского общества : дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / В.К. Киреев. – Воронеж, 2009. – 171 с.



65. Кобылянский В.А. Русская идея и возрождение России / В.А. Кобылянский. – Иркутск: Издательство Иркутского университета, 1997. – 160 с.
66. Коваленко Н.С. Единство во множестве : личность и народ в философии славянофилов / Н.С. Коваленко. – Мурманск: Пазори, 2000. – 135 с.
67. Конфуций. Беседы и суждения Конфуция / Конфуций. – СПб.: Кристалл, 1999. – 1119 с.
68. Конфуций. Уроки мудрости / Конфуций. – М.: Эксмо, 2010. – 960 с.
69. Кузанский Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский. – СПб.: Азбука, 2001. – 305 с.
70. Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1979-1980.
71. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции / Н.А. Кун. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957. – 464 с.
72. Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в Русской религиозной философии / А.Н. Лазарева. – М.: ИФ РАН, 2003. – 151 с.
73. Лао-Цзы. Дао дэ цзин : Книга о Пути и Силе / Лао-Цзы. – М.: Профит стайл, 2002. – 143 с.
74. Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. / Г.В. Лейбниц. – М.: Мысль, 1982.
75. Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения / Г.В. Лейбниц. – М.: типография А. Гатцука, 1890. – 363 с.
76. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство : сб. ст. / К.Н. Леонтьев. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – 571 с.
77. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство / К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 1996. – 798 с.

78. Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? / К.Н. Леонтьев. – М.: типография Е.И. Погодиной, 1881. – 29 с.
79. Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России / К.Н. Леонтьев. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 1232 с.
80. Лигуйчина Ян Христиан Смэтс: Великая война и проблемы создания "нового мирового порядка" (1914-1919 гг.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / О.В. Лигуйчина. – Пермь: Б.и., 1999. – 26 с.
81. Лосев А.Ф. Античная философия истории / А.Ф. Лосев. – М.: Наука, 1977. – 208 с.
82. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
83. Лурье С.Я. Демокрит / С.Я. Лурье. – Ленинград: Наука, 1979. – 146 с.
84. Майданов А.С. От мифического образа явления к научному [Электронный ресурс] / А.С. Майданов. – Режим доступа: [iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/ps/ps15/17.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/ps/ps15/17.pdf).
85. Майданов А.С. Применимо ли понятие истины к мифам [Электронный ресурс] / А.С. Майданов. – Режим доступа: [iph.ras.ru/uplfile/evolep/majdanov-istina.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/evolep/majdanov-istina.pdf).
86. Маркс К. Исторический материализм / К. Маркс. – М.: Новая Москва, 1924. – 435 с.
87. Маркс К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс. – М.: Вагриус, 1999. – 175 с.
88. Мирович В.Г. Славянофилы и их учение / В.Г. Мирович. – М.: К.Ф. Некрасов, 1915. – 31 с.

89. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / А.В. Ващенко [и др.] – М.: Советская энциклопедия, 1980.
90. Морозов Е.В. Холизм : духовное возрождение 2012 / Е.В. Морозов. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. – 309 с.
91. Мочалов И.И. В.И. Вернадский: Наука. Философия. Человек / И.И. Мочалов. – М.: ИИЕТ им. С.И. Вавилова РАН, 2008. – 408 с.
92. Нахов И.М. Антология кинизма / И.М. Нахов. – М.: Наука, 1984. – 398 с.
93. Нахов И.М. Философия киников / И.М. Нахов. – М.: Наука, 1982. – 223 с.
94. Немировский А.И. Мифы Древней Эллады / А.И. Немировский. – М.: Просвещение, 1992. – 319 с.
95. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2010.
96. О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского Зарубежья : сборник АН СССР / Науч. совет по пробл. рус. культуры; сост. А.М. Маслин. – М.: Наука, 1990. – 528 с.
97. Патракова В.Ф. История человечества и русская цивилизация / В.Ф. Патракова. – Ростов н/Д: Издательство СКНЦ ВШ, 1995. – 68 с.
98. Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время / Л.С. Переломов. – М.: Стилсервис, 2009. – 704 с.
99. Пискорская С.Ю. Теория познания и проблема гносеологических стандартов / С.Ю. Пискорская. – Красноярск : Издательство Красноярского государственного аграрного университета, 2006. – 275 с.
100. Покровский А.И. О соборности / А.И. Покровский. – Самара: Тип. № 1 "Самполиграфпром" им. Маяки, 1926. – 4 с.

101. Приз Н.В. Философия соборности : русская национальная идея / Н.В. Приз. – Майкоп: Полиграф-Юг, 2008. – 306 с.
102. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / вступ. ст., сост., подгот. текста В. В. Сапова. – М.: Терра-Кн. клуб; Республика, 1998. – 542 с.
103. Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты / ИФ РАН; отв. ред. В.С. Степин. – М.: Наука, 2007. – 639 с.
104. Русский космизм / сост.: С.Г. Семенова, А.Г. Грачева. – М.: Педагогика Пресс, 1993. – 368 с.
105. Сагатовский В.Н. Русская идея: почему её не принимает наше общество? // Общественное призвание философии. – 2006. – Спец. вып.
106. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Сенека. – М.: Наука, 1977. – 384 с.
107. Соборность в России и современность : тезисы и материалы региональной научной конференции / отв. ред. Е. И. Дулимов. – Ростов н/Д.: Гефест, 1997. – 170 с.
108. Соловьев В.С. Избранные произведения / В.С. Соловьев. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 542 с
109. Соловьев В.С. Оправдание добра / В.С. Соловьев. – М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. – 656 с.
110. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем : в 20 т. / В.С. Соловьев. - М.: Наука, 2000.
111. Соловьев В.С. Собрание сочинений : в 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Наука 1988.
112. Соловьев В.С. Чтения о богочеловеке / В.С. Соловьев. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/solovev/chteniya.html>.

113. Солопова М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса [Электронный ресурс] // Вопросы философии. – 2011. – № 8. / Режим доступа: [http://iph.ras.ru/solopova\\_atomizm.html](http://iph.ras.ru/solopova_atomizm.html).
114. Социум: социальная онтология : сб. науч. ст. / отв. ред. А.А. Разин. – Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2004. – 78 с.
115. Спиркин А.Г. Философия : учеб. пособие / А.Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2003. – 736 с.
116. Стельмашук Г.В. Русская философия и культура / Г.В. Стельмашук. – СПб.: ЛГОУ, 1998. – 31 с.
117. Степин В.С. Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты / В.С. Степин. – М.: Наука, 2005. – 426 с.
118. Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего / В.С. Степин. – М.: ИФРАН, 1996. – 174 с.
119. Столяров А.А. Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М.: Ками-Групп, 1995. – 448 с.
120. Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков Т. III (Часть 2) / А.А. Столяров. – М.: Греко-латинский кабинет, 2010. – 267 с.
121. Стратегия выживания: космизм и экология / ИФ РАН; отв. ред. Л.В. Фесенкова. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 303 с.
122. Таубе М.Ф. Триединство, как основа соборности и духовности / М.Ф. Таубе. – Петроград: типография М.И. Акинфиева, 1910. – 41 с.
123. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Е.А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
124. Троицкий Е.С. Российское общество, природа и космос в свете русской соборности / Е.С. Троицкий. – М.: Граница, 2010. – 256 с.

125. Троицкий Е.С. Что такое русская соборность? / Е.С. Троицкий. – М.: Б. и., 1993. – 104 с.
126. Трубецкой С.Н. Собрание сочинений : в 6 т. / С.Н. Трубецкой. – М.: тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1906-1912.
127. Трубецкой С.Н. Сочинения / С.Н. Трубецкой. – М.: Мысль, 1994. – 816 с.
128. Федоров Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
129. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.Ф. Флоровский. – Париж: YMCA-PRESS, 1983. Режим доступа: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/01.html>.
130. Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация : избранные труды по богословию и философии / Г.Ф. Флоровский. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2005. – 862 с.
131. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
132. Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
133. Францева-Дозорова Е. Н. Философы и музыка: От Пифагора до Кеплера / Е.Н. Францева-Дозорова. – М.: Самообразование; Луч, 2007. – 234 с.
134. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь / Д.Д. Фрезер. – М.; Ленинград: Огиз: Московский рабочий, 1931. – 333 с.
135. Фролов И.Т. Введение в философию. / И.Т. Фролов. – М.: Политиздат, 1989. – Т.2. – 623 с.
136. Холодный В.И. Идея соборности и славянофильство. Проблема соборной феноменологии / В.И. Холодный. – М.: Коффи, 1994. – 113 с.

137. Хомяков А.С. Письмо к редактору "L'union chretienne" о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина / А.С. Хомяков // Наука и религия. – 1992. – № 4–5.
138. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений / А.С. Хомяков. – Прага, 1867. – Т. 2. – 410 с.
139. Хомяков А.С. Сочинения : в 2 т. / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994.
140. Хомяков Д.А. Православие (как начало просветительно-бытовое, личное и общественное) / Д.А. Хомяков. – М.: печать А.И. Снегиревой, 1907. – 102 с.
141. Хомяков Д.А. Православие. Самодержавие. Народность / Д.А. Хомяков. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 576 с.
142. Хомяков Д.А. Собор, соборность, приход и пастырь / Д.А. Хомяков. – М.: Религ.-филос. б-ка, 1917. - 23 с.
143. Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского / С.С. Хоружий. – Томск: Водолей, 1999. – 159 с.
144. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии : учеб. пособие / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 1994. – 445 с.
145. Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 1994. – 548 с.
146. Хромов Л.И. Теория информации и теория познания / Л.И. Хромов. - СПб.: Русское философское общество, 2006. – 200 с.
147. Циолковский К.Э. Гений среди людей / К.Э. Циолковский. – М.: Мысль, 2002. – 542 с.
148. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе / К.Э. Циолковский. – Тула: Приокское книжное издательство, 1986. – 448 с.
149. Циолковский К.Э. Космическая философия / К.Э. Циолковский. – М.: Сфера, 2001. – 480 с.

150. Чистякова О.В. Гносеология православной культуры / О.В. Чистякова. – Ростов н/Д: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 1998. – 94 с.
151. Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания / Л.Е. Шапошников. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1996. – 200 с.
152. Шлекин С.И. Русский космизм : учеб. пособие / С.И. Шлекин. – М.: МИИТ, 1998. – 21 с.
153. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства в связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана / Ф. Энгельс. - М.: ЛКИ, 2007. - 238 с.
154. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1982. – 23 с.
155. Юзефович М.В. Народность и государство / М.В. Юзефович. – Киев: Универсальная типография, 1867. – 8 с.
156. Юнг К.Г. Алхимия снов; Четыре архетипа: Мать, дух, трикстер, перерождение / К.Г. Юнг. – СПб.: Timothy, 1997. - 351 с.
157. Юнг К.Г. Аналитическая психология: ее теория и практика / К.Г. Юнг. – М.: Рефл-бук, 1998. – 295 с.
158. Юнг К.Г. Дух и жизнь / К.Г. Юнг. – М.: Практика, 1996. – 554 с.
159. Юнг К.Г. Избранное / К.Г. Юнг. – Минск: Попурри, 1998. – 445 с.
160. Юнг К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М.: АСТ, 1998. – 397 с.



Научное издание

СОБОРНОСТЬ:  
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ :

Монография

Григорий Владимирович Барсуков

Издается в авторской редакции

Подписано в печать 21.01.2014 г.

Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 10,69. Уч.-изд. л. 10,20.

Тираж 1000 экз. Заказ 23.

Издательство Магнитогорского государственного университета  
455038, Магнитогорск, пр. Ленина, 114  
Типография МаГУ