

**РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
ОБЩЕСТВО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРИ УКРАИНСКОМ
ФИЛОСОФСКОМ ФОНДЕ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР «CAIROS»**

**КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ:
ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ**

**Сборник материалов VII Международной
научной конференции**

**Санкт-Петербург
19–20 ноября 2019 г.**

Под редакцией О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2020**

ББК 87
К71

К71 **Космизм и органицизм: эволюция и актуальность** : сборник материалов VII Международной научной конференции. Санкт-Петербург 19–20 ноября 2019 г. / под ред. О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2020. – 231 с.

ISBN 978-5-7310-4890-3

Сборник отражает содержание докладов на VII Международной научной конференции по космизму и органицизму, проведенной 19–20 ноября 2019 г. на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета. В статьях актуализируется теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал учения российского органицизма и русского космизма в контексте современной культуры и необходимости решения текущих глобальных проблем.

Издание адресовано студентам, аспирантам, научно-педагогическим работникам и представителям иных областей культуры – всем, интересующимся исконными ценностями отечественной культуры и перспективами будущего человеческой цивилизации.

The collection reflects the contents of the reports at the VII International Scientific Conference on Cosmism and Organicism, held November 19-20, 2019 on the basis of the St. Petersburg State Economic University. Articles updated theoretical-methodological and ideological potential of teaching Russian organicism and cosmism in the context of contemporary culture and modern solutions to global problems.

The publication is addressed to students, graduate students, science teachers and representatives of other fields of culture - all who are interested in the primordial values of national culture and the prospects of the future of human civilization.

ББК 87

ISBN 978-5-7310-4890-3

© Коллектив авторов, 2020
© Изд-во СПбГЭУ, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Российский органицизм и русский космизм: вчера, сегодня, завтра	4
Горина И.В. Зерно из египетской пирамиды: к вопросу о качестве органической формы.....	29
Мапельман В.М. Человек и его будущее в творчестве А.Н. Радищева .	35
Снетова Н.В. Механицизм и органицизм в философской рефлексии Николая Страхова.....	44
Антюшев И.И. Органическое мировоззрение в структуре социальных концепций.....	53
Куракина О.Д. Мир органического целого русского космизма. К 150-летию со дня рождения Н.О. Лосского	60
Маслобоева О.Д. «Роковое время» свободы.....	70
Барановский Д.В. Третий космос: к вопросу о генезисе понятия «русский космизм».....	86
Бабанова Л.В. Просветительская деятельность краеведческого центра имени Николая Федорова на родине философа.....	91
Варава В.В. Тропами Николая Федорова, или рождение интегральной танатологии в России	99
Малышев Ю.М. Философия Общего дела как основополагающий элемент Проекта «Русский космизм»	108
Бурханов Р.А. К вопросу о классификации космизма в западной и отечественной философии: космизм трансцендентный и трансцендентальный	115
Rudolph Biérent Существует ли французский космизм?	124
Rudolph Biérent Does French cosmism exist?	132
Златица Плашиенкова, Йозеф Масарик Человек и космос: дискуссия об антропном принципе в науке и философии	139
Бирич И.А. Связь антропогенеза с антропным принципом Вселенной: на пути к новому мировоззрению.....	149
Сафронов И.А. Проблема внеземных цивилизаций	162
Зиневич О.В. Проблема единения человечества как сопряжения социокультурных миров	176
Ковалёва Е.В., Шумилкина О.Г. Космос и Эрос: этика любви в философии русского космизма	185
Панфилова М.И., Трофимова Е.А. Мифо-поэтические образы болота.	193
Соколова Б.Ю. Живая Этика как феномен русского космизма.....	204
Соколов В.Г. Исследование жизни и наследия Рерихов как новое научное направление или что такое «рериховедение»	213
Тукаева Р.А. Мозаичность в творчестве Н.К. Рериха	222

ВВЕДЕНИЕ

Российский органицизм и русский космизм: вчера, сегодня, завтра

«На благоразумие трудно рассчитывать;
нужен высший интерес для объединения,
или общее бедствие, для борьбы с коим
только и можно надеяться на соединение.

И, быть может, ничтожный жучок,
какое-либо микроскопическое насекомое
и будет тем бедствием, которое соединит всех».

Н.Ф. Федоров

Грянувшая пандемия 2020 года подтверждает, что «на благоразумие трудно рассчитывать» там, где правит бал идол доллара, а не ценность человеческой жизни, ибо там подобное бедствие порождает только конкуренцию в погоне за средствами спасения для тех, кто может за эти средства заплатить. Острота ситуации показывает злокачественность существования в пространстве человеческой активности таких центров близорукой силы, делающих ставку на ползучий эмпиризм «внешней розни», т.е., по концепции Н.Ф. Федорова, розни между богатыми и бедными [1, с. 388] с целью отнюдь не «всеобщего обогащения», а обогащения для «первых», которым в силу их эмпирической близорукости и в соответствии с библейской мудростью суждено стать «последними» [Мф 19:30] в очереди за бесценным даром свободы в разрешении вопроса о вечной жизни или вечной смерти. Речь здесь идет не о сугубо сверхъестественных воздаяниях, а о проблеме разрешения такого противоречия человеческой деятельности, как соотношение между естественным и противоестественным, каковым выступает искусственное, неизбежно творимое человеком, но вдруг претендующее на то, чтобы заменить вечное временным и преходящим¹. Именно на такие технологии достижения бессмертия нацелен трансгуманизм, и на них, как правило, рассчитывают делающие ставку в своей жизни на финансовое богатство.

Но что не менее печально, как показало испытание пандемией, на полноценное благоразумие или, по определению Н.Ф. Федорова, «полную мудрость» [3, с. 281] трудно рассчитывать и в преодолении «розни внутренней» между «учеными и неучеными» [1, с. 388]. В свое время И. Кант

¹ См. более подробно о диалектике естественного и искусственного в концепции органицизма и космизма [2, с. 204-210].

раскрыл смысл века Просвещения как выход человечества из несовершенности, заключающегося в его неспособности пользоваться собственным умом [См. 4]. Н.Ф. Федоров, критически снимая кантовскую концепцию, углубляет его мысль в соответствии с достигнутым уровнем развития социальной практики, проходящей этап научной революции рубежа XIX – XX вв., и пишет о том, что «человек будет тогда действительно просвещенным существом», когда «всю силы природы», обратит «в действие разумом, знанием, наукою, словом, полною мудростью» [3, с. 282, 281]. Достижение совершенности, по Федорову, это осуществление свободной, т.е. с полным знанием дела и во благо, *регуляции всех природных процессов в их естественной динамике*, исключая технократическое протезирование. Достижение такого технологического уровня жизнотворчества осуществимо, по проекту Федорова, посредством синергии науки, религии, искусства в контексте нравственной свободы и философской рефлексивности, нацеленной на сущностные смыслы собственной активности: «в сущности человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне, - он будет тогда *больше самим собою, чем теперь*; чем в настоящее время человек *пассивно*, тем же он будет и тогда, но только *активно*; то, что в нем существует в настоящее время *мысленно*, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*» [3, с. 282]. Однако современный человек, которому практически все дано для приобщения к накопленному культурному наследию, зачастую, подпитывает лень своего духа и мысли благами современных достижений в области научных технологий, направленных на повышения уровня комфортности его существования. Амбивалентность научных достижений ярко проявляет свои разрушительные возможности в сциентистской стратегии, заложенной позитивизмом и направленной на абсолютизацию роли науки, претендующей заменить собой все иные элементы духовной культуры посредством погружения человека в «рай» потребительской психологии. Сформировавшийся таким образом социальный субъект в годину кризиса и испытаний не желает «пораскинуть мозгами» по поводу конкретных фактов проживаемой ситуации и собственных ценностей и идеалов, которыми он мотивируется в жизни, что могло бы вывести его на необходимость приобщения к культурному наследию «отцов». Он предпочитает легковерную пищу «жареной лабуды» интернета и потребительское требование «хлеба и зрелищ».

Таким образом, все позитивное и негативное, что как на лакмусовой бумажке проявляется в этих испытаниях пандемией, призванных по

здравому уму или «полной мудрости» объединять «сынов человеческих»¹, лишний раз свидетельствует об актуальности философско-антропологического проекта, выношенного яркой плеядой отечественных органицистов и космистов. Феномен русского космизма и, в первую очередь, его признанного основоположника – Н.Ф. Федорова привлекает внимание практически на всем пространстве современной культуры от Америки до Японии. Труды Федорова переводятся на многие языки. И это замечательно. Однако смысл этих культурных действий в том, чтобы совместно обрести все более адекватное понимание философии русского космизма и при разности точек зрения достигать взаимопонимания. В таком контексте обретают смысл и наши ежегодные конференции, и выпускаемые на их основе сборники статей. Важно тот диалог, который разворачивается при обсуждении докладов, продолжать посредством знакомства с позицией авторов статей. Это в свою очередь закладывает платформу для дискуссии с целью углубления взаимопонимания на предстоящей конференции.

Возникал ли у вас, уважаемые участники нашего совместного действия, вопрос, почему тема конференции «Космизм и органицизм: эволюция и актуальность», а акцент в содержании конференции делается на русском космизме? В продолжении этого же вопроса замечательно была поставлена тема круглого стола на 54-х Научных чтениях памяти К.Э. Циолковского в 2019 г. в Калуге: «Существует ли мировой космизм?». Отвечать на этот вопрос можно: и да, и нет. Все зависит от широты понимания слова «космизм». Любой «изм» так или иначе обозначает определенную мировоззренческую установку, но степень проясненности, отрефлексированности этой установки во взглядах социального субъекта может быть разной.

Человек как «мыслящий тростник» (Б. Паскаль) ощущает себя на уровне бессознательного космическим существом, т.е. органичным агентом этого мира, что заложено уже в принципе антропоморфизма, который составляет фундамент исторически первого типа мировоззрения в истории всех народов мира, а именно, мифологического мировоззрения. Ощущение имманентного родства себя с миром закладывает убежденность в его

¹ Сущность единения в духе, а не в эмпирической открытости границ. Такое объединение концептуализировано русскими мыслителями в понятии «соборность», которое раскрывается А.С. Хомяковым как «органическая целостность», имманентно полярная и содержащая «идею единодушия собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте», будучи «единством во множестве» [5, с. 242]. С.Л. Франк развил далее этот концепт, определяя соборность как «внутреннее, органическое единство», которое «может иметь разные формы... в которых оно действует как внутренне объединяющее начало» [6, с. 58].

тотальной одушевленности, что составляет ядро органического мировоззрения. И первая же форма рефлексии, когда из мифологии рождается философия («осевое время» по К. Ясперсу), вырабатывает через концепты «микрокосм» и «макркосм» осознание этого родства и одушевленности всего существующего.

Эта глубочайшая историческая укорененность органического мироощущения человека замечательно раскрыта в статье И.В. Гориной, которая не случайно открывает данный сборник. Для меня лично особую ценность в этой статье представляет то, что совсем на ином материале автор концептуализирует те атрибуты «органической формы», которые мне удалось выявить в текстах А.Н. Радищева, Д.М. Велланского, А.И. Галича, М.Г. Павлова, В.Ф. Одоевского, Д.В. Веневитинова и др. отечественных мыслителей XIX в., внесших свой вклад в становление российского органицизма. И то, что Ирина Владимировна отталкивается в своей разработке от осмысления «энтелехии» Аристотеля, актуализирует кантовский переворот в философии и культуре в целом, начатый им еще до «Критик» с постановки задачи преодолеть узость и поверхностность механицизма в ранней работе «Мысли об оценке живых сил» (1749 г.), где он дает установку на то, что наступило время «для защитников живых сил» [7, с. 61], присущих любому «естественному телу», и подчеркивает, что «все философы до Лейбница, за исключением одного лишь Аристотеля, придерживались ... мнения», в соответствии с которым «не видят дальше того, чему учат нас чувства», и силу тела «считают чем-то таким, что всецело сообщено телу извне и чем тело ни в какой мере не обладает, когда оно находится в покое» [7, с. 63]. Аристотель составляет исключение, потому что «темная энтелехия этого мужа и есть тайна действий тел» [Там же]. Фактически Кант дает установку на то, что в преддверии промышленной революции наступило время прорасти зерну тысячелетней давности, зерну органического мировоззрения в «живой форме» органицизма как концептуализированного направления со своим предметом и методологией [2, с. 58-59], что и реализуют российские органицисты XIX в.

Почему именно российские? Как представляется, так распорядилась логика истории по причине исторической молодости русской культуры в единстве с её евразийским топосом [См. 8]. Сегодня из всего концептуального содержания российского органицизма авторы, особенно в области социального познания, извлекают в основном идею самоорганизации, которая в высшей степени актуальна в современной исторической ситуации. Однако, как представляется, абстрагирование от полнокровного содержания органической теории с ее исходным принципом всеобщности жизни, - из которого вытекают принципы синергической целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественно-

сти, гармонии и антиномичности бытия и мышления¹, - выхолащивает смысл и проективный потенциал идеи самоорганизации как универсального способа бытия природной и социальной реальности.

В связи с непреходящей таинственностью самого феномена жизни важно подчеркнуть, что как бы ни теоретизировали античные мыслители субстанциальную равноценность и равнозначность микрокосма и макрокосма, вырабатывая соответствующую систему категорий, принципов и законов [10, с. 63-98], в органическом мировосприятии всегда сохраняется существенный удельный вес иррационального, та самая «гносеология сердца», о которой будут рассуждать русские мыслители много столетий спустя. Дальнейшая эволюция западноевропейской мысли, принявшей эстафету от античной культуры, при всем нарастании духа рациональной активности во взаимодействии с миром, приведшего в конечном итоге к парадигме механицизма, сохраняла в лице отдельных деятелей культуры органическое мироощущение своей имманентности космосу как целостной упорядоченности мироздания. Эта историческая тенденция западноевропейской культуры замечательно отражена в статье Р. Бьерана².

Адекватный ответ - в смысле точности смысловой нагрузки используемого понятия - на вопрос о существовании мирового космизма, как представляется, состоит в том, что существует *общечеловеческое* (т.е. мировое, не знающее национальных границ, и поэтому выступающее естественной платформой всеобщего единения) *космическое мировосприятие*, которое проявляется на разных этапах истории культуры в форме художественных, натурфилософских, теологических, сугубо умозрительных и научных достижений человеческой мысли. Другое дело, специализированное содержание любого «изма», подразумевающее наличие высокой степени отрефлексированности конкретной мировоззренческой позиции (догматизм, эвдемонизм и т.п.), а в случае фундаментальной значимости данного типа мировоззрения для человеческой истории в целом или для отдельных ее этапов - наличие соответствующего философского направления (идеализм, материализм, экзистенциализм, позитивизм и т.п.). Космическое мироощущение предыдущих столетий, несмотря на определенную степень его аморфности, подготовило благодатную почву для форми-

¹ Обозначенная система принципов органицизма была концептуализирована на основе работы с текстами российских органицистов, а затем и русских космистов. Первоначально эта система была изложена в 1995 г. [См. 9, с. 20-55], в более полном и глубоком понимании она представлена в 2020 г. [См.2, с. 182-224].

² Рудольф считает, что при всем владении русским языком концептуальное содержание своей позиции ему лучше удастся выразить на английском языке, поэтому его статья печатается в двуязычном варианте для тех читателей, которые захотят понять его наиболее адекватно.

рования русского космизма как философского направления со своим предметом (*проективная реализация космической функции человека стать «причиной самого себя»*) и методологией (*разработка философско-антропологического проекта*) [2, с. 79], объединяющими плеяду русских мыслителей, каждый из которых разработал свою оригинальную концепцию таким образом, что, по меткому замечанию А.Г. Гачевой, «миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим “лица всеобщим выраженьем”» [11, с. 91].

Здесь вновь можно задаться вопросом: почему именно русских мыслителей объединило это направление со своим предметом и методологией? Очевидно, концептуальная проработанность в контексте российского органицизма соответствующего типа мировоззрения, послужила платформой для рождения русского космизма. На эту концептуально преемственную связь первым указал профессиональный исследователь внутренней логики истории русской философии – А.А. Галактионов [12, с. 17]. Концептуальная связь органицизма и космизма вырастает из «тысячелетнего зерна» имплицитного единства органического и космического мировосприятия, заложенного в мифах народов мира и в первичной рефлексии «осевого времени». *Российский органицизм и русский космизм как две ступени концептуально единого направления выступают продолжением развития наиболее продуктивных - с точки зрения рефлексивности самосознания и ценности жизни - тенденций в истории мировой и отечественной философии, науки, художественно-эстетического, нравственно-этического и религиозно-теологического дерзания человека в культуре.*

Но является ли русский космизм, не говоря уже об органицизме, конституированным философским направлением? То, что лично для меня в результате многолетней работы с текстами соответствующего круга авторов предстает совершенно убедительным, а также то, что воспринимается как наличная реальность в русской духовной культуре другими специалистами, участвующими в Федоровских чтениях, наших конференциях, пишущими на тему русского космизма, признается отнюдь не всегда и не всеми. Мне довелось дискутировать на Лионской конференции 2018 г., посвященной Н.Ф. Федорову, с известным немецким специалистом в этой области – М. Хагемейстером, который, исходя из существенного различия идей Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского, отрицает существование такого целостного феномена как «русский космизм».

Действительно, при всей фундаментальной общности предметного поля в рефлексии Федорова и Циолковского, т.е. проектирование реализации космической функции человека, мировоззренческое и, соответственно, концептуальное содержание их проектов противоположно. Причина этого – в содержании импрессиона в судьбе каждого. «Импрессионг» или

на языке синергетики «аттрактор» - это какое-либо особенно впечатляющее событие в жизни человека или до глубины души поразившая его информация, которые в соответствии с теорией отечественного генетика В.П. Эфроимсона выступают фактором, определяющим талантливость и гениальность личности [13, с. 27]. Импрессионг способен на долгие годы, а то и пожизненно мотивировать деятельность человека. Именно посредством импрессионга в реализации гениальности срабатывает «социальная преэминентность, наличие общественного спроса, социального заказа...» [13, с. 32]. Импрессионг в судьбах Федорова и Циолковского выделяется ими самими, поскольку выдающиеся исторические личности, как правило, имеют развитое самосознание.

Федоров отметил три аффекта своего детства, которые, очевидно, и стали точкой бифуркации в формировании его личности: это воспоминания о «черном-пречерном хлебе», спасающем крестьян в голодный год, о шокирующем для детской души объяснении войны, где люди убивают друг друга, и о полученном откровении, что «есть и не родные и чужие» и «что самые родные – не родные, а чужие» [14, с. 715]. В статье «Философ будущего века» А.Г. Гачева и С.Г. Семенова констатируют: «*Голод, смерть, неродственность* – эти фундаментальные натуральные бедствия человека, ставшие главным предметом преобразовательного дерзания мыслителя, впечатлились в него сильнейшим экзистенциальным первооткрытием» [15, с. 7]. Итогом жизнетворчества Н.Ф. Федорова становится философско-антропологический проект, раскрывающий стратегию духовно-практического преображения человека, который на уровне нравственной свободы преодолевает фатум смерти и несет ответственность за жизнь как «дар не случайный и не напрасный» [3, с. 57] во всех формах ее космического осуществления.

В свою очередь К.Э Циолковский в автобиографии пишет о формировании своего жизненного интереса: «А теперь расскажу, чем жил и для чего. Восьми-девяти лет впервые увидел игрушечный аэростат, заинтересовался им, стал строить сам маленькие аэростаты из бумаги. Потом я начал строить коляску, движущуюся с помощью ветра, для собственных путешествий. Отказывался от завтраков, чтобы тратить деньги на гвозди...» [16, с. 277]. По мере приобретения конкретно-научных знаний, интерес и увлеченность конструированием летательных аппаратов в жизни будущего «отца космонавтики» только нарастали. И даже несчастье, связанное с наступившей в результате болезни глухотой, «возбуждало самостоятельность ума», способствовало, как это осознанно выражает сам ученый, отказу от «шаблонного счастья», заставляя его «сосредоточиться, отдаться своим и навеянными наукой мыслям» [16, с. 17-18]. В результате творчество Циолковского как представителя философии русского космизма вы-

лилось в разработку технократического проекта, в котором в деталях прописаны технологии будущего иерархического социального устройства. При этом сциентистская направленность мировоззрения не позволила Циолковскому, как и представителям классического позитивизма, преодолеть механистическую парадигму. Не случайно им выражается восхищение учением О. Конта [17, с. 112]. Поэтому и всеобщую одушевленность он трактует как подчиненность «идеального атома ... законам механики» [17, с. 107] и солидаризируется с фатализмом Демокрита [17, с. 110], а также с вульгарными материалистами – Бюхнером и Фогтом [17, с. 109]. Поэтому понимание синергичной целостности как самоорганизации со сверхсистемным эффектом остается вне поля зрения «калужского мечтателя». Безальтернативность дальнейшей истории космоса и судьбы человечества в нем делает излишней антиномичность мышления, поэтому проект Циолковского носит не философско-антропологический, а сугубо сциентистский характер строго научного прогноза: «Моя проповедь, в моих глазах, даже не мечта, а строго математический вывод из точного знания» [18, с. 253]. В итоге из содержания принципа всеобщности жизни элиминируется его биофильное аксиологическое ядро, и холодом равнодушия веет от «благосклонной Вселенной»: «...что значит жизнь земных существ! Ведь она составляет каплю в море. Духи Земли принимают участие в жизни всей Вселенной. А так как живых миров в ней целая бесконечность, то уничтожение жизни на Земле ничего не значит и не уничтожит еще общей жизни Космоса» [17, с. 111].

Однако при всей противоположности аксиологического и методологического содержания проектирования космической функции человека в учениях Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского они как мыслители работали в одном предметном поле, но каждый на своей мировоззренческой платформе, участвуя в формировании и развитии целостного философского направления, называемого русский космизм. Определенная уникальность философии русского космизма в сравнении с иными современными философскими направлениями (экзистенциализм, позитивизм, прагматизм, персонализм и т.п.) заключается в его мировоззренческой самодостаточности, поскольку реализация космической функции человека рефлексирована в нем во всех основных вариантах мировоззренческой позиции: религиозно-философской, научной, художественно-эстетической и мистической.

Наличие космизма как философского направления напрямую отрицается в статье Б.Ю. Соколовой, представленной в данном сборнике. Автор раскрывает связь идей целого ряда «философов-космистов» с содержанием Живой Этики, но при этом Богдана Юрьевна утверждает, что «космизм – это не направление философской мысли». А что же это?

По мысли автора, «это мировоззрение, названное в начале XXI века новым космическим мышлением», в соответствии с установкой Международной научной конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века», организованной в 2003 г. в Москве Международным Центром Рерихов¹. В центре внимания данной конференции было учение «Живой Этики». Таким образом, становится вроде бы понятной алогичность отрицания существования философского направления, рефлексизирующего определенный тип мировоззрения, при одновременном признании существования плеяды философов, которые этим занимаются и которых сам автор называет «философами-космистами». Здесь, по-видимому, кроется осознанно или неосознанно желание закрепить именно за «Живой Этикой» статус космизма, а творчество философов - космистов рассматривать как разрозненные параллели с её идеями. Если это неверная трактовка отмеченной алогичности, то необходимо прояснить, какие критерии, если не общность для целого ряда мыслителей предмета и методологии исследования, автор включает в концепт «философское направление». Равно как требует уточнения позиция автора относительно соотношения понятий «мировоззрение» и «философское направление». Для профессионального обсуждения такого рода разночтений и предназначен формат конференций.

Вопрос о статусе «Живой Этики» тонкий. Отчасти это связано с тем, что в академической среде существует, по-видимому до сих пор, отторжение этого феномена как мистического. В контексте позитивистской тенденции, ставшей в пору перестройки определенной доминантой в отечественных философских кругах, такое восприятие было ожидаемым. Знаменательной, с точки зрения перелома пропозитивистской установки, стала публикация в 2017 г. в «Вопросах философии» материалов круглого стола «"Реалистический поворот" в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки?», где академик Лекторский В.А. как основной инициатор этого интеллектуального события выразил критическое отношение к той «моде» на «философский антиреализм», которая господствовала в отечественной философии последние 20 лет [21, с. 7]. По

¹ Справедливости ради стоит отметить, что рассмотрение космизма как актуального для современности нового мышления, объединяющего Запад и Восток, было заявлено уже в конце XX в. на международной конференции «Космизм и новое мышление на Западе и Востоке» [См. 19]. Несколько ранее «новым мышлением» были названы «антропная космология и комплексная теория систем», которые ставят «на первый план сложный, самоорганизующийся и замечательно значимый космос» [20, с. 45] Идея самоорганизации космоса выступает современным теоретическим выражением принципа всеобщности жизни как исходного посыла органически космического мировоззрения.

сути дела, речь шла о моде на постпозитивизм и постмодернизм. Учитывая, что определяющий тренд современной отечественной философии незримо задается, прежде всего, Институтом Философии РАН и журналом «Вопросы философии», важно, что на страницах этого журнала пропечатано: «иногда... крайне полезно ... разглядеть сквозь все концептуальные нагромождения ... некоторый глубинный инвариант подлинной реальности и жизненного смысла» [21, с. 10].

Именно таинственность феномена жизни, составляющая основное содержание органически космического мировоззрения, обуславливает такой широкий диапазон внутренних ответвлений в разработке предметного поля русского космизма: от научного до мистического¹. При этом границы отдельных ветвей подвижны и имеет место их взаимопроникновение. Н.Ф. Федоров как признанный основоположник данного направления воплощает единство религиозно-философского и научного проектирования космической функции человека. Религиозно-философская, научная, художественно-эстетическая и мистическая ветви переплетаются самым непосредственным образом. Так, в энциклопедической статье, посвященной русскому мистицизму, отмечается, что он «развивался на пограничье философии, религии, науки и художественного творчества» [22, с. 382]. При этом автор подчеркивает, что введение в научно-философский оборот понятия мистики осуществил В.С. Соловьев, вложив в него смысл «творческого отношения человеческого чувства к трансцендентному миру» [Там же], что оказало влияние на развитие мистических тенденций Русского духовного Ренессанса начала XX в. и формирование соответствующих духовно-практических течений, к которым относится учение Агни-йоги Е.И. Рерих. Как представляется, мистическая ветвь важна для полнокровной реализации космической функции человека, требующей мобилизации всего потенциала жизненной энергии человека в единстве рациональной и иррациональной ее составляющих. Не случайно, Р. Бьеран, отвечая в своей статье на вопрос о существовании французского космизма, включает в перечень мыслителей космистского направления XX века, которым «пришло время вспомнить французскую концепцию сердца», наряду с А. Бергсоном и А. де Сент-Экзюпери, Симону Вейль, напрямую относимую к мистикам [23, с. 272]. В данном контексте стоит подчеркнуть, что становление фрейдизма, теоретически объясняющего взаимодействие сознательного и бессознательного, рационального и иррационального, происходило в унисон с научной революцией рубежа XIX-XX вв., которая существенно глобализиро-

¹ Имеет смысл напомнить этимологию слова «мистика»: от греч. *mystikos* – таинство, что восходит к основному понятию греч. мистерий, тайна которых передавалась посвящаемым непосредственно от «иерофанта» - открывателя святых тайн.

вала деятельность человека, и одновременной ответной реакцией на это событие, вызвавшей к жизни «ренессанс духовной культуры, ренессанс философский и литературно-эстетический, обострение религиозной и мистической чувствительности» [24, с. 3].

Плодотворность исследования текстов Живой Этики, как представляется, зависит от того, насколько *системно* специалисты в этой области рефлексуют их сакральный смысл, концептуализация которого, как это отчасти раскрыто в статье Б. Соколовой, выводит в пространство общего предметного поля философии русского космизма. Однако вызывает недоумение, что выделение автором таких особенностей русского космизма, как «идеал духовно-нравственного преображения человека, стремление направлять его энергию в благую созидательную силу; идеал социальный, в основе которого лежат понятия братства, соборности, нравственности; идеал интеллектуальный, связанный с верой в возможность применения науки на благо человечества», - не сопровождается даже упоминанием Н.Ф. Федорова. Кто еще более определенно прописывал идею всеобщего братства как достаточного условия духовно-нравственного преображения человека в синергии науки, религии, искусства, морали, когда «*крылья души сделаются ... телесными крыльями*» [3, с. 282].

Философия и наука эволюционируют как сообщающиеся сосуды на протяжении всей истории культуры, начиная с «осевого времени». Положительный синергетический эффект их взаимодействия по мере вызревания этих элементов культуры существенно возрастает. Философия русского космизма, проективно рефлексуя глобализацию человеческой деятельности на основе теоретико-методологического потенциала органицизма, непосредственным образом интегрируется в постнеклассическую научную картину мира глобального эволюционизма. Осмысление космической функции человека в этом контексте выступает мировоззренческой корреляцией антропного принципа в космологии. Поэтому вполне логично на наших конференциях ставится проблема систематики антропного принципа, чему посвящены статьи И.А. Бирич, И.А. Сафронова и соавторская статья З. Плашиенковой и Й. Масарика. Раскрытие только трех форм антропного принципа: «слабой, сильной и финальной», - о чем идет речь в статье З. Плашиенковой и Й. Масарика, представляется недостаточным с точки зрения полноценного понимания космической функции человека. В этой системе недостает формы «участия», которая предшествует финальной. Как пишет Э. Мансуэто, «“соучаствующий” вариант антропного космологического принципа... указывает путь примирения роли человеческой субъективности в конструировании опыта с относительно сильными утверждениями о возможности объективного знания природной и социальной реальности. ... Социальная конструкция

реальности является фактически интегральной частью самоорганизующегося космоса, который не теряет от своей социальности реального статуса» [20, с. 46-47]. Целостность эволюционного процесса единой Вселенной разворачивается таким образом, что человек, будучи следствием саморазвития субстанции, что соответствует слабому и сильному вариантам антропного принципа, на этапе глобализации своей активности превращается в причину ее дальнейшего саморазвития, что раскрывается в третьем («антропный принцип участия») и четвертом («финальный принцип») вариантах антропного принципа [25, с. 105-106].

В завершении хотелось бы поговорить о любви. В совместной статье Е.В. Ковалёвой и О.Г. Шумилкиной «Космос и Эрос: этика любви в философии русского космизма» с явной нелюбовью представлено учение Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева. Эта статья как «троянский конь» в нашем сборнике. Во всех человеческих разногласиях – от житейских до концептуальных – причина кроется в мировоззренческих установках взаимодействующих субъектов, которые зачастую руководствуются данными установками в той или иной степени не осознанно. По общему тону раздражения, который сквозит в упомянутой статье, смею сделать предположение, что причина такого отношения авторов к философии русского космизма коренится в их скептицизме относительно «ведущей роли сознательной, рациональной человеческой деятельности в реализации широкого масштаба исторических и космических целей» [20, с. 45]. Подобный скептицизм, по мысли Э. Мансуэто - автора приведенной формулировки, характеризует постмодернизм.

Мы все, мотивируясь собственным мировоззрением, работаем с чьи-то концепциями, используя цитаты как подтверждение правоты наших утверждений. Чтобы при этом не скатится от неизбежной субъективности в субъективизм, необходимо воспринять и все время держать в поле своего зрения целостный контекст анализируемой концепции, иначе цитаты превращаются в инструмент произвольного жонглирования. А одним из ярких признаков постмодернизма выступает клиповое мышление, выражающееся в игнорировании целостности сюжета как артефактов культуры, так и самой жизни.

На чем, например, строится утверждение авторов в упомянутой статье, что «влечение полов отрицается Фёдоровым даже внутри брачного союза». Этому утверждению предшествует цитата: «Не по взаимным влечениям, вводящим в обман, а по тем чувствам, кои вступающие в брачный союз питают к родителям друг друга, может быть решён вопрос о браке» [3, с. 284-285]. Адекватно понять смысл этой цитаты можно в более широком контексте. Ей предшествует мысль, которая и вне зависимости от учения Федорова на основе многовекового опыта признана житейской

мудростью: «Если жених не любит родителей своей невесты, а невеста – родителей жениха, то прочного союза не может быть между ними по той простой причине, что вообще по закону наследственности жених и невеста в родителях друг друга могут приблизительно видеть то, чем они будут в старости или зрелых годах, т.е. будущность друг друга» [3, с. 284]. Где здесь выражено отрицание взаимного влечения полов «даже внутри брачного союза»? Федоров рассуждает о том, как преодолеть *обманчивость* «взаимного влечения», которое, зачастую сопровождает состояние влюбленности, способное, по исследованиям сексопатологов, продлиться до двух лет. Заключение браков на основе обманчивого «взаимного влечения» приводит к соответствующей статистике разводов, безотцовщине, трагедиям и страданиям. На основе собственного сорокапятилетнего опыта жизни с любимым мужем, заинтересованного общения как с ним, так и с замечательными сыновьями, невестками и внуками, вполне согласна с центральным суждением о сущности брака в анализируемом здесь фрагменте федоровского текста: «Не для половой страсти и слепого рождения соединяются два существа в браке, который должен быть соединением таких двух существ, которые наиболее пробуждают деятельность друг в друге и наименее чувственное влечение: иначе сказать в этом союзе животный, половой инстинкт превращается в героизм, в подвиг, не как порыв, а как возвышенное продолжительное действие» [3, с. 284]. Ну и самое главное: более – менее адекватное понимание каждой отдельной мысли в цитируемых фрагментах, взятых в целостности их содержания, может быть обеспечено посредством погружения в саму тему, которая обычно обозначается автором в заголовке. В данном случае это: **«Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства»**. Федоров исследует вопрос не об эротике, а о чувстве родства, которое снимает вражду и отчуждение между людьми, будучи наполнено разными видами любви, связующими нас друг с другом. Источник этой энергии родства, по убеждению Федорова, в божественной любви Агапе, пронизывающей все мироздание и явленной в Святой Троице, к которой мыслитель апеллирует в своих текстах не однократно. Это исследование необходимо автору философско-антропологического проекта по преобразению человека, чтобы раскрыть способ практической реализации объединения человечества Общим делом¹.

¹ В этом аспекте Н.Ф. Федоров вновь демонстрирует связь своей концепции со здравым смыслом, поскольку повседневный опыт уже давно убеждает, что ничто так не сплачивает людей, как совместный труд, тем более, если он созидательно жизнеутверждающий и во благо каждого из участников этого дела.

Авторы рассматриваемой статьи, тем не менее, утверждают: «Едиственный вид любви, который находит у него (Федорова) оправдание — любовь детей к родителям». В аргументации этого тезиса проявляется такой своеобразный способ цитатного жонглирования, как пропуск (без всяких многоточий) якобы не значащих слов, что на самом деле меняет смысл цитируемого выражения. Авторы аргументируют выдвинутый ими тезис следующим образом: «Нравственная ценность её (любви детей к родителям) определяется тем, что она наименее “природообусловлена” и, соответственно, “не имеет сильных побуждений”» [3, с. 249]. У Федорова: «не имеет **таких** (выделено О.М.) сильных побуждений», что подразумевает наличие каких-то иных побуждений, тоже сильных или не очень — это уже следующий вопрос, разрешаемый только контекстом. В данном случае речь идет о сравнении родительской любви и любви к родителям, но отнюдь не об оправдании какой-то одной из них. Авторы вроде бы учитывают сравнительный контекст, но весьма своеобразно: «наименее “природообусловлена”». Заковыченность словечка “природообусловлена” наводит читателя, прежде всего, на мысль, что это тоже цитирование, но в тексте Федорова этого нет. Он сравнивает названные виды любви по тому, насколько они «выкуплены трудом»: «Любовь к детям увеличивается преимущественно продолжительным трудом воспитания. Дети для родителей не только плод их рождения, но и их труда, забот и проч. Любовь же детей к родителям не имеет таких сильных побуждений. Поддержание угасающей жизни родителей не может усилить любовь к ним, как дело отчаянное» [3, с. 248-249]. И если говорить о трактовке нравственной ценности в учении Федорова, то ею в принципе не обладает что-то, приобретенное на дармовщинку, а только то, что является результатом труда, собственных усилий человека, подобно тому, как в глазах Бога в каждый из шести дней творения обретало ценность то, что Он сотворил.

Не имея возможности прокомментировать все двойственные фрагменты статьи и исходя из ее названия, можно было бы резюмировать следующим образом: Елена Витальевна и Оксана Геннадьевна не удовлетворены той трактовкой любви, которая представлена в учении трех космистов, выбранных ими для анализа, и имеют на это полное право, поскольку любовь — одно из наиболее интимных проявлений жизни, в высшей степени индивидуально переживаемое. Однако дело в том, что аспект любви, обозначенный в заголовке, — это только отправная точка для развенчивания самой концепции русского космизма, ибо авторов раздражает в этой концепции, говоря их словам, «пафосная миссия преображения космоса». В первую очередь в статье за эту миссию досталось федоровскому проекту, хотя мимоходом под занавес в превратном свете представлена и бердяевская концепция свободы. Именно поэтому данная статья

рассматривается как «тroyанский конь» в сборнике по космизму, и ее публикация весьма полезна, способствуя углублению в смысловое содержание философии русского космизма с учетом определенных трендов современного мировосприятия.

Не останавливаясь на целом ряде негативных характеристик, приписываемых мыслям Федорова в этой статье, выделим ядро превратного истолкования философско-антропологического проекта мыслителя. Оно заключается в трактовке теоретико-методологического фундамента учения основоположника русского космизма. Авторы анализируемой статьи заклеили учение Федорова как «механистически-посюстороннее христианство».

В чем суть механистического мировоззрения? Наиболее четко содержание механистического мировоззрения как противоположность органическому выразил Н.О. Лосский в работе «Мир как органическое целое» [26, с. 340-341]. С точки зрения механистического мировоззрения целое формируется как арифметическая сумма элементов, для которой не значима потеря одного из них; в то время как для органического мировосприятия целое обуславливает формирование составляющих его элементов, будучи их синергией. Механистическая парадигма, утвердившаяся в культуре благодаря достижениям ньютоновской науки, базировалась на том, что всё существует изолированно и самоотжественно, т.е. в принципе неподвижно и неизменно. Источником движения в такой картине мира признается внешнее воздействие, что обуславливает постулат первотолчка (ньютоновский тезис о «часовщике» мирового механизма). Самое главное в данной парадигме – это объяснение структурной динамики причинно-следственных связей, заключающееся в принципе механистического детерминизма, в соответствии с которым все существующее имеет причину, поэтому все происходит по необходимости, т.е. строго закономерно, и нет никакой случайности. Для носителя механистического мировоззрения любая целостность – это изолированная простая механическая система, функционирующая в соответствии с динамическими законами, т.е. законами однозначной детерминации, когда одна причина имеет только одно безальтернативное следствие. Механистическая парадигма соответствовала уровню развития западно-европейской социальной практики XVII-XVIII столетий и ее плодотворный исторический итог – промышленная революция рубежа XVIII-XIX вв.

Теоретическое ядро органического мировоззрения заключается в диалектике, наиболее системно представленной в «Науке логики» Гегеля¹.

¹ Н.Н. Страхов первым обосновал тождественность органических категорий диалектике Гегеля [27, с. 122-123].

Соответственно органическое мировоззрение, которое до сих пор не утвердилось в культуре столь же парадигмально, как в свое время механицизм, означает, что в мире нет ничего неизменного и изолированного. Все существует во всеобщей паутине связей и в саморазвитии. Структурная динамика органического целого подчиняется принципу диалектического детерминизма, означающего, что все имеет причину, но причина причине рознь, т.е. причины есть как у случайных, так и закономерных событий. От чего зависит, выступит в роли следствия какой-либо причины случайность или необходимость как закономерный итог? Это определяется тем, какие связи в данном процессе функционирования системы доминируют: внутренние, существенные, общие, объективные или внешние, несущественные, единичные, субъективные. Для носителя органического мировоззрения любая целостность – это открытая сложная динамическая система, функционирующая в соответствии со статистическими законами, т.е. законами многозначной детерминации, когда одна причина имеет ряд альтернативных следствий.

Философско-антропологический проект Федорова основан на том, что человечество внутренне едино и, будучи по природе своей органической целостностью, оно обладает определенной единой качественной характеристикой в зависимости от степени своего развития. Углубляя в новых исторических условиях кантовскую идею относительно сути Просвещения как выхода из несовершеннолетия, т.е. из недоразвитости самосознания, Федоров утверждает, что «жизнь человеческого рода *бессознательно* есть взаимное истребление» [3, с. 140]. Задача проекта сделать эту жизнь сознательной, т.е. актуализировать свое потенциальное братское единство. Федоров как человек, владеющий философской и научной теорией на уровне мировых стандартов своего времени, вполне осознавал, что механицизм зиждется на соответствующем детерминизме, и выражал это со всей определенностью: «Но и причинность, в смысле детерминизма, можно допустить только для людей, взятых в отдельности, в розни» [3, с. 43]. Здесь категории «причинность» и «детерминизм» используются Федоровым как синоним именно механистического их понимания, поскольку так сложилось в литературе еще с эпохи расцвета механицизма в XVIII в. К сожалению, до сих пор категория «диалектический детерминизм» не вошла прочно в теоретический оборот, и авторы, которые вслед за Гегелем раскрывают диалектику необходимости и случайности в динамике причинно-следственных связей, также называют эту конструкцию детерминизмом, противопоставляя в таком случае свою позицию «жесткому» или механистическому детерминизму.

Диалектикой овладеть не просто, поскольку универсальность саморазвития и связанная с этим открытость всех систем, пребывающих во

всеобщей связи¹, черпает энергию в разрешении присущих этим системам противоречий. Универсальность внутренней противоречивости дилетантски именуют как дуальность, двойственность мира и т.п. Противоречие – это система связей между противоположными свойствами и тенденциями в функционировании системы. И самое сложное в теории и практике овладения диалектикой – это искусство разрешать противоречия не впадая в крайности, чтобы связи между противоположностями не элиминировали их единство, т.е. чтобы противоречие из диалектического не превратилось антагонистическое и его энергия не стала расходоваться на самоуничтожение системы. Федоров демонстрирует это искусство диалектики в своем философско-антропологическом исследовании и проекте. Но авторы «тройной» статьи всячески хотят представить учение Федорова в антидиалектическом свете, приписывая ему механицизм и впадения в крайности. Так, они утверждают: «Пребывание “со всеми”, которое Фёдоров противопоставляет избирательности альтруизма, основывается скорее на согласии, чем на любви». Здесь прямое искажение часто цитируемой мысли Федорова: «*Жить надо не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех*» [3, с. 110]. Так что «избирательности альтруизма» Федоров противопоставляет избирательность эгоизма, а диалектическим снятием этих крайностей, т.е. сохранением единства «себя» и «других», выступает «пребывание “со всеми”», что означает преодоление розни, выражаемой во враждебности, недоброжелательности по отношению как к ближним, так и дальним. Практическое достижение такого единения человечества Федоров обосновывает в своем проекте как реализуемую в процессе «общей работы» на общую созидательную цель, которую он определяет как «*воскрешение отцов, или восстановление всеобщей любви*» [3, с. 249]. Вот на чем, по мысли Федорова, основывается «пребывание “со всеми”». Зачем же представлять мыслителя антагонистом любви, который дальше рационального согласия ничего не видит и не признает, напрямую игнорируя при этом его собственные слова, выражающие его позицию?

Понятно, что в философско-антропологическом проекте ключевую роль играет трактовка природы и сущности человека. Авторы анализируемой статьи приписывают Федорову следующую позицию: «Человек для него — существо, для которого только искусственное естественно». С теоретической точки зрения это опять-таки обвинение в недialeктичности мысли Федорова, в данном случае относительно разрешения противоречия между естественным и искусственным. Чтобы разобраться с этой

¹ Такое мировосприятие в постнеклассической науке конкретизировано в теории синергетики.

проблемой, необходимо определиться с исходными категориями, иначе друг друга не поймем. Естественное – это первозданная реальность, которая не подверглась воздействию со стороны человека (например, дремучий лес). Искусственное – это реальность, в той или иной степени модифицированная человеком (например, садово-парковое хозяйство). Начиная с развития античной философско-антропологической мысли было отрефлексовано, что природа человека в силу его атрибутов «обрекает» его на такое принципиальное отличие от животного, как невозможность жить, только адаптируясь к окружающей среде. Человек «обречен» творить, «вторую», как это названо Марксом, т.е. искусственную среду своей жизнедеятельности, в которой «опредмечены» труд и знания человека и которая обрела форму и название «культура»¹. Можно сказать, что творить искусственное для человека совершенно естественно, так как это обусловлено его природой.

Два мира есть у человека:
Один, который нас творил,
Другой, который мы от века
Творим по мере наших сил.

Н.А. Заболоцкий

Однако Федорову очевидно хотят приписать замысел элиминирования всего естественного из жизни человека как антагонистический способ разрешения обозначенного противоречия. Крайней противоположностью естественного выступает не искусственное само по себе, а противоестественное, которое можно определить, как искусственное, претендующее не просто на использование в субъективной технологической форме законов природы как объективной реальности (например, электрическая лампочка, или имплантация искусственного органа в больной организм человека), а стремящееся заменить собой объективную реальность (например, претензия на создание технического аналога природного существа). По-другому, противоестественное – это такое искусственное, которое, будучи по своей сути субъективным как творение человека, претендует стать объективным, т.е. не зависимым от социального субъекта как своего творца.

Проект Федорова, однако, состоит в том, чтобы регуляция природы со стороны человека состояла в использовании глубочайшего познания законов самой первозданной природы: «В организме с его чувствующи-

¹ Этимология понятия «культура» красноречиво свидетельствует о квазиестественном способе бытия человека: от лат. cultura - «возделывание, обработка; воспитание».

ми и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною...» [1, с. 389]. Проект Федорова потому и является философско-антропологическим, поскольку основан на понимании природы и сущности человека. Этот проект раскрывает логику органического прогресса, направленность которого состоит в том, что «через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления» [Там же]. Механицизму в принципе чужды любые «само», что лишней раз демонстрирует предвзятость обвинения Федорова в механистичности.

Федоровскому проекту противостоит современный технократический¹ проект трансгуманистов, предлагающий логику «протезного» прогресса, которая идеологически очень наглядно выражена в Кибернетическом манифесте. Начинается манифест с претензии заменить собой философию, т.е. пафос таков, что теории кибернетики достаточно, чтобы удовлетворить мировоззренческую потребность в смысле жизни, ибо роль философии в соответствии с этим манифестом призвана выполнить «кибернетическая гносеология» и «кибернетическая метафизика». Противоположность этих проектов можно прокомментировать на таком примере: проблему не излечимо больного сердца, с точки зрения трансгуманистов, надо решать имплантируя технический аналог работы сердца, и далее конструировать аналог человеческого организма с помощью тождественных технических средств; контекст федоровского проекта подразумевает овладение технологией выращивания нового органа из клеток собственного организма посредством углубления научных познаний в тайны функционирования живой природы². В каком случае искусственное будет гармонично естественному, а в каком антагонистично и нацелено на элиминирование естественного? Если мы не освоим смысл федоровского проекта органического прогресса со всей глубиной его содержания на уровне сущности, то пойдём по пути ползучего эмпиризма в технократическое рабство с заменой в конечном итоге человеческой цивилизации пресловутыми киборгами, о чем прогностически предупреждает нас искусство.

В связи с проблемой естественности бытия человека в мире Федорову в рассматриваемой статье приписываются два не диалектических момента: жестко «противопоставляет естественное нравственному» и «природное разумно-должному». По федоровскому учению безнравственно жить на дармовщину, быть «захребетником природы», вести праздносозерцательную жизнь, а нравственно то, что искуплено трудом человека.

¹ Буквально подчиняющий нас власти техники.

² Интенсивное развитие научных технологий в современной медицине наглядно свидетельствует о реальности конкуренции органического и протезного прогресса в этой сфере [См. напр., 29].

Труд для Федорова - атрибут человека в его универсальном содержании, как об этом писал другой космист: «от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета» [30, с. 43]. Можно ли такое «трудовое» понимание нравственности считать противоестественным? И приписывать Федорову жесткое противопоставление природного, с одной стороны, и разумно-должной трудовой активности человека, с другой? Ведь именно эта активность составляет природу человека, который в свою очередь является имманентным агентом окружающей его природы и аналогом организации функционирования Вселенной¹: «если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, - утверждает мыслитель, - то не потому, чтобы мы были мало одарены, а скорее наоборот; ибо более одаренные имеют менее побуждений к труду самоустроения, самосозидания, а только этот труд ведет к самосознанию, к самоусовершенствованию, или к совершеннолетию, которое состоит в способности вести самостоятельную жизнь» [1, с. 389].

Однако по общему контексту «троянской» статьи понятно, что все эти «жесткие» противопоставления авторы фиксируют, исходя из своей позиции, поскольку считают противоестественным федоровский проект победы над фатумом смерти и, тем более, воскрешение умерших поколений. Авторы возмущает, что не дал Федоров ответа на вопросы: «что будут представлять собой сами воссозданные “внеприродные” люди?» и «можно ли будет узнать в них когда-то потерянных близких?» Но, во-первых, результатом воскрешения по федоровскому проекту должны быть как раз ни киборги, а природные люди, воссоздающие себя из кладовой первозданной природы и по ее законам. А во-вторых, и это главное, не адекватно воспринимать глобальный проект, тем более не сугубо технический, а философско-антропологический, т.е. обращенный к фундаментальным аспектам и смыслам человеческого бытия, эмпирически близоручко с требованием прописи конкретных деталей будущего, что свойственно жанру утопии. Из серии такого неадекватного толкования федоровского проекта звучит иногда в дискуссиях, например, такой вопрос: «И серийные убийцы смогут воскреснуть?»

Преодоление фатума смерти посредством овладения технологиями управления процессом жизни и смерти, когда они будут принципиально разработаны, потребует от каждого, кто захочет ими воспользоваться, серьезных усилий ума и сердца. Подобные технологии востребуют преобразования человека, начиная с работы его самосознания над проблемами

¹ «В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною» [1, с. 389]. Эта мысль Федорова воспроизводит на новом теоретическом уровне античную идею равноценности и равнозначности микрокосма и макрокосма.

смысла и целей собственной жизни. И воскрешение умерших поколений по контексту Общего дела Федорова подразумевает не насильственное и халявное обеспечение дурной бесконечности существования индивида, а предоставление шанса использовать достижения человеческой культуры и цивилизации посредством личных усилий с целью обновления смысла восстановленной жизни на пути самосовершенствования. Разработка Федоровым проекта «Супраморализма», как он сам его называет, была обусловлена уровнем его просвещенности, осознанием закономерности дальнейшей экспансии научных технологий и их амбивалентности¹. Он напрямую провозглашает, что наступает «роковое время» решать «вопрос о свободе» и раскрывает сущность органического прогресса как альтернативу технократическому («протезному») на основе диалектического разрешения противоречия между естественным и искусственным в жизнедеятельности человека: «Супраморализм – это вопрос о двух рознях и о двух объединениях; вопрос о двух рознях, т.е. о внешней розни – о богатых и бедных и о розни внутренней – об ученых и неученых (о двух разумах), разрешаемый чрез замену вопроса о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, т.е. чрез замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самую природою, приходящею чрез нас в сознание» [1, с. 388-389].

Обобщающая характеристика проекта Федорова в «тройной» статье звучит следующим образом: «Победа человеческого духа над смертью должна осуществиться как победа рациональности над хаосом, техники над витальностью, механизма над организмом». По поводу «победы рациональности над хаосом» необходимо уточнить, в каком смысле используется понятие «хаос». Одно дело первозданный хаос, из которого рождается мир, как об этом говорится в первом античном мифе, а также условный «первозданный» хаос в душе человека как источник личностного творчества в соответствии со знаменитым афоризмом Ницше. Другое дело быденное словоупотребление: хаос как синоним беспорядка. В функционировании природы хаоса как беспорядка нет, ибо она функционирует по определенным законам, к более глубокому познанию которых с целью регуляции природы и достижения ею таким образом «самосознания и самоуправления» призывает Федоров. Уже в античности с первых шагов развития теоретической мысли было выражено восприятие мира в целом как космоса в смысле «соразмерности и упорядоченности». Пифагор, который ввел в интеллектуальный оборот понятие «космос» в указанном смысле,

¹ Эта амбивалентность замечательно раскрывается в работе Н.А. Бердяева «Человек и машина», где он обращает внимание на учение Н.Ф. Федорова в деле снятия крайностей технократического пути дальнейшего развития человечества, с одной стороны, и пути личного религиозного спасения, с другой [31, с. 31-32].

вводит также по принципу «контрарности» понятие «акосмия» для обозначения «беспорядка и распущенности», обозначив таким образом понимание, что именно человек из-за собственной глупости (= распущенности) вносит в гармоничный, соразмерный и упорядоченный космос беспорядочную хаотичность, нарушая тем самым гармонию бытия. В полном согласии с этой мудростью Федоров в своем проектировании проясняет, что человек, овладевая процессами регуляции природы, призван «чинить», исправлять то, что было им разрушено, восстанавливая саморегуляцию природы в ее гармоничном функционировании, но уже не в форме механизма, а самосознающего организма. В итоге: если понимать «победу рациональности над хаосом» в смысле победы над человеческой глупостью и ограниченностью, то с этим можно согласиться.

Но вот что звучит совсем превратно, так это утверждение, что «победа человеческого духа над смертью» означает победу «техники над витальностью, механизма над организмом». Организм – это в своей сущности самоорганизующаяся система. Человеческий дух – это высокоорганизованная система, обладающая достаточно сложной структурной динамикой самоорганизации, включающей единство рационального и иррационального. Победа человеческого духа над смертью как задача реализации философско-антропологического проекта русских космистов – это как раз победа организма, жизни над механизмом неизбежного умирания, по которому функционирует «слепая» природа. Со всей трезвостью мысли необходимо разобраться и понять, что федоровский проект Общего дела – это прогностическая альтернатива технократическому проекту современного трансгуманизма, который действительно призван подчинить нас окончательно и бесповоротно власти техники.

Рассмотренная обобщающая характеристика детища Федорова, включая оценку отношения Федорова к смерти и греху в анализируемой статье, во многом перекликается с оценкой Г. Флоровского, на которого авторы дают одну ссылку, но опять-таки со скрытой купюрой, искажающей нюансы мысли, поскольку у Флоровского говорится о «привкусе **какой-то** некромантии» [32, с. 321]. Флоровский оценивает проектику Федорова с богословской точки зрения, хотя понятно, что Федоров не является богословом и не претендует на эту роль. Протоирея Георгия Флоровского не устраивает, что «у Федорова нет никакой христологии» [32, с. 318], а «магия “всеобщего предприятия” для него реальнее Святейшей Евхаристии» [32, с. 324]. Признавая, что: «В критике и в своих исканиях Федоров часто бывает прав. И прежде всего был он прав в этом требовании “делового слова” в этой жажде *христианского дела*» [Там же], - Флоровский при этом подчеркивает: «В его ”проектах” нет вовсе *потусторонности*» [32, с. 318], а одно только «прикладное» [32,

с. 322] и «*деятельное*» [32, с. 321] христианство, ослабляемое к тому же, по мысли Флоровского, «гуманистическим активизмом» [Там же] и «гуманистической самоуверенностью» [32, с. 324]. Однако было бы весьма странно проектировать потустороннюю деятельность человека. Флоровский, говоря об отсутствии «*потусторонности*», имеет, очевидно, в виду отсутствие мотива Божьей Благодати, о чем свидетельствуют его слова, завершающие характеристику учения Федорова. Не претендуя ни в коей мере на глубину богословского понимания текстов Священного писания, хочу сослаться на слова Христа, обращенные в Евангелие к Его ученикам и последователям: ***"Сих двенадцать послал Иисус, и заповедал им, говоря: ...идите... к погибшим овцам дома Израилева; ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте"*** [Матф. 10:5-8]. Учителя библейских школ подчеркивают, что главное в наставлениях Христа – это обязанность верующих в Него нести благую весть о Боге и о том, что «приблизилось Царство Небесное». Приблизилось оно посредством проповеди и дел, творимых на земле самим Сыном Божиим. Сыны человеческие не вправе убавлять или прибавлять от себя к Священному писанию. Задача верующего, - каковым, насколько можно судить по его учению и образу жизни, поступкам, был Николай Федоров, - следовать заветам Священного писания, как вы это ни называйте: «основное» или «прикладное христианство». А оно гласит: ***«Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду»*** [Иоан. 14:12]. Поэтому возможности человека, на проективное, трудовое и творческое раскрытие которых нацелен «Супраморализм» Федорова, даны нам по благодати (разум, воля, способность творить и быть сотворцами Сына Божия, вера, надежда, любовь), и мы в соответствии с библейской притчей о талантах не имеем морального права «зарывать» их в землю. При этом важно подчеркнуть, что проект Федорова обращен не только к верующим, но и к неверующим, ученым и неученым, ибо обосновать творческую природу человека и достижимость тех задач, которые поставлены в этом проекте, можно только в синергии науки, религии, искусства и морали, объединяемых философской рефлексией смысла человеческой жизни.

Мировоззрение каждого из нас неповторимо, но в любом случае – это человеческое мировоззрение, которое обладает общечеловеческим содержанием, что позволяет нам с практической точки зрения находить общий язык, а с теоретической классифицировать типы мировоззрения. Проясненность собственной мировоззренческой позиции влияет на раз-

витость самосознания, что в свою очередь повышает шансы, если даже не принять, то по крайней мере понять иную позицию. Наши ежегодные конференции и сборники по их итогам создают «концентрацию сил на одной проблеме», что по идее должно привести к «плодотворным результатам». По мысли Н.О. Лосского, подобная концентрация приближает «нас к тому желанному моменту, когда, по крайней мере, профессионалы-философы сойдутся на нескольких основных положениях или хотя бы станут настолько понимать друг друга, чтобы терпимо относиться к представителям противоположных учений» [33, с. 3]. Чего я нам всем желаю, понимая, что это требует серьезной и напряженной работы мысли, мудро осознающей, что без творческого усвоения интеллектуального наследия человеческой культуры в лице ее выдающихся представителей невозможно решение современных проблем и уверенное движение в будущее.

Маслобоева О.Д.

Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 388-441.
2. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации. М.: ИНФРА-М. 2020. 390 с.
3. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 35-308.
4. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собр. Соч. в 8 тт. Т. 8. М.: Изд-во «Чоро», 1994. С. 29-36.
5. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный», по поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. Том II. М., 1994. С. 238-243.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
7. Кант И. Мысли об оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 1. М.: Мысль. 1963. С. 51-82.
8. Маслобоева О.Д. Правда как рема русской ментальности // Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции: 2-х томах. СПб., 2017. С. 286-292.
9. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. СПб.: Изд-во СПбУЭиФ, 1995. Часть 1. 67 с.
10. Маслобоева О.Д. Философия для студентов экономических вузов. СПб.: Питер, 2006. 336 с.
11. Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы) // Соловьевский сборник. Материалы международной

конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 87 – 113.

12. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е изд., исправленное и дополненное. Л.: изд-во Ленгунта. 1989. 744 с.

13. Эфроимсон В.П. Загадка гениальности. М. 1991. 64 с.

14. Шестов Л. Н. Ф. Федоров // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 714-716.

15. Гачева А.Г., Семенова С.Г. Философ будущего века // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 5-92.

16. Демин В.Н. Циолковский. С приложениями: Автобиография... Изд 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2014. 336 с.

17. Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Космическая философия. М.: Эксмо. 2015. 480 с.

18. Циолковский КЭ Космическая философия. Живая Вселенная. М.: Академический проект; Фонд «Мир». 2017. 640 с.

19. Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. Материалы международной научной конференции 29 июня – 1 июля 1999. СПб.: Изд-во «Нестор». 543 с.

20. Мансуэто Э. Вклад антропной космологии и комплексной теории систем в социальные науки // Философские науки. 1994. № 4-6. С. 45-72.

21. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы “круглого стола” // Вопросы философии. 2017. №1. С. 5-38.

22. Кравченко В.В. Мистицизм // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. . С. 382.

23. Мистика // Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2000. С. 271-272.

24. Бердяева Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал “Путь” (к десятилетию “Пути”) // "Путь" № 49. 1935. С. 3-22.

25. Маслобоева О.Д. Исследовательские программы в контексте современной научной картины мира: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГЭУ. 2016. 123 с

26. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда. 1991. С. 335-480.

27. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116-124.

28. Кибернетический манифест // www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm (дата обращения 15.04.2020)

29. Медицина будущего – сегодня искусственные органы, завтра бессмертный человек // <https://www.infoniac.ru/news/Medicina-budushego-segodnya-iskusstvennye-organy-zavtra-bessmertnyi-chelovek.html> (дата обращения 19.05.2020)

30. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 412 с.

31. Бердяев Н.А. Человек и машина // Путь. Май 1933. № 38. С. 3-37.

32. Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск, 2006. 608 с.

33. Лосский Н.О. Типы мировоззрения. 1931. 179 с.

Горина Ирина Владимировна
Библиотека 212 им. Т.Г. Шевченко, г. Москва
gorina.sb@yandex.ru

**Зерно из египетской пирамиды:
к вопросу о качестве органической формы**

В статье представлена аналитика категории качества формы в природе и культуре. Цель: определение «качества формы» в соотношении с понятиями энтелехии, телоса, меры, которые характеризуют вещь. Обращаясь к текстам Аристотеля, В.В. Розанова и М. Хайдеггера, автор актуализирует проблему телосно-энтелехийного подхода в изучении качества формы гуманитарными науками.

Ключевые слова: качество, форма, энтелехия, телос, мера, вещь.

Gorina Irina Vladimirovna
Library 212. T. G. Shevchenko, Moscow
gorina.sb@yandex.ru

**Grain from the Egyptian pyramid:
on the question of the quality of the organic form**

The article presents the analytics of the category in relation to the study of nature and culture. There is the purpose to define the "quality of form" in relation to the concepts of entelechy, telos, measures that characterize the thing.: determination of the "quality of form" in relation to the concepts of entelechy, telos, measures that characterize a thing. The author actualizes the problem of the telos -entelechy approach in the study of the "quality of form" in the Humanities. referring to the texts of Aristotle, V.V. Rozanov and M. Heidegger.

Key words: quality, form, entelechy, telos, measure, thing.

Проблема качества формы является одной из самых сложных и трудно разрешимых задач в истории философии. С позиции философского мировоззрения она принадлежит учению о бытии (онтологии) и связана с определением константных свойств сущего, которые определяют закономерности развития объекта или системы во времени и пространстве. Традиционно категория качества относится к базовым характеристикам предмета в бытии, наряду с другими фундаментальными категориями сущности, количества, времени, пространства, состояния, отношения, измене-

ния. Категории, выведенные ещё Аристотелем, как указывает доктор философских наук, профессор А.А. Ивин: «представляет собой систему координат мышления», обеспечивая «его единство, целостность и постоянную воспроизводимость, несмотря на динамику и многообразие конкретных областей его приложения» [1].

Категориальный аппарат, лежащий в основании аналитических моделей в истории философии, был создан Аристотелем для выявления особенностей наличного бытия любого предмета или явления, что облегчало логическое построение умозаключений и структурировало процесс мышления. Однако изначально предзаданная модель логического мышления вела к стандартизации представлений о мире, объекты которого попадали в установленные рамки рационального анализа. И в этой связи вопрос о качестве формы остаётся актуальным в области исследования органических объектов природы и культуры. Становление качества связано с бытием потенциального, которое характеризуется в трактате «О понимании» В.В. Розанова «как форма существования в настоящем, чему предстоит или что может осуществиться в будущем», «потенциальное бытие переходит в реальное всегда при некоторых определённых условиях» [2, с. 142]. Явления сходства и различия, а значит и качественное определение формы в органическом мире оказываются предустановленными в потенциальности перехода от скрытого плана существования к проявленному.

Розанов выделяет две формы «потенциального предсуществования». Первая «присуща родовым сходствам и различиям. Так, в семени дуба и в семени человека заранее предустановлены все родовые признаки того, что из них разовьётся, а с тем вместе и все сходства и различия их как родов от других родов» [2, с. 346]. Вторую форму потенциальности Розанов характеризует как «неопределённую», при которой развиваются индивидуальные качественные характеристики различия и сходства: «Так, случайная кривизна этого дуба или образованность этого человека не были предустановлены до их появления, но возникли в них после, под влиянием внешних окружающих обстоятельств» [Там же]. Следуя этим суждениям, качество проявленной в бытии органической формы зависит от видовых и индивидуальных потенций, скрытых в её содержании и во внешних условиях существования. Потенциальность оказывается направлением развития жизненной силы в форме, которая при благоприятных обстоятельствах достигает своей цели в самореализации.

Вопрос о качестве сущего, его потенциальной возможности сохранения формы в бытии, также может быть рассмотрен в связи с удивительной археологической находкой: зерном пшеницы, извлечённом из египетской пирамиды, где оно пролежало несколько тысячелетий. Найденное зерно посадили в землю, и оно проросло. Из приведённого примера по-

пробуем вывести следующее определение качества: качество есть существенная определенность предмета, в силу которой он является данным, а не иным предметом и отличается от других предметов. Качество предмета не сводится к отдельным его свойствам. Оно связано с предметом как целым, охватывает его полностью и неотделимо от него. То есть качество, как постоянная константа, определяет предметность сущего, выявляет его содержание и создаёт условия различения в сознании вещей и предметов друг от друга. Исходя из этого, можно утверждать, что качество есть не частное свойство, а результат самобытийствующей целесообразности, проявленной в виде органических образований – зерна, дерева, объекта природы, а также в искусственно созданных формах (пирамида, гробница) культуры, производных от творческого гения человека.

С этой точки зрения качество есть процесс становления вещи и развития её возможностей бытийствования. Таким образом, качество одновременно есть и результат, и процесс самости проявления сущности. В этом смысле весь окружающий нас мир форм и вещей являет собой качественную целесообразность, проверяемую через становление в заданных условиях существования во времени и пространстве.

Процесс становления связан с содержанием или способом существования «в-состоянии-полной-осуществлённости», которое Аристотель определил понятием энтелехия. [3, 1030a] Качество, в формате энтелехии, является результатом перехода возможности к осуществлению в актуальной действительности, то есть, прорастанию в земле зерна тысячелетней давности. Состояние полной качественной осуществлённости характеризуется изменением формы зерна и его проявленной энергии в новой органической форме ростка. При этом, энтелехия зерна не исчезла и не изменилась, а раскрылась во времени и пространстве в новом качестве органической субстанции. Первоначальная форма преодолела себя, вытолкнув своё новое содержание в ростке. В данной позиции качество характеризуется не как статика существующей формы, а наоборот, оно определяет диапазон возможных изменений живой формы и её содержания в заданной причинной целесообразности её же развития.

Подводя итог, констатируем: качество есть безусловное самобытие вещи в динамической целостности и возможности перехода в новые формальные состояния, предустановленные содержанием. Качество формализует вещь не только на уровне реальности, но и в сознании мыслящего субъекта. В сознании вещь предстаёт как идеальный телос – самосуший, целостный образ чувственно воспринимаемой формы существования. В основании телоса лежит целостность восприятия вещи как единицы бытия во времени. Телос, в отличие от энтелехии, предстаёт некой статической фигурой стадияльных состояний развития одной и той же формы,

например, растения на различных стадиях его становления - зерна, ростка или колоса. Таким образом, телос означает на уровне сознания целостность чувственного образа и рационального понятия формы.

Стадиальность развития качества во времени обнаруживает внутреннюю ноуменальную сторону потенциального существования вещи, а внешняя пространственная характеристика качества может характеризоваться отношением. Эта характеристика значима и в методе культурологического анализа артефактов и текстов культуры. Во внешнем плане качество существующей формы, например, художественного произведения, можно определить формулой архитектора Витрувия – «польза, прочность, красота» его содержания. Внешняя сторона качества вещи выражается в прочности материала, в пользе назначения, в красоте пропорций. Причём польза, прочность и красота есть критерии качества, определяемые человеком – мастером, который интуитивно находит точку меры (отсюда «чувство меры») в соотношении материала, цели как функции существования и эстетического вида творимой формы. Все три показателя сотворённой вещи производны от идеального образа, который существует в сознании творца.

Категорию меры, можно характеризовать, вслед за исследователем А.И. Субетто, как единство качества и интенсивного количества. [4, 71-73] Переход через «границу», т.е. нарушение «чувства меры», ведет к разрушению старого качества и перехода к новому. Идеальная форма, существующая в сознании как потенция, актуализируется в процессе творчества, материализуясь в форму художественного произведения. При этом сотворённая форма (будь то книга, летопись, картина, произведение архитектуры и т.д.), попадая во время и пространство, начинает жить своей особой качественной жизнью само-тождественной идее уже не своего мастера, а своего само-бытия.

Можно привести следующий пример из российской истории культуры. Первоначальный план содержания древнерусской летописи «Повесть временных лет», может быть условно приписан монаху Нестору, и на сегодняшний день мы имеем её, как культурный памятник литературы с многочисленными дополнениями, искажениями и до конца не установленным авторством. Но значимость и качественные характеристики летописи не умаляются для русской культуры, так как позволяют, в самом произведении, как своеобразном магическом кристалле, оформившемся во времени и пространстве истории культуры России, видеть различные ментальные планы, мировоззренческие установки, события, критические оценки, ошибки и т.д. Как самобытийствующая реальность «Повесть временных лет» раскрыла и актуализировала содержанием своего образно-событийного ряда, то есть телосом, многочисленные авторские произве-

дения живописи, литературы, поэзии в отечественной культуре и диссертационные исследования в науке. В этом аспекте качественное содержание текста культуры прорастает зерном в сознании человека или не прорастает, в зависимости от уровня и условий восприятия.

Экспериментальным подходом в области культурологии, эстетики, искусствоведения может быть метод, предложенный М. Хайдеггером в его знаменитой работе «Вещь» [5], где он определяет восприятие целостности как единение в осуществлении. Хайдеггер предлагает осмысление целостности чаши через введение четверицы понятий: земля-небо-божества-смертные. Он утверждает: «В подношении полной чаши пребывает одно-сложность четырех. Подношение чаши есть дар потому, что дает пребыть земле и небу, божествам и смертным. Пребывание тут, однако, уже не просто постоянство чего-то наличного. Пребывание есть событие. Оно выносит четверых в ясность их собственной сути. От ее одно-сложности они вверены друг другу. Единясь в этой взаимопринадлежности, они выходят из потаенности. Подношение чаши дает пребыть односложности четверицы всех четырех. Но в подношении чаша осуществляется как чаша» [5, с. 320]. В процессе подношения качество чаши является исполненным не только как вещи, т.е. функционально используемой ёмкости для жидкостей – вина или воды. В ноуменальном плане осознания человеком «вещности» чаши она выступает связующим звеном, раскрывающим целостность четверицы: земли и неба, божеств и смертных. Хайдеггер констатирует это «многосложно простое собирание» как «существо чаши», как её неизменяемое качество.

Подобный подход к изучению вещи можно характеризовать как онто-методологический. При данном подходе выявляется качество вещи как некой статической формы, включенной в событийную динамику мира. Для исследователя появляется возможность работы по выявлению *целого* через сборку в сознании различных планов бытия относительно единой вещи, которая становится своего рода зеркалом – взаимным отображением сущности разнопорядковых явлений: земли и неба, божеств и смертных. В итоге они не противопоставляются друг другу, а составляют определённый ряд аналогии по отношению друг другу через событийную «вещность» чаши [5, с. 321].

М. Хайдеггер связывает это с эффектом зеркальности – взаимного отображения. Как утверждает философ, «зеркальность – не отображение какого-то изображения. Зеркальность, освещая каждого из четверых, дает их собственному существу сбыться в простом вручении себя друг другу. Осуществляюще-вручающая зеркальность отпускает каждого из четверых на свободу его собственной сути, но привязывает к односложности их сущностной взаимной принадлежности. Обязывающая свободой зеркаль-

ность – игра. Ни один из четырех не окаменевают в своей обособленной отдельности. Каждый из четырех, скорее, разобособлен внутри их взаимоврученности: до своей собственной сути» [5, с. 324]. В этом разобособляющем взаимовручении собственной сути – зеркальная игра четверицы: «Зеркальная игра мира – хранящий хоровод. Хоровод этот – круг, который окружает все, зеркально играя. Он проясняет четырех, давая им сбыться, до сияния их односложности. Своим воссиянием круг вручает четверых, отовсюду открытых, загадке их существа. Собранное существо кружащей так зеркальной игры мира есть само окружение. В окружении зеркально-играющего круга четверо льнут к своему единому и все же у каждого собственному существу» [5, с. 325].

Примером подобной «зеркальной игры взаимовручения» в западноевропейском культурном наследии, может являться чаша Святого Грааля. Святой Грааль, как текст культуры, несёт в себе единение ноуменального и феноменального плана бытия, связывающего четверицу в смысловое *целое*: землю (кровь, события казни и земной жизни Иисуса Христа) – небо (свет, блеск звёзд, Солнце, Луна) – смертных (рыцарей Святого Грааля, учение катаров, мистерии замка Монсальват) – божества (многочисленные чудеса, сверхъестественные события). Идеальный образ чаши Святого Грааля и ряд исторических фактов образуют сферическую целостность духовного и материального наследия западноевропейской культуры.

В сюжете с зерном можно тоже составить четверицу взаимоотражений: пирамида – пшеничное зерно – земля – росток (колос). Единым *понятием* целостности здесь может быть понятие *жизни*. Пирамида – дом вечной жизни, зерно – потенция жизни, земля – планета жизни, росток – актуализация жизни, проросшей зерном из земли при благоприятных условиях. Таким образом, мера качества зерна – это его рост, спустя тысячелетия. Образуется круг взаимной дополнительности образов единого понятия неуничтожимой жизни.

В срезе размышлений Хайдеггера можно расположить рассмотренную ранее четверицу категориальных понятий: *качество-энтелехия-телос-мера*. *Качество* определяет форму сущего и создаёт условия различения содержания предметов друг от друга, проявляющееся в энтелехии. *Энтелехия*, как энергия перехода внутреннего содержания к осуществлению в актуальной действительности, даёт *телос* – целостность чувственно воспринимаемого образа, а также понятие *меры* – границы существования формы во времени и пространстве.

Таким образом, смысловое понятие вещи у Хайдеггера выявляет уникально-универсальный энтелехийно-телосный метод в изучении качества формы, который не противоречит органической субъективности и

идее потенциальности В.В. Розанова. Он может быть интересен для культурологии, философии, искусствоведения, так как много пересекающихся понятий, рассматриваемых различными направлениями гуманитарного знания, искусственно специализируются и обособляются вне серьезного смыслового синтеза.

Список литературы

1. Ивин А.А. Категории. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://encdic.com/philosophy/Kategorii-3994.html> (дата обращения: 28.01.2020)
2. Розанов В.В. О понимании. М.: «Танаис», 1996. 804 с.
3. Аристотель. Метафизика. Глава IX (2) М.: ЭКСМО, 2015. 448 с.
4. Субетто А.И. Сочинения. Ноосферизм: В 13 томах. Том восьмой: Квалитивизм: философия и теория качества, квалитология, качество жизни, качество человека и качество образования. Книга 1 / Под ред. Л.А. Зеленова С.-Петербург - Кострома: КГУ им. Н.А.Некрасова, 2009. С. 71-73.
5. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 316-327.

Мапельман Валентина Михайловна

Московский городской педагогический университет
mapelman@mail.ru

Человек и его будущее в творчестве А.Н. Радищева

В статье рассматриваются взгляды А.Н. Радищева на человека и человечество, особенности их развития и познания. Анализируются аргументы (естественнонаучного и духовного планов) по обоснованию возможностей достижения бессмертия. Затрагиваются вопросы причин формирования подобных взглядов и степени их признания философией XVIII века и последующих эпох.

Ключевые слова: человек, человечество, бессмертие, жизнь, смерть, будущее.

Mapelman Valentina Mikhailovna
Moscow City Pedagogical University
mapelman@mail.ru

Man and his future in the works of A. N. Radishchev

The article discusses the views of A.N. Radishchev on man and humanity, including the features of their development and cognition. There are analyzed the natural science and spiritual arguments concerning the problem of justifying the possibility of achieving immortality. The article deals with the reasons for the formation of such views and the degree of their recognition by the philosophy of the XVIII century and subsequent epochs.

Key words: man, humanity, immortality, life, death, future.

Личность, идеи и судьба Александра Николаевича Радищева едва ли кого _оставит равнодушным. Мы проникаемся к нему сочувствием и готовностью к пониманию нередко до осознания его взглядов и соотнесения их с собственной жизненно-философской позицией по данным вопросам. Как совершенно справедливо заметил В.В. Зеньковский: «Имя Радищева окружено ореолом мученичества, но, кроме этого, для последующих поколений русской интеллигенции Радищев стал неким знаменем, как яркий и радикальный гуманист, как горячий сторонник примата социальной проблемы» [1, с. 96].

Он оказал на духовую жизнь нашего Отечества в XVIII веке такое же влияние, как и многие мыслители XVII века на общеевропейскую, в том числе и философскую, _культуру, став интеллектуальными первопроходцами наступающих социальных обновлений своего времени. Это был период не случайного стечения обстоятельств, а результат закономерного функционирования оригинального антропоцентрического стиля мышления и мировосприятия, способствовавших зарождению современной науки, которые, в Европе уже начинали энергично вытесняться социотризмом. Однако в России эпоха гуманизма и антропоцентризма еще не наступила. Подобные идеи были теоретически не освоены. Вот в эту «питательную среду» европейского мира и попадает совсем молодой человек, приехавший из страны, где господствовал абсолютизм, опирающийся на сцементированное в единое сословие-класс дворянство и бюрократию.

А.Н. Радищев свое систематическое образование начал в 7 лет в Московском университете. В 13 лет он был направлен в Санкт-Петербург в Пажеский корпус, готовивший чиновников для придворной службы. Через четыре года в 17 лет А.Н. Радищев был командирован в Лейпцигский университет для изучения права, а в 22 года молодой юрист, увлеченный идеями просветителей, гуманистов и естествоиспытателей, вернулся на родину.

За время пребывания в Европе на него, несомненно, серьезное влияние оказали идеи Годфрида Вильгельма Лейбница. Недаром, уже находясь в ссылке и создавая один из своих самых значительных философских тру-

дов «О человеке, о его смертности и бессмертии» [2], он выбирает для него в качестве эпиграфа слова именно этого выдающегося немецкого мыслителя: «Настоящее всегда чреватое будущим» [3, с. 54]. Философ и механик, логик и историк, математик и юрист, физик и языковед, психолог и эстетик, дипломат и биолог – сам уровень личности ученого не мог ни произвести глубокого впечатления на Радищева. Фактически Лейбниц еще в XVII веке не только сформулировал, но и обосновал в соответствии с научными возможностями своего времени идеи не просто оригинальные, но вполне актуальные и жизнеспособные даже в наши дни.

Согласно Лейбницу, в основе всего многообразия мира лежат простейшие, бесструктурные, разнообразные, подвижные, бесчисленные сущности – монады. Сотворенные Богом, они содержат в себе все перспективы своего возможного существования. Они способны к восприятию и осознанию, которое временно может не реализовываться в форме спящих монад. Именно поэтому вполне допустимо утверждать, что неодушевленной неподвижной природы не существует, так как нет монад, которые бы не обладали памятью и осознанным восприятием, были не способны к саморазвертыванию. Монады не могут погибнуть, а значит, и лишиться своей внутренней жизни. Они есть конгломерат царства природного и мира духовного, отражение всей Вселенной и самого Творца, но в свернутом виде. Взаимоотношение монад изначально установлено Богом, проявляясь как предустановленная гармония, и поэтому существует мировой порядок, в рамках которого происходит согласованное развитие во Вселенной. Время, как и пространство, в этой концепции представляет собой субъективный прием расстановки событий в определенном порядке.

Позиция Лейбница, являющаяся в определенной степени продолжением и развитием античного атомизма, не могла не найти своих сторонников в среде естествоиспытателей. До настоящего времени представители этого направления научного знания стремятся описать весь мир целиком, как единую систему, опираясь, прежде всего, на экспериментальные данные, полученные при исследовании явлений и процессов природы. При этом попытки включения в такую теоретическую модель мира социального и духовного осуществляются в основном путем аналогий и ассоциаций. В наши дни к ним присоединились представители технических наук, исследующие, в частности, информационные и цифровые процессы.

Практически все, занимающиеся вопросами естествознания в рассматриваемый нами период времени, были либо сторонниками, либо оппонентами Г.В. Лейбница. Однако Радищева, конечно же, привлекали в основном его единомышленники. В частности Шарль Бонне. Этот швейцарский естествоиспытатель, вдохновленный сделанными им открытиями в области биологии, развивая взгляды своего немецкого предшествен-

ника, постарался связать прошлое, настоящее и будущее единым процессом совершенствования всего живого. Он предложил согласованную «лестницу существ», расположив все тела, в том числе и неорганические, по степени их сложности, подтолкнув тем самым приближение разработки эволюционных взглядов. Человек, по его мнению, являясь одновременно существом физическим и духовным, получает знания в результате деятельности нервной системы. Освоенная палитра чувств от боли до удовольствия стимулирует стремление к оптимальному состоянию – счастью.

Внимательно отнесся А.Н. Радищев и к творчеству фактически своего сверстника Иоганна Готфрида Гердера, который тоже был, по сути дела, последователем Лейбница. Творчество Гердера сказалось на взглядах таких крупных мыслителей как И.В. Гёте, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах. Гердер был уверен, что социальный прогресс является естественным продолжением прогресса природного: от существования органических существ к духовным устремлениям человека гуманистической направленности. Такой вариант развития идет от Бога, а потому все закономерно и направлено к всеобщему благу. Несмотря на то, что история человечества развивается циклично (от молодости через зрелость к дряхлости и смерти), она, в конечном счете, прогрессивна, бесконечна, направлена в будущее, где и возможно достижение высших идеалов, всего самого лучшего, а значит и торжество всеобщей гуманности. Гуманность же – это гармоническое единство человечества, состоящего из отдельных творческих индивидов, каждому из которых предоставлена возможность выявить и реализовать свою уникальность. Любой человек должен жить в соответствие с божественным пожеланием: «Произведи все благородное и прекрасное, что ты можешь создать из своей природы,.. тебе будут помогать все священные, вечные законы природы» [4, с. 273]. Однако, по мнению Гердера, этот путь можно пройти лишь в условиях господствующего в социуме национального государственного устройства.

Нельзя сказать, что идеи гуманизма до Радищева в России не звучали, а вопросы, касающиеся человека как социального феномена, не затрагивались. Начиная с петровских времен, в рамках творчества его «ученой дружины», внимание к человеку не угасало. Однако основной исследовательский интерес был сосредоточен на познании его природных свойств, что было несомненным новаторством для русской философии петровского времени. При этом Ф. Прокопович, В.Н. Татищев и А.Д. Кантемир относились к числу тех мыслителей, которые считали крепостное право не только справедливым, но естественным и правомерным, а обеспечивающую его власть эффективной и оправданной.

Вообще в русской философской мысли проблема человека, его судьбы, социального статуса и будущего рассматривалась в основном

либо традиционно в рамках религиозного подхода (например, позиция Г.С. Сковороды), либо в рамках общепросветительского анализа. Так А.Д. Кантемир, находясь в переписке с французскими просветителями и переводя их работы на русский язык, оставался открытым сторонником той социально-экономической системы, которая сложилась в России во времена Петра I. М.В. Ломоносов связывал свои надежды на прогресс науки, образования и культурного развития Отечества с «просвещенным абсолютизмом». При этом необходимо отметить, что русский гуманизм с самого начала все-таки обладал своими особенностями. Во-первых, отталкиваясь от единой естественной природы человека, он делал упор на социальные аспекты равенства, равноправия и свободы. Во-вторых, главные критерии гуманистических проявлений его представители связывали, прежде всего, с областью морали. Нравственность они ставили выше разума.

Однако совершенно особое место в русской социальной философии, в истории свободомыслия и отечественного гуманизма занимает творчество Александра Николаевича Радищева. И связано это с тем, что, сконцентрировав свое внимание на проблеме человека, он не ограничился ее абстрактным рассмотрением. Сосредоточившись на царящих в России социально-экономических обстоятельствах, он постарался выделить возникающие в этих условиях проблемы человека как личности, как особого типа природного существа, как члена общества, как гражданина. И в этой его аналитической деятельности прослеживаются типичные для европейской гуманистической традиции мотивы: любой человек есть природное существо, представляющее вершину ее развития, которая проявляется в наличии у человека разума, позволяющего ему быть творцом.

Для всех русских просветителей XVII века, человек есть шедевр природы, способный открывать ее законы и, руководствуясь ими, создавать образцовый вариант всеблагого общественного устройства. В этой среде и должен существовать каждый человек, способный согласовывать свои чувственные влечения со своими же разумными целями. Разум корректирует неугасающее чувственное стремление людей к улучшению комфорта своего существования, позволяя учитывать интересы окружающих, сочетать его интеллектуальное и животное состояние. Русские просветители не ограничивались признанием того, что человек из природы вышел, сам является в определенном смысле элементом природы, без природы не существует и от природы зависит. Они почти всё характерное для человека стали выводить исключительно из природы или связывать с ней. Во всем отыскивались «естественные основы», в том числе и в нравственности. Эта традиция отчетливо проявилась в работах А.П. Куницына, а затем уже с XIX века начала захватывать все

более широкие слои авторитетных естествоиспытателей. Так, ее сторонниками были К.Э. Циолковский, П.А. Кропоткин, В.И. Вернадский. Однако это произойдет позднее.

Александр Николаевич Радищев обратился к идеям гуманизма одним из первых, но встав на этот путь, он по своим взглядам, к сожалению, оказался в одиночестве, поскольку последователи и единомышленники появятся позже и в основном уже после его смерти. И все-таки он с энтузиазмом приступил к разработке и изложению собственных идей. То, как он рассматривал человека, долгие годы не будет продолжено ни представителями отдельных наук, ни философами. Во-первых, он исходил из единой основы всего мироздания, земной природы и человека. Во-вторых, он стремился рассматривать последнего в неразрывной равноправной связи его природных и социальных характеристик, не стараясь отдать чему-либо из них предпочтение. В-третьих, он старался учитывать психологические особенности отдельных людей, что для того времени было несомненным новаторством. В-четвертых, он делал особый акцент на нравственных ориентирах, в то время как другие сосредотачивались на природных элементах. Даже современные исследователи, в основном, всю интеллектуальную специфику человеческого существования сводят к психологическим и нейробиологическим процессам.

Радищев тоже крайне серьезно отнесся к находкам и открытиям естествоиспытателей-современников, причем не только европейских, но и довольно малочисленных отечественных ученых-биологов. Например, он внимательно знакомится с анатомическими изысканиями Алексея Протасьевича Протасова – («Анатомо-физиологическое рассуждение о действии человеческого желудка на принятую в него пищу», 1763). Он ссылается на труды Афанасия Аввакумовича Каверзнева (в частности, на «Философские рассуждения о перерождении животных», 1775), обосновывавшего идеи единства и взаимосвязи мира органического и неорганического, влияния среды на развитие живой природы. Кроме того, Радищев критикует преформизм европейских ученых (например, Ш. Бонне), защищающих идею полной изначальной сформированности человека уже на уровне эмбриона, дальнейшее существование которого представляет собой не развитие, а простые количественные изменения.

Проблема человека, являясь центральной для антропоцентрического стиля мышления, естественно требовала своего нестандартного, по сравнению с предыдущим теоцентрическим подходом, оригинального воплощения. Ее интерпретации с XVIII века начали сосредотачиваться на «сверхчувственной» разумности человека, а у европейских гуманистов дополнялись еще и способностью к –достижению идеального варианта самосовершенствования.

В этот период осуществляются первые попытки представить человека в единстве и равноправии его духовной и телесной составляющих. Обосновывается мысль о том, что красота и гармония, присущие природе, проступают в духе и реализуются через стремление к наслаждению и в преодолении страданий, а земное благополучие людей должно стать предпосылкой будущего небесного блаженства. Подобные взгляды представляли собой попытку борьбы против дикости и варварства путем культурной и творческой деятельности. По мнению их сторонников именно творчество позволяет человеку подняться до абсолютного идеала, подобного Богу.

Разработка подобного консолидированного (социо-культурно-природного) подхода к такому феномену как человек-творец требовала от самих исследователей определенных личностных качеств – развитого чувства достоинства, смелости, совестливости, бескомпромиссности, отсутствия клановой (сословной) пристрастности.

Александр Николаевич Радищев в этом отношении оказался способен принять этот теоретический вызов. Не случайно до настоящего времени продолжают споры не только о его идейном и научном наследии, но и о моральной жизненной позиции и нравственности поведения. Создается впечатление, что ряд современных исследователей его жизни и творчества стремятся не столько анализировать научные основания его теоретических взглядов, сколько озабочены компрометацией его личности ссылками на проявления лицемерности в определении жизненных целей и мотивов поведения [5].

Находясь на ранних этапах разработки новых представлений о человеке и перспективах его развития, Радищев сосредотачивается на очевидных для всех явлениях, то есть на критике (точнее иллюстрациях) всего изжившего, несправедливого, аморального в современном ему обществе. Это критика крепостничества и абсолютизма, того общественного порядка, при котором бесправные крестьяне предельно унижены, а паразитирующие на их труде государственная администрация и дворянство категорически не желают изменять создавшееся положение.

Сложно назвать Радищева сторонником просвещенной монархии, но, не видя других путей, а такие попытки были предприняты в отношении религии и масонства, он все-таки рассчитывает на реформы сверху. Будучи несомненным сторонником европейских буржуазных индивидуалистических идеалов, (еще не продемонстрировавших себя на практике в полной мере даже в Европе), он балансирует на грани просвещенности и революционности, связывая свои надежды с передовым дворянством.

Находясь в ссылке, после основательного столкновения с российской действительностью, он явно приходит к мысли о том, что все общественные переустройства начинаются не с сиюминутных, в том числе и революционных, действий, а с философского осознания или переосмысления целостного человеческого бытия и механизмов его познания. Радищев пишет свой основной философский труд «О человеке, о его смертности и бессмертии», посвященный человеческой душе. Анализ этой работы, едва ли позволяет назвать даже такого незаурядного человека выдающимся или даже видным философом. Сама работа представляет собой размышления, «мысли вслух», стремление разобраться в собственных сомнениях.

Довольно прогрессивно Радищев смотрит на бытие, отдельные формы которого реализуются, по его мнению, от «первичного хаоса» до вселенского «мироздания». Человек в своей материально-духовной сущности связан со всеми ними через ощущения. Ошибки и заблуждения есть результат нарушения или болезней органов чувств. Мозг человека – это особое орудие познания и вместилище души, а разум – способность реализовать себя в теоретическом, исполнительском и общественном направлениях. Первое позволяет узнать неведомое, второе помогает приспособиться к миру, а третье способно «делать все».

Особо отмечал Радищев моральную составляющую каждого человека, то есть умение индивида быть человеком среди других людей. При этом он обращает внимание на развращающее влияние как на господ, так и на их жертвы рабства и несправедливости.

Сравнивая противоположные взгляды материалистов (К.А. Гельвеция, П. Гольбаха, Д.Б. Пристли) и идеалистов (Г.В. Лейбница, М. Мендельсона, И.Г. Гердера) XVII-XVIII веков на вопросы смертности и бессмертия человеческой души и считая позицию идеалистов противоречащей фактам, а позицию материалистов – недостаточной для отрицания бессмертия души, он все-таки вынужден говорить о высокой вероятности ее смертности. Однако эта идея претит его надеждам, ему очень хочется вывести человека «за пределы его дней». Он связывает свои размышления с активной природой человеческого разума, способной распространить власть человека не только на его мысли, желания и страсти, но и на тело: «Человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земли есть совершенствование, та же пребудет целию и по смерти; а из того следует, как средство совершенствования его было его организациею, то должно заключать, что он иметь будет другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию соразмерную. Возвратной путь для него не-

возможен, и состояние его по смерти не может быть хуже настоящего...» [2, с. 141].

Надо сказать, что ближайшие потомки А.Н. Радищева оказались более объективными в оценке его творчества, чем многие современные ученые. Так в частности к характеристике его личности и деятельности неоднократно обращался А.С. Пушкин, искренне озабоченный сохранностью имени А.Н. Радищева в памяти соотечественников. В своей статье, запрещенной для печати, он писал: «В Радищеве отразилась вся французская философия его века... Он есть истинный представитель полупросвещения» [6, с. 360]. Признанный историк русской философии Н.О. Лосский считал, что работы «Радищева отличаются своей неопределенностью и противоречиями... Колебания его мыслей объясняются двойственностью его натуры... В этом отношении он был сыном своего века – века, который “много грешил, потому что он много любил”, и в котором уживались самые необъяснимые противоречия. Заслуга же Радищева, как идейного исторического деятеля, – громадна: он был первый русский гражданин, заявивший в печати о необходимости обновления нашего государственного и общественного строя» [7, с. 386].

Список литературы

1. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 тт. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. 221 с.
2. Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. В 3 тт. Т. 2. М.: АН СССР, 1941. С. 39-142.
3. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4 тт. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 49-74.
4. Гердер И.Г. Еще один опыт философии истории для воспитания человечества // Гердер И.Г. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1959. 458 с.
5. Елисеева О.И. Радищев. М.: Молодая гвардия, 2015. 344 с. (Развернутая характеристика данной работы дана в статье Рассказовой Л. В. Александр Радищев в кривом зеркале знаменитой серии ЖЗЛ. <http://penzahroniki.ru/index.php/publikatsii/112-rasskazova-l-v/2059-aleksandr-radishchev-v-krivom-zerkale-znamenitoj-serii-zhzl-o-knige-o-i-eliseevoj-radishchev-m-2015-seriya-zhzl>)
6. Пушкин А.С. Александр Радищев // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 10 тт. Т. 7. М.: АН СССР, 1949. С. 350-366.
7. Русский биографический словарь. В 25 тт. Т. XV // Под ред. А.А. Половцова. СПб.: Императорская АН, 1910. 559 с.

Снетова Нина Васильевна
Пермский государственный национальный
исследовательский университет
snetova@mail.ru

**Механицизм и органицизм в философской рефлексии
Николая Страхова**

В статье рассматривается сопоставление механистической и органицистской парадигмы в понимании мира и его познания, осуществленное русским органицистом Николаем Страховым. Обосновывается актуальность такого сопоставления.

Ключевые слова: Николай Страхов, Гегель, органицизм, механицизм, русская философия, эпистемология, картина мира, мировоззрение

Snetova Nina Vasilievna
Perm State National Research University
Snetova@mail.ru

**Mechanicism and Organicism in the philosophical reflection
of Nikolay Strakhov**

The article discusses the comparison of the mechanistic and organic paradigms in understanding the world and its cognition, carried out by the Russian organicist Nikolai Strakhov. The relevance of such a comparison is substantiated.

Keywords: Nikolai Strakhov, Hegel, organicism, mechanicism, Russian philosophy, epistemology, picture of the world, worldview.

Отечественный мыслитель, Николай Николаевич Страхов, во второй половине XIX века являлся весьма заметной фигурой культурного пейзажа России. Страхова, на наш взгляд, справедливо можно отнести к представителям такого направления как органицизм. Однако философское наследие мыслителя остается недостаточно изученным, оно исследуется в основном филологами, поскольку он был известным литературным критиком. В имеющихся исследованиях зачастую можно заметить односторонность оценок творчества, фрагментарность анализа. Органицизму как сквозному направлению в русской философской мысли также уделяется недостаточно внимания. Заметим, что само допущение такого направления, в современной историко-философской науке не яв-

ляется бесспорным. На наш взгляд, целостный анализ философских взглядов Страхова позволяет сделать вывод, что для них характерна органицистская доминанта [См. 1].

Необходимо отметить, что отечественный мыслитель признавал, что везде сознательно стремится проводить идею органицизма, исходить из органического воззрения на мир. К тому же он является первым в истории философии и органицизме мыслителем, подвергшим анализу органицизм и противоположную ему парадигму — механицизм. В свое время американо-канадский исследователь в области общей теории систем - А.Б. Раппорт утверждал: «Механистическое мировоззрение подверглось радикальной критике уже в 20-х годах нашего века Альфредом Нортон Уайтхедом...» [2, с. 83]. Это утверждение свидетельствует о незнании истории развития органицизма и истории его осмысления. В действительности радикальная критика механистических представлений началась в органицизме. В отечественной философской мысли еще в начале 60-х годов XIX века Страхов дал, пожалуй, наиболее близкий к современности критический анализ механицизма, сопоставляя его с органицизмом.

Прежде всего, русский мыслитель в статье «Органические категории» (1860 г.) вскрывает исток органического взгляда на мир и частотность соответствующих категорий [3]. При этом верно констатируется, что в естествознании у натуралистов господствует механистический взгляд на мир и отмечается, что механистический подход применяется при исследовании всех изучаемых явлений, а не только в естественных науках. Обращаясь к выяснению вопроса о происхождении органических категорий, Страхов уже начинает критику механистического подхода в трактовке появления идей, понятий в процессе развития научного познания. Среди натуралистов с механистическими методологическими установками, пишет Страхов, царит уверенность, что содержание наук, их идеи выводятся прямо из накопленных фактов: «...масса наблюдений растет все больше и больше, и их-то сочетания и составляют идеи. Так составила и идея органицизма» [4, с. 75].

Механистической интерпретации русский органицист противопоставляет трактовку генезиса научных понятий с позиций органицизма: идеи, настаивает он, рождаются органически. Органические категории, по мысли Страхова, возникли не в естественных науках, даже не в той, что занимается изучением органического мира, а в философии Гегеля, что, конечно, не случайно. Именно Гегель представил развитие категорий как органический, имманентный сознанию процесс. В данном случае с мыслителем можно согласиться, поскольку в гегелевской философии категории развиваются органически, представляя систему категорий. Но органицизм как мировоззренческая парадигма возникает раньше. Исторически

его истоки восходят к идеям Платона и к гилеморфизму Аристотеля. Затем его эволюция оказывается связанной с развитием новоевропейского естествознания, так же, как история возникновения механистического взгляда на мир и его познание.

Механическая картина мира, как известно, сформировалась в XVII веке, что было связано с достижениями классической механики этого времени. «Механистическая картина мира выступила ... исходной предпосылкой того активистски-утилитарного отношения к природе, которое явилось условием всего последующего технологизма западноевропейской цивилизации со всеми его конструктивными возможностями, так и со всеми теми проблемами, которые были порождены реализацией этих возможностей» [5, с. 121-122]. Основы механистического мировоззрения закладывались в трудах Рене Декарта, что подчеркивается в работах Страхова.

Механика и связанная с ней математика, раскрывая самую простую форму движения материи, достигают для того времени такого высокого развития, что у естествоиспытателей и философов возникает представление, что с ее помощью можно объяснить весь мир, включая человека. Таким образом, механистические представления закономерно приобретают мировоззренческое значение. Это означало, что механистические эпистемологические установки господствовали не только в истолковании физических явлений, но и в понимании всех остальных, более сложных, форм материи. Научная программа в рамках механицизма, исходя из законов механики, предполагала объяснение живого организма из законов неорганического мира. Неизбежным следствием таких редукционистских подходов оказывались трудности в познании этих явлений. Поэтому, как только научные открытия в области исследования органической материи стали давать принципиально важные для ее понимания факты, (например, открытия в области микробиологии, сделанные А. Левенгуком, Р. Гуком, Я. Сваммердамом), интенция к их мировоззренческому осмыслению привела к формированию нового взгляда на мир, новой методологии научного познания и т.д. Обратимся к русскому философу А.И. Герцену, заметившему роль развития химии в возникновении новой научной парадигмы. В «Письмах об изучении природы» он справедливо признавал: «Механическое рассматривание природы, несмотря на колоссальный успех Ньютоновой теории, не могло удержаться; первый сильный протест против исключительно механического воззрения раздался в химических лабораториях <...>. Но протест более мощный раздался с другой стороны. Лейбниц <...> поднялся против исключительного механико-материалистического воззрения» [6, с. 377]. А.И. Герцен прав, Г.В. Лейбниц и во многом опирающийся на его идеи в натурфилософии Ф.В. Шеллинг, имеет

непосредственное отношение к формированию установок органицизма. Видение мира как организма было впервые предложено Шеллингом. Страхов очень высоко оценивал его натурфилософские идеи и на них опирался.

В статье Страхова «Органические категории» находим обоснование истинности, правомерности органического воззрения на мир в противоположность механистическому мировоззрению. Подход, противоположный механистическому, обосновывается следующим образом. Никакое развитие не может происходить более органически, нежели умственное развитие. Ибо мы все понимаем не иначе, как через идеи, точнее сказать через наиболее общие, высшие понятия, т.е. категории, а высшими категориями, считает Страхов, являются категории *органические*. Почему они высшие? Потому что они относятся к познанию организмов, которые «суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений. Поэтому, - пишет Страхов, - какие бы мы явления ни взяли, мы имеем полное право подводить их под органические категории...» [3, с. 119]. При этом мыслитель делает в данном случае очень важное замечание: органические категории не следует понимать слишком узко. Заметим, что в органицизме они приобретают философский, мировоззренческий характер.

Отсюда уже ясно, что данный подход противоположен механистическому воззрению на мир. Ясно, что органицизм противоположным механицизму образом представляет *соотношение высшего и низшего*, что акцентирует Страхов. Он показывает, что если в механицизме господствует установка объяснять высшее, сводя его к низшему, то более верным подходом является обратное объяснение низшего через высшее, например, химическое может быть объяснено, исходя из органического. Тогда окажется, что неорганическая природа не так уж мертва. Он, опережая свое время, настойчиво проводил мысль о *единстве органической и неорганической природы*.

К заслугам мыслителя следует отнести совершенно точную характеристику сути механистического понимания мира и соответствующей методологии его познания. Он отмечал, что в механистической картине мироздания его неизменную основу составляют абсолютно простые, бесструктурные частицы вещества, отождествлявшиеся с материей. Этим абсолютно простым, абсолютно твердым телам при приложении к ним внешней силы присуща способность к движению, которое сводилось к перемещению в пространстве. Все многообразие мира, все макротела объяснялись в данной картине мира различным сочетанием бескачественных самих по себе атомов, редукционизм был в ней доминирующей методологической установкой, так как качественное многообразие закономерно

объяснялось различными количественными характеристиками. Страхов в своих ранних работах дает критику механистического атомизма, доказывая, что таких атомов не существует. У него звучит мысль о неисчерпаемости атома [См.: 7, 8, 9].

Философ-органицист предлагает континуальное представление о материи (субстанции), рассматривая мир процессуально, в противоположность механистическому дискретному пониманию мира, при этом он делает отсылку к гераклитовскому становлению. В отмеченных выше работах Страхова показывается также, что пространство в механистической картине мира понималось в духе ньютоновской парадигмы как чистая протяженность, а время — как чистая длительность. В начале 60-х годов XIX века он, опережая свое время, высказывает мысль о многообразии форм пространства и времени, поскольку многообразен мир.

Осмысливая органицизм, мыслитель формулирует методологический норматив органического взгляда на мир – требование рассматривать *низшие* формы материи *по аналогии с высшей*, неживой материи – по аналогии с организмом. Организм есть *целостность*, а не механическая сумма составляющих частей. В связи с этим, Страховым четко выделяются два противоположных способа объяснения – механистический и органический. Суть первого подхода – сведение целого к совокупности простых частей, здесь приоритет отдается понятию «часть», «элемент», т.е. целое сводится к механической совокупности составляющих его компонентов, следовательно, специфика целого утрачивалась. Мир мыслился как состоящий из несвязанных между собой частей, имеющих только количественные отличия. Во втором случае – в соотношении части и целого доминантой является целое, целостность. Страхов, отчетливо осознавая изъяны механистического подхода, заслугу органицизма видит в том, что целое в этой парадигме предстает как целостный организм. «По аналогии с известными явлениями, можно назвать организмом государство, армию, школу, департамент, но еще лучше – народ, мифологию, семейство, всякую форму, которая растет сама собою, где намеренность и сознательность отступают на задний план» [10, с. 215-216].

Русский мыслитель не просто подвергает «идею механизма» критической рефлексии, но, исходя из противоположной и, с его точки зрения, верной «идеи организма», предлагает иное понимание мира и процесса его познания. По его мнению, мир следует мыслить и исследовать как *целостную* иерархическую систему органического типа. Такое представление предполагало признание единства мира, *всеобщей связи* в нем и антропоцентризм. Вся эта логика прослеживается Страховым. Он убедительно показывает, что только такое видение мира является научным, а перечисленные философские принципы должны служить методологиче-

скими нормативами для натуралистов и естественнонаучного исследования природы. Для Страхова идея единства мира была важной методологической идеей и у него было намерение написать книгу, в которой развитие мира будет выведено из единого начала, но оно не было осуществлено. В органически, иерархично устроенном мире, писал философ, индивидуальные организмы, составляющие целостный организм природы, различаются по степени жизненности, совершенству, сложности. В природе иерархические взаимоотношения между этими индивидуальными целостностями - организмами строятся так, что менее совершенное, низшее, включается в более совершенное и подчиняется высшему. Соотношение низшего и высшего понимается исследователем диалектически. В творчестве отечественного органициста плодотворность такого понимания особенно заметна на примере его анализа сущности человека и критики им натуралистической ее интерпретации. Согласно Страхову, человек - часть природы, но особая ее часть. По своей сущности человек, включая в себя оптимально развитое биологическое начало, является особым, высшим существом в природном мире, занимая в нем особое, *центральное, место*.

Кроме того, мыслитель, доказывая несостоятельность механистического редукционизма, показал, что не следует все многообразие мира сводить к веществу, состоящему из атомов. Необходимо учитывать качественное многообразие мира. В осмыслении механицизма и органицизма в его работах уделяется внимание их трактовке живого, органического мира и, в частности, человека. Фиксируется, что в механицизме естествоиспытатели сводили организм к механизму, тем самым живое «умерщвлялось». Р. Декарт, как отмечает П.П. Гайденко в объяснении живой материи «является предшественником того направления в биологии, которое впоследствии получило название эпигенеза: он рассматривает процесс возникновения организма, исходя из внешних факторов, содействующих его формированию, и не придает существенного значения наследственным предрасположениям, внутренним особенностям, которые затем развертываются во взрослом организме. И это вполне соответствует его представлениям об организме как о машине, в которой, если выразиться строго, нет ничего внутреннего» [11, с. 293].

Русский органицист в анализе механистической парадигмы справедливо обращает внимание на то, что в объяснении взаимосвязи вещей в ней господствовал механистический детерминизм. При этом вставала проблема свободы воли человека, которой в мире жесткой однозначной детерминации не было места. Страхов справедливо настаивал, что в объяснении человеческой активности механистический материализм вел к фатализму [См. 12]. В развиваемом им антропологическом учение Страхов обосновывал самоопределение человека, диалектически раскрывая, что человек

одновременно и зависит от внешних воздействий, и может противостоять им. Таким образом, отечественный мыслитель ставит проблему внутренней свободы человека, что должно быть по достоинству оценено.

В социально-философской мысли Страхов также противопоставил механистический подход как упрощенный органическому видению исторического развития. Он подвергает критике концепцию социального прогресса, предлагавшуюся французской философией XVIII века. В его анализе справедливо констатировалось, что у французских просветителей выработано упрощенное, прямолинейное представление о ходе истории человечества, поскольку социальный прогресс трактуется просветителями как процесс количественного накопления. Достоинство органического видения Страхов находил в том, что в нем история человечества, которое он уподобляет организму, представляет собой сложный многообразный процесс, где допускается регресс и утверждается самобытность культуры каждого народа.

К достижениям мыслителя можно отнести его анализ некоторых реальных слабостей тогдашнего материализма и механистического атомизма. На наш взгляд, говоря о Страхове как о методологе, который подверг критическому анализу две парадигмы – механистическую и органицистскую, следует отметить, что отечественный мыслитель, оценивая механицизм, подходил к нему с диалектических позиций, не отрицая его огульно за односторонность. Актуальность и глубина страховского осмысления состоит в том, что он, демонстрируя недостатки, ограниченность, односторонность «механистической метафизики», понимал, признавал ее плодотворность и эвристические возможности при определенных условиях, не впадая при этом в крайность, которой не избежал его учитель — Гегель. В данном конкретном случае оказывается, что Страхов диалектичнее, нежели диалектик Гегель. Руководствуясь антиредукционистской установкой, немецкий философ отрицал возможности анализа более высоких ступеней природы методами, которые соответствуют исследованиям низших уровней организации природы. В частности, Гегель отрицал познавательные возможности химии вне сферы химической реальности, что ограничивало познавательный потенциал химической науки. Данный подход не выдержал испытание временем, практикой. Страхов, хотя и опирался на Гегеля, даже признавал себя гегельянцем, в данном случае сохраняет самостоятельность мысли, и его точка зрения отлична от гегелевской интерпретации.

Односторонность механистического подхода вредна, считает Страхов, при исследовании «всестороннего». Но в науках, которые сами односторонны, он полезен, что и проявилось в науках, занимающихся веществом. Органицист утверждал, что признание самостоятельности вещества

в каждой его точке оказалось очень благотворным для этих наук. Такому признанию, по мысли Страхова, мы обязаны великими достижениями, открытиями в познании природы. Отечественный методолог занимал в оценке механицизма позицию, согласно которой «механические начала, это великое откровение эпохи Возрождения, составляют истинную душу астрономии и физики; они породили эти науки, они их движут в настоящее время, и почти невозможно предвидеть конца этому движению. Точно также, физическое и химическое исследование организмов, столь любимое современными физиологами, должно принести самые обильные плоды» [13, с. 519].

О глубине и научности страховского анализа механицизма свидетельствуют оценки данного подхода, которые можно найти у других, очень известных российских ученых гораздо позже. При этом необходимо отметить, что и в настоящее время господствует односторонняя, негативная оценка механистической методологии, а она плодотворна и ныне, только следует учесть ее ограниченность, о чем нас предупреждал Страхов. Но, к сожалению, работы мыслителя по философии науки остались не востребованными и, в сущности, до сих пор мало известны.

В органической концепции Страхова можно обнаружить общие идеи и проблемы, созвучные современным мировоззренческим и методологическим поискам. Эвристические возможности подхода к миру как органическому целому, в котором все взаимосвязано, стали особенно ясны именно в конце XX - начале XXI веков. Наша цивилизация, базирующаяся, в сущности, на механистической парадигме, заложенной в философии Нового времени, в настоящее время столкнулась с глобальными кризисами, несущими угрозу дальнейшему существованию человечества на Земле. В этой кризисной ситуации больше осознается необходимость найти новую парадигму взаимодействия мира и человека, основные принципы которой заложены в органицизме вопреки представлениям авторов, спешащих похоронить органицизм. Так, в «Философском энциклопедическом словаре» (1983 г.) утверждается, что в последние десятилетия термин «органицизм» «постепенно уходит из употребления, а концепции, развивавшие идеи органицизма, практически прекратили своё существование» [14, с. 464]. По контрасту с этим утверждением обнаруживается, что определенные подходы и принципы, разработанные органицизмом, прежде всего, принципы целостности, всеобщей взаимосвязи, становятся всё более востребованными, независимо от того, осознаётся их генетическая связь с органицизмом или нет. В философии сохраняются аналогии, использовавшиеся органицизмом. Например, В.С. Степин, отмечая, что современная картина мира содержит принципиально новые идеи по сравнению с той, что была сформирована в Новое время, пишет: «В современной науке

сформировалось новое видение природной среды <...>. Природа начинает рассматриваться не как конгломерат качественно специфических объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, преобразование которого человеком может проходить лишь в определенных границах» [15, с. 7].

Новый вырисовывающийся способ миропонимания исходит из того, что мир не есть механическое сочетание отдельных частей, которые человек может поочередно преобразовывать в собственных целях. Современная наука и философия, как бы подтверждая страховское видение мира, приходят к выводу, что мир гораздо сложнее, нежели он представлялся ранее. Все в большей степени ученые и философы осознают, что природа не мертвый механизм, а целостный живой организм, и преобразование этого организма требует осторожности, имеет определенные ограничения. В поисках новой парадигмы понимания мира, взаимоотношений природы и человека, на наш взгляд, существенно помогает обращение к трудам отечественного философа-органициста Н.Н. Страхова.

Список литературы

1. Снетова Н.В. Философия Н.Н. Страхова. Пермь: изд-во Пермск. ун-та, 2010. 352 с.
2. Исследования по общей теории систем. М.: Прогресс, 1969. 520 с.
3. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116-124.
4. Страхов Н.Н. О методе естественных наук и их значении в общем образовании. СПб.: тип. Э. Праца, 1865. 181 с.
5. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. М.: изд-во Прогресс-Традиция, 2003. 176 с.
6. Герцен А.И. Соч.: в 2 т. Т. 1.-М.: Мысль, 1985. 592 с.
7. Страхов Н.Н. Об атомистической теории вещества // Русский вестник. 1860. Май. Кн. 2. С. 143-194.
8. Страхов Н.Н. Вещество по учению материалистов // Время. 1863. № 3. С. 191-234.
9. Страхов Н.Н. О простых телах. Статья первая // Отечественные записки. 1865. Август. Кн. 2. С. 605-625; О простых телах. Статья вторая и последняя // Отечественные записки. 1865. Декабрь. Кн. 2. С. 666-678.
10. Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Русский вестник. 1888. № 6. С. 200-256.
11. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 456 с.
12. Страхов Н.Н. Очерки вопросов практической философии П.Л. Лаврова // Светоч. 1860. № 7. С. 1-13.
13. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из наук о природе. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1892, 2-е изд. 582 с.

14. Органицизм // _Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 464.

15. Степин В.С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997. №5. С. 3-14.

Антюшев Иван Игоревич

Чувашский государственный педагогический университет
имени И. Я. Яковлева, г. Чебоксары
ivan_antyushev@inbox.ru

Органическое мировоззрение в структуре социальных концепций

В статье производится анализ влияния органического мировоззрения на развитие идейных направлений и подходов в структуре современной социальной науки. Доказывается, что базовые принципы органицизма находят свое отражение в контексте теоретико-методологического содержания цивилизационных теорий, структурного функционализма и концепции информационного общества. Исходя из этого, делается вывод о перспективности опоры на идеи органицизма при осуществлении социального прогнозирования.

Ключевые слова: органическое мировоззрение, органическое целое, самоорганизация, органическая система, общество.

Antyushev Ivan Igorevich

I. Yakovlev Chuvash State Pedagogical University
ivan_antyushev@inbox.ru

Organic worldview in the structure of social concepts

The article analyzes the influence of the organic worldview on the development of ideological directions and approaches in the structure of modern social science. It is proved that the basic principles of organicism are reflected in the context of the theoretical and methodological content of civilizational theories, structural functionalism and the concept of an information society. Based on this, a conclusion is made about the prospects of relying on the ideas of organicism in the implementation of social forecasting.

Key words: organic worldview, organic wholeness, self-organization, organic system, society.

Наука на современном этапе всецело стремится проанализировать каждый аспект окружающей действительности. Одна из ее важнейших задач – объективное отражение сущности процессов и явлений в структуре универсума. Опираясь на научную картину мира, человек пытается понять свою роль и предназначение в многомерном и необъятном мире, намеревается приблизиться к пониманию истинной сущности бытия.

Философия, в свою очередь, служит для науки своеобразным генератором идей и концепций, которые доказываются или опровергаются посредством осуществления экспериментов, анализа фактов и наблюдения за явлениями. В наше время грань между наукой и философией значительно истончается, философия и наука взаимопроникают друг в друга, а их синтез представляется основой современных глобальных парадигм. Исходя из этого, концепции, представляющие собой синтез научного и философского мировоззрения, оказываются востребованными в силу присущей им универсальности и глобального характера.

Органицизм является прекрасным примером концепции, обладающей описанными выше характеристиками. Как известно, становление органицизма продиктовано, прежде всего, кризисом механистической картины мира, метафизичность которой не позволяла в полной мере отрефлексировать явления и процессы в контексте глобальности мироздания.

Органическое мировоззрение – это упорядоченная совокупность установок, выраженная в основополагающих принципах органицизма, на основе которой мы можем осмысливать мир в качестве сложной самоорганизующейся системы, своеобразного органического целого. Ключевая категория органицизма – «органическое целое», представляющее собой универсальный концепт, позволяющий рассматривать любую систему, учитывая при этом ее внутренние противоречия между преобразующей деятельностью и стремлением к упорядоченности. Именно посредством экстраполяции данного концепта на объекты и явления в структуре бытия проявляется глобальное, ориентированное на активное преобразование мира, органическое мировоззрение.

Органическое мировоззрение носит ярко выраженный глобальный характер, имеет свою уникальную и универсальную матрицу в форме концепта «органическое целое». Отметим, что под органическим целым в широком смысле рассматривается, прежде всего, целое в глобальном аспекте – Вселенная или Универсум. Кроме того, глобальное целое состоит из множества отдельных компонентов, самостоятельных систем, которые мы также можем рассматривать через призму категории «органическое целое». Органическое целое имеет разветвленную иерархичную структуру, в которой целостность представляет собой «нечто большее, нежели просто сумма всех его частей» [1, с. 385], она обладает свойством эмерджентности.

Органическое мировоззрение способствует преодолению дискретности в структуре научного познания. Универсальный характер органицизма позволяет проецировать его установки на осмысление закономерностей устройства и функционирования систем в различных областях научного знания. Руководствуясь ими, мы можем исследовать и глобальные системы (Вселенная, общество в целом), и локальные (государство, цивилизация, культурно-исторический тип и т.д.).

На наш взгляд, наибольшая перспектива применения идей органицизма сосредотачивается в сфере осмысления и прогнозирования социальных процессов, взаимодействия человека и общественной системы. Органические принципы находят свое применение в современной социологии, они актуальны для цивилизационного подхода и структурного функционализма.

Осмысливая социальные процессы, необходимо мыслить «органически». Иными словами, исследуя социум, необходимо, прежде всего, отталкиваться от нескольких базовых установок, формирующих универсальную матрицу органического мировоззрения. В нее можно включить следующие компоненты: принцип синергичной целостности, деятельностный подход, ответственность за активную преобразовательскую деятельность мыслящего субъекта в глобальном масштабе. Следование данным установкам, на наш взгляд, должно способствовать более объективному исследованию явлений в структуре воспринимаемого мира.

Глобальный тип мировоззрения, имманентно свойственный концепции органицизма, является последствием возрастания степени влияния отдельно взятого субъекта, осуществляющего активную деятельность по преобразованию реальности, на состояние мировой системы в целом. Этому способствует интенсивное развитие технологий, позволяющее человеку при применении меньших усилий в своей деятельности осуществлять значительное влияние на мировые процессы. Через призму органической теории человечество рассматривает мир в его целостности, что обусловлено желанием синтезировать части локального знания в единую глобальную систему.

Социология строит классификации общественных процессов исходя из принципов целостности и системности. К примеру, рассмотрим исследование процесса социальной стратификации. Социальная страта – это совокупность членов общества или их объединений, выделенная по какому-либо признаку (уровень дохода, отношение к власти, уровень образования). Объекты внутри ее структуры «характеризуются общностью интересов, мировоззрения и деятельности в целом, представляют собой составное звено целостной системы, в роли которой выступает социум» [2, с. 54].

Также обстоит дело и с концепциями, рассматривающими генезис цивилизаций. Цивилизация – это «автономное и целостное объединение людей, локализованное в пространстве и времени» [3, с. 42]. Как и социальные страты, цивилизации выделяются по ряду общих признаков или характеристик: общности языка, экономического или политического устройства, территории проживания, мировоззрения и уровня развития технологий. Превалировать может любой из признаков, однако, это не главное. Значимой представляется именно форма, структурная организация цивилизации. Любая социальная общность, в том числе и цивилизация, рассматривается как самоорганизующаяся система. Она целостна по своей природе, коммуникационные процессы внутри ее структуры детерминируют состояние цивилизации как единой системы. Например, С. Хантингтон считает процесс коммуникации одним из основных факторов, обуславливающих развитие цивилизации.

Прогнозы футурологов, так или иначе, отталкиваются от представления о мире как о едином целом. Например, Ю. И. Семенов в своем осмыслении исторического процесса оперирует понятием социально-исторического организма, под которым рассматривается «отдельное конкретное общественное образование, представляющее собой самостоятельную единицу исторического развития» [4, с. 61]. Его осмысление цивилизационных процессов схоже с концепцией столкновения цивилизаций Хантингтона: у обоих принцип целостности выступает в качестве доминанты.

Любое социальное явление объективно воспринимается в контексте отношения частей к целому, причем принцип целостности в данной системе выступает в качестве императива. Дискретная интерпретация социальной реальности значительно снижает шансы на успех в прогнозировании социальных процессов.

Современная интерпретация закономерностей развития общественной структуры базируется на системном подходе, коррелирующимся с идейными установками органицизма. Так, П. А. Сорокин при разработке теории социальной стратификации и социальной мобильности рассматривал общество как «объединение людей, функции которого представляют нечто единое, а отдельные его части действуют в одном направлении, двигая туда же и само общество как таковое» [5, с. 187]. В качестве фактора, формирующего общественную систему, по мнению Сорокина, можно рассматривать системный (сверхсистемный) эффект, аналогичный эмерджентности в органическом целом. Сорокин определял социум как многомерную социокультурную систему, которая «есть единство или индивидуальность, все ее составные части пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, главную ценность» [6, с. 66]. Будучи в

корне несогласным со сторонниками цивилизационного подхода (прежде всего, со Шпенглером и Тойнби), он стремился сформулировать всеобщую теорию структуры, которая позволила бы в полной мере отразить закономерности функционирования социальной системы. По его мнению, социология должна стремиться к универсальности, достигаемой посредством органического или системного восприятия протекающих в структуре социальной реальности процессов.

Элементы органического мировоззрения можно обнаружить в концепции структурного функционализма. Общественная система через призму данной концепции рассматривается как «структурная целостность, в которой каждый элемент выполняет индивидуальную функцию» [7, с. 28]. Активность внутренних компонентов целостности определяет состояние социальной системы, от целесообразно выстроенной системы внутрискруктурных взаимодействий зависит прогрессивное развитие социума в целом. Основная задача человека заключается в нахождении универсальных системных закономерностей, его деятельность должна отталкиваться от них. Т. Парсонс справедливо полагал, что «в общественной системе значимо любое социальное явление, каждое из них напрямую влияет на состояние глобального органического целого» [7, с. 35]. Структурный функционализм вытекает из органического мировоззрения, экстраполируя идеи органицизма на осмысление социальных процессов. Практическая сторона данного направления позволяет в полной степени реализовать теоретико-методологические установки органицизма в осмыслении социальной реальности.

Становление информационного общества и сопутствующее развитие киберкультуры актуализирует идеи и ценности, заложенные в основание органического мировоззрения. Информационные ресурсы, а также степень доступа к ним, становятся главным эквивалентом блага. Информационные потоки в системе современной коммуникации распространяются в разы быстрее и эффективнее, а человек не успевает проанализировать их в полной мере, что приводит к искажениям восприятия. Информация создает обширные возможности для манипулирования сознанием человека, что позволяет направить людей к ложным интерпретациям объективной реальности, внушить им искаженные ценностные ориентиры.

Так, именно с помощью визуализации стереотипов о благополучии человека через средства массовой информации формируется общество потребления. В погоне за материальными ресурсами смыслы, цели и ценности человека трансформируются, создается особенная разновидность менталитета, главным признаком которого выступает неумная жажда постоянного наращивания темпов потребления, позиционируемая как идеал саморазвития человека. В процессе перехода к такому видению мира чело-

век утрачивает духовные и нравственные идеалы, в результате чего индивидуализм становится основой современного общества. Люди формируют свои зоны комфорта, замыкаются в себе. Любая мотивация к личностному росту и развитию подкрепляется материальной выгодой. Можно с уверенностью утверждать, что подобная тенденция актуальна для большинства современных развитых государств. Она указывает на то, что структура государства трансформируется в общество потребления, которое характеризуется культом изобилия, индивидуализма и вседозволенности. В нем господствует навязывание человеку мотивации к увеличению объемов приобретаемых благ.

Человек является составным элементом органического целого, совокупность его действий и его состояние напрямую влияют на функционирование глобальной органической целостности общества. Мировоззрение, свойственное обществу потребления, уничтожает мотивацию человека к самосовершенствованию. Соответственно, если подобное состояние становится приемлемым для большинства людей, то общественная система впадает в застой, теряет свои возможности развиваться.

Целенаправленное влияние на сознание людей, завуалированное внушение человеку выгодных манипуляторам ценностей и образов поведения являются главной причиной развития напряженности в структуре современного социума. Наделение ложными ориентирами людей, являющихся активными деятелями в структуре глобальной социальной системы, приводит к дезинтеграции общества.

Информационное общество – это не только неизбежное ускорение темпов развития высоких технологий, но и интенсификация социальных изменений. К примеру, Интернет – это не просто система виртуальной реальности, а жизненно важный ресурс, обуславливающий полноценное функционирование социальной системы. Спонтанное отключение этой важной жизнеобеспечивающей системы в общемировом масштабе с высокой вероятностью будет равносильно глобальному катаклизму. Именно поэтому важнейшим ценностным ориентиром современного человека должна стать глобальная ответственность за свои действия, отраженная в органическом мировоззрении.

Информационное общество провоцирует осмысление новых аспектов реальности. Необходимо всесторонне исследовать закономерности многомерной информационно-насыщенной среды, предоставляющей человеку воистину безграничные возможности. Прогресс в информационных технологиях неизбежно сопряжен с серьезными последствиями. Так, глобальная информатизация напрямую провоцирует неизгладимые изменения личности. Прежде всего, это обусловлено тем, что современная культура в большей степени детерминирована влиянием технологической

среды, а влияние человека самого по себе на сферу культуры уменьшается. Естественно, информатизация тесно сопряжена с дегуманизацией, разобщенностью людей, приоритетом индивидуализма над общественными потребностями. Следовательно, одна из важнейших задач заключается в разработке норм поведения для «человека информационного» [8, с. 164]. На наш взгляд, в их основу должны быть заложены базовые установки органического мировоззрения, имеющие значительный аксиологический потенциал в структуре современной культуры.

Органическое мировоззрение на современном этапе расширяет сферу своего воздействия, проникая в разные отрасли научного знания. Человек стремится понять многомерный мир в его универсальной целостности, рассматривает его как целостную самоорганизующуюся систему, пытается познать свое место в ней. Данная тенденция обусловлена желанием синтезировать части дифференцированного знания в идею о принципиальной целостности мира. Она позволяет сформировать обоснованные варианты развития научного знания и способствует прогнозированию стратегий развития глобальных общественных процессов. Господство синергетической парадигмы в современном миропонимании является отражением данной тенденции. Парадигма целостности, выраженная в идеях глобального эволюционизма, преследует цель преодоления разрыва между отдельными отраслями науки. Данная парадигма непосредственно формирует ценностные ориентации человека, определяет его роль в общественной системе. Современный человек, прежде всего, позиционируется как составная часть целостной и разветвленной органической системы общества, его действия напрямую способствуют ее развитию. Вступление в эпоху глобальной информатизации бросает человечеству новые вызовы и формирует потребности, существенно отличающиеся от тех, которые были актуальны для предыдущих поколений. Именно поэтому человек нуждается в целостном представлении не только об окружающей действительности, но и о своем месте в данной системе, что позволит ему сформировать ценностные ориентации, сообразные современности.

Таким образом, концепция органицизма не перестает быть актуальной на современном уровне развития научного знания. Ее исходные принципы (целостности, всеобщности жизни, гармонии, естественности, антиномичности), тесно сопряженные с деятельностным подходом [9, с. 182-224] и идеей глобальной ответственности, а также с системным восприятием окружающей действительности, служат отправной точкой в проведении исследований глобального характера и основанием современной научной картины мира.

Таким образом, органическая концепция отвечает вызовам, стоящим перед современной социальной наукой. В методологии органицизма со-

держится теоретическая база для успешного разрешения насущных социальных противоречий. Именно в этом, на наш взгляд, и сосредотачивается практико-ориентированный потенциал органицизма для актуальных изысканий XXI века.

Список литературы

1. Лосский Н.О. Избранное / под ред. В. П. Филатова. М.: Правда, 1991. 623 с.
2. Глотов М.Б. Концепции социальной стратификации в отечественной социологии // Социологические исследования. 2013. № 8. С. 53-59.
3. Межуев В. М. Цивилизация или цивилизации? (К спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 2. С. 40-52.
4. Семенов Ю.И. Философия истории. М. : Современные тетради, 2003. 776 с.
5. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М. : Политиздат, 1992. 941 с.
6. Сорокин П.А. Социальная реальность // Вестник психологии. Т. 9. Вып. 3. 1912. С. 65-67.
7. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. 270 с.
8. Сляднева Н.А. Homo informaticus, или эволюция человека в информационном обществе // Вестник Московского государственного университета культуры искусств. 2011. № 3 (41). С. 164-171.
9. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации. М.: МНФРА-М, 2020. 390 с.

Куракина Ольга Даниловна

Московский физико-технический институт
(Национальный исследовательский университет)
kurakina.od@mipt.ru

Мир органического целого русского космизма: к 150-летию со дня рождения Н.О. Лосского

Метафизика органического конкретного идеал-реализма Н.О. Лосского, 150-летний юбилей которого отмечается в 2020 году, возвращая нас к проблеме построения гармоничного целостного мировоззрения, поставленной в русской религиозной философии, начиная с В.С. Соловьева, и завершённой последним представителем русской философии в изгнании, находит свое понимание и возрождение в философии русского космизма, как мировоззрения Русского космоса, Русского мира, опирающегося на традиционные ценности отечественного самосознания.

Ключевые слова: Н.О. Лосский, органическое мировоззрение, идеал-реализм, интуитивизм, иерархический персонализм, русский космизм.

Kurakina Olga Danilovna

Moscow Institute of Physics and Technology

(National Research University)

kurakina.od@mipt.ru

**The world of the organic whole in Russian cosmism:
to the 150th anniversary since the birth of N.O. Lossky**

The metaphysics of N. O. Lossky's organic concrete ideal-realism, whose 150th anniversary is celebrated in 2020, brings us back to the problem of building a harmonious holistic worldview. This problem was posed in Russian religious philosophy, starting with V.S. Solov'ev, and was completed by the last representative of Russian philosophy in exile. It finds its understanding and revival in the philosophy of Russian cosmism as the worldview of the Russian space, the Russian world, based on the traditional values of national self-awareness.

Keywords: N. O. Lossky, organic worldview, ideal-realism, intuitionism, hierarchical personalism, Russian cosmism.

В этом году философской общественности предстоит отметить знаменательное событие - 150-летие со дня рождения Николая Онуфриевича Лосского (1870-1965), что лишней раз обратит внимание на комплекс идей, объединенных вокруг таких направлений философского осмысления мира как русский космизм и органицизм. В плеяде русских религиозных философов XIX-XX веков Н.О. Лосский, быть может, не самый яркий, но после В.С. Соловьева несомненно самый основательный, самый фундаментально-академический русский философ, создавший концепцию стройной системы мира как органического целого. Николай Бердяев, входящий в круг ярких представителей русской философии, отдавая должное Лосскому, пишет о том, что зашедшей в тупик «отвлеченных гносеологий» европейской философской мысли, оторвавшей человека от живого всеединства бытия «придется с Лосским более считаться, чем с Вл. Соловьевым», ибо он «кует новое оружие против последних слов европейской философии» [1, с. 96].

Напомним некоторые факты из довольно продолжительной жизни Лосского, за время которой он успел познакомиться и с В.С. Соловьевым, первым систематиком на отечественной почве, и был непосредственным

свидетелем и участником религиозно- философского ренессанса в России начала XX века, и разделил судьбу представителей русской философии в изгнании после вынужденной эмиграции 1922 года. В завершении своего творческого пути он возложил на себя труд по разработке подробной «Истории русской философии» (1951), посредством которой, подводя итог классического этапа развития отечественной философии, по сути передает эстафету через время и расстояние молодому поколению своих соотечественников, призванных в нашем веке возрождать проблематику русской философии.

В своих обширных воспоминаниях Лосский пишет о том, что с юных лет его первостепенные интересы были направлены на философию и подобно многим «русским мальчикам», о которых говорит Достоевский, он «хотел иметь отчетливо формулированное миропонимание». Но поскольку в то время он был убежден «в истинности механистического материализма», он решает поступить на Физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, ибо был уверен в том, что изучение физики и химии приведет к знанию «об основах строения мира». [2, с. 71]

И здесь он повторяет религиозно-философскую эволюцию практически всех русских мыслителей (за исключением, быть может, А.С. Хомякова), архетипически заданную жизнетворчеством Соловьева: от непосредственной детской религиозности, через увлечение материализмом и атеизмом в юношеские годы, к осознанному религиозному мировоззрению, осуществленному, правда, в случае Лосского, спустя тридцать лет «после сложного философского процесса» [2, с. 44].

О годах, проведенных на физико-математическом факультете и об особенном увлечении тогда естествознанием, он пишет: «Ни на одной частной проблеме мысль моя не могла остановиться, пока основная задача, вопрос о строении мира в целом, была не решена». При этом парадоксы, к которым он приходил, мучительно пытаясь вновь и вновь понять мир в духе механистического материализма, восходящего к атомизму древних греков, заставили его усомниться «в правильности материалистической метафизики» [2, с. 77]. Не стремясь найти для себя какое-либо иное руководство, он решает обратиться непосредственно к «учениям великих философов прошлых времен» так, как будто в мире никого не было, кроме него и трудов великих мыслителей. В результате всех этих исканий и размышлений об основах бытия он оказывается на Историко-филологическом факультете, чтобы пройти через еще один искус увлечения классиками европейской философии: Декартом, Лейбницем, Кантом, а также английским эмпиризмом и позитивизмом.

К этому времени относится его знакомство с Владимиром Соловьевым, произведшим на молодого мыслителя чрезвычайно сильное впечат-

ление пророка, «глядящего из нездешнего мира», который даже принял в какой-то мере участие в реализации его философского предназначения. Последняя их встреча оказалась для Николая Лосского и вовсе символической: поскольку он «был уже на пути к своему интуитивизму», Соловьев, выслушав с интересом и симпатией его рассуждения о гносеологической проблеме, на прощанье подарил ему свое «Оправдание добра». Увлекаемая логикой и гнесеологией, Лосский и не подозревал, что через двадцать лет окажется «в разработке метафизической системы наиболее близким к Соловьеву из всех русских философов». Напутственно-пророческими для Лосского прозвучали и слова великого философа, сказанные Соловьевым, правда, по самому пустяковому поводу: «Посмотрим, может быть, молодое поколение философов лучше справляется с такими задачами» [2, с. 90].

Напутствие Соловьева, произнесенное более века назад, с не меньшим вниманием может быть воспринято и современными исследователями, занятыми конкретными проблемами научного поиска. Первоначальная интенция студента Лосского, направленная на создание целостного мировоззрения на базе научных представлений того времени, и разочарования, сопровождавшие его на этом пути, могут послужить уроком и для современных ученых, стремящихся к уяснению целостной научной картины мира. Если двадцатый век может быть ознаменован достижениями в области физики микромира и мегамира, то в двадцать первом острие фундаментальных научных исследований все более начинает сосредотачиваться на «науках о жизни». Эволюция естественнонаучных взглядов Лосского от сугубого материалистического представления о мире к осознанной одухотворенности мироздания, характерной для всей русской философской традиции, делает обращение к жизнотворчеству юбиляра важнейшим этапом в уяснении в нашем веке истинной картины мира как органического целого.

Знакомство через институтского приятеля С.А. Алексеева с его отцом известным лейбницианцем А.А. Козловым и многочисленные беседы с ним привели к тому, что Николай Лосский полностью освободился от пут материализма. Совместное посещение с Алексеевым лекций по истории новой философии А.И. Введенского способствовали тому, что гносеологическая проблематика вышла для него на первый план. О своем миропонимании того времени Лосский писал с глубокой убежденностью, что «познанию доступно только то, что имманентно сознанию», и в то же время усматривал, что утверждение субстанциальности его «я» есть достоверное знание. В результате он укрепился в понимании Вселенной «как системы монад в духе метафизики Лейбница». Как следствие, перед ним

встала очередная «задача преодолеть Юма и Канта, именно развить теорию знания, которая объяснила бы, как возможно знание о вещах в себе и оправдала бы занятия метафизикою» [2, с. 81].

Первой значительной работой на этом пути стало «Обоснование интуитивизма» (1906), в которой он обращается к «пропедевтической гносеологии», предваряющей изложение его онтологической концепции мира как органического целого. Сам Лосский, выстраивая концепцию истории русской философии, помещает себя в раздел «интуитивисты» и в изложении своего мировоззрения причисляет свою теорию познания прежде всего к «интуитивизму». Разъясняя свою позицию он пишет, что это учение означает, что объект познания включается «непосредственно» сознанием познающего субъекта в «личность», что становится возможным благодаря тому, «что мир есть некое органическое целое, а познающий субъект, индивидуальное человеческое я – некое сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром» [3, с. 290]. Если в «Обосновании интуитивизма» Лосский в соответствии с гносеологической проблематикой, унаследованной им от западноевропейской традиции и университетской философии того времени, проводит доскональное исследование об отношении познавательного опыта к познаваемому объекту, то в изложении своего мировоззрения он тут же указывает на онтологические основания своей интуитивистской гносеологии. Таким образом, попытка построить беспредпосылочную гносеологию натолкнулась для него на необходимость перейти к построению онтологического основания гносеологии.

С самых первых строк «Обоснования интуитивизма» Лосский обозначает свою первичную интенцию, направленную на выход в «безбрежное море действительности, как она существует независимо от свойств нашего я» [5, с. 18], прибегая при этом к истории философии, к анализу действительных и возможных философских мирозерцаний лишь для того, чтобы найти «пути, возвращающие к утраченным идеалам живого знания» [5, с. 27]. Проведя читателя через критическое рассмотрение «докантовского эмпиризма» Локка и Юма и «докантовского рационализма» Декарта и Лейбница, он определяет свою позицию как «мистический эмпиризм», в основе которой лежит определенная онтология более широкой трактовки опыта как переживания «наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я». Такой опыт в отличие от «индивидуалистического эмпиризма», для которого познающему субъекту доступны только собственные переживания, Лосский называет «универсалистским эмпиризмом» или «интуитивизмом» [5, с. 102]. В завершении досконального анализа кантовского критицизма, который также не допускает непо-

средственной данности внешнего мира в процессе познания и принуждает его конструировать этот мир как объект познания, Лосский пишет, что его «интуитивизм (мистический эмпиризм) особенно подчеркивает органическое, живое единство мира», а потому на почве его теории познания должна вырасти онтология, близкая по содержанию к онтологии древних или новейших рационалистов», которая в процессе эволюции знания в конце концов «приведет к полной истине» [5, с. 334].

В «Очерках по истории русской философии» С.А. Левицкий удостоивает чести своего непосредственного учителя - «патриарха русской философии» возглавить раздел «классиков» религиозно-философского Ренессанса. В этот раздел он помещает мыслителей, в философском творчестве которых «наиболее полнокровно бился пульс духовных исканий» рубежа XIX-XX веков и которые дали наиболее «зрелые плоды философской мысли», имеющие несомненную «объективную ценность» [4, с. 292]. Левицкий называет Лосского «самым крупным умозрительным представителем русской философии и одним из самых значительных философов XX века вообще» и утверждает, что он «продолжатель лучших традиций чистой философии, занятой основными проблемами познания и бытия», и чуть ли не единственный русский мыслитель, которому «удалось создать не только внутренне цельную, но и внешне законченную систему философии» [4, с. 322-323].

Действительно, в фундаментальной работе «Мир как органическое целое» (1917) Лосский продолжает развитие своей первоначальной интенции на постижение устройства мира как целого, исходя из убежденности, что, только оставаясь на позициях интуитивизма, возможно «построение гармонического цельного мировоззрения». С самых первых строк книги перед его умственным взором встает проблема построения «завершенной системы метафизики» как «цельной, непротиворечивой системы философского мировоззрения», объединяющей гениальные философские прозрения его предшественников [6, с. 339]. Раскрывая содержание органического миропонимания в сравнении с неорганическим, Лосский указывает на главный его принцип, заключающийся в первичности целого по отношению к множественности (первичности системы по отношению к элементам её составляющим), и согласно которому «элементы способны существовать и возникать только в системе целого» [6, с. 341].

Для любого современного ученого, руководствующегося системным подходом, сразу возникают ассоциации с системным принципом эмерджентности, т.е. несводимости свойств системы к сумме свойств её элементов, в противоположность методологическому принципу редукцио-

низма. До какого-то момента наш читатель, опираясь на современные системные представления, быть может, и последует за Лосским в признании «всеобщности органического строения мира», наличии «реального и идеального бытия», «множественности субстанций» и даже учения об абсолютном. Но окончательный вывод о том, что «в основе мира и при том выше его есть Бог не как совершенство, а более того – как Сущее сверхсовершенство. Далее в основе мира и при том в составе самого мира есть Царство Божие, Царство Духа как осуществленный идеал...» [6, с. 480], – поставит в тупик любое безрелигиозное мышление, преодоление которого невозможно только на пути системно-философских построений, а потребует экзистенциального прорыва, как и в жизненном опыте самого Николая Онуфриевича.

Понимая трудности отказа от поверхностно-материалистических иллюзий, которые в юности разделял и он сам, Лосский в последующих статьях неоднократно возвращался к отдельным аспектам органического миропонимания. В статье «Гносеологическое введение в логику» (1919) он останавливается на «системности бытия», разъясняя, что реальное бытие является системным поскольку оно зиждится на «онтологических идеальных» основах мира. «Идеальная сторона мира, будучи условием системности мира, есть вместе и *условие познаваемости* мира в суждениях и умозаклечениях, т. е. условие возможности *истины* о мире» [7, с. 39]. Более того, системность мира является для Лосского, условием возможности «истины, добра и красоты в мире», которые придают миру характер осмысленности и разумности, поэтому идеальную основу мира он называет «Мировым Логосом», поскольку идеальные начала «суть само бытие или, точнее, тот момент бытия, которым обусловлена не только истина, но и все другие возвышенные стороны мира» [7, с. 40].

В работе «Свобода воли» (1927) Лосский приводит краткий конспект «органического миропонимания» как «конкретного идеал-реализма». Согласно идеал-реализму, в состав мира входит прежде всего реальное бытие, т.е. пространственно-временные или временные процессы, в основе которого лежит «идеальное бытие», образующее формальное «систематическое единство мира» в «сфере отвлеченно-идеального бытия». Выше их стоит «конкретно-идеальное бытие», сверхвременное и сверхпространственное, являющееся носителем реальных, временных и пространственных, процессов, его «деятелем», причиной, порождающей эти процессы, его «субстанцией» или первоосновой. Соединяя учение Лейбница «о монадах как субстанциях», с учением об «идеальных началах в духе платонизма», Лосский представляет мир как систему «субстанциальных деятелей», субстанционально

самостоятельных и в то же время сливающихся в одно существо. «В этой системе всякий субстанциональный деятель есть *индивидуум*, т.е. единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира; своеобразие индивидуума выражено в *идее Бога* о нем и составляет его *идеальное назначение*» [8, с. 526-527]. Отсюда Лосский органично переходит к принципу персонализма. На каждой ступени развития мира утверждается наличие «субстанционального деятеля» более высокого порядка, поэтому концепция именуется также иерархическим персонализмом.

В «Условиях абсолютного добра» и других этических работах Лосский сосредоточился на обосновании Добра как абсолютной ценности, на критике релятивизации ценностей, на религиозном обосновании высших, или абсолютных, ценностей Добра, Истины, Красоты, Любви, Всесовершенства, на противопоставлении им эгоистических, животных склонностей людей, приводящих к «отпадению», отчуждению личности от Бога. Индивид должен добровольно отречься от использования безграничной формальной свободы и сделать безвозвратный выбор в пользу Добра, а значит и в пользу «благодатного всемогущества положительной материальной свободы в Боге и Царстве Божиим» [там же, с. 597].

«Философия Лосского, – пишет его самый знаменитый ученик С.А. Левицкий, – способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца... Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мертвящей схоластики диамата, то именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии» [4, с. 304]. Надежда Левицкого на «новую чаемую русскую философию» в наше время воплотилась в философии русского космизма, понимаемого в широком смысле как космофийное мировоззрение Русского мира, Русского космоса.

Обращение к философии Н.О. Лосского, актуализация её в современном потерявшем всяческие ориентиры мире - задача нашего времени. Отечественная философия за тридцатилетний период, последовавший за разрушением устоев социального государства и отказом от общеобязательной идеологии «диалектического материализма», не вышла еще из поры изучения и комментирования наследия отечественных классиков на простор широкого философского творчества. Однако в обществе, прежде всего в научной среде, после снятия ограничения на исповедование религиозных ценностей растет запрос на построение целостного гармоничного мировоззрения. Из всех проектов, направленных на продолжение развития русской философии, учитывающей при этом достижения современной науки, наиболее перспективным оказалось направление социокультурного

творчества, получившее обобщенное название «русский космизм». В настоящее время под русским космизмом, в широком смысле слова, понимается мировоззрение русского культурно-исторического типа, воплотившееся в православном культе, русской религиозной философии, отечественной науке и русской классической литературе.

Иногда под русским космизмом понимается его узкая технократическая трактовка, связанная с освоением «космического» пространства за пределами земной атмосферы, возводимая ее приверженцами к выбранному произвольно одному единственному религиозному мыслителю - Н.Ф. Федорову с его проектом «Общего дела», что во времена тотальной атеистической идеологии было скорее вынужденным обстоятельством. После падения всех идеологических преград возвращение к проблематике самобытной русской философии и, в частности, к творчеству такого фундаментального мыслителя как Н.О. Лосский открывает новые перспективы для становления постклассического этапа истории русской философии. На вопрос, поставленный в духе учения о субстанциальных деятелях, образующих иерархическую структуру мира, о том, что именно соборный Логос русской философии может передать коллективному Разуму науки, ответ мы можем надеяться найти в учении Лосского о мире как органическом целом. Идеи одухотворенности мира, всеединства, иерархического персонализма, интуитивистской гносеологии и теономной этики, в качестве парадигмальных начал уже сейчас могут входить в структуру научного знания, устраняя множество парадоксов в физике микромира, науках о жизни, экологии, антропологии, когнитивной психологии.

Главным препятствием на этом пути станет всё большая погруженность современного человека в виртуальный мир искусственной среды обитания, что приводит к культурологическому доминированию материальности, отрывающей личность от живого мироздания Вселенной. Лосский, как никто понимавший эту трудность, старался дать развернутое понимание материи в ряде статей: «Материя в системе органического мировоззрения» (1916), «Типы мировоззрений» (1931), «Диалектический материализм в СССР» (1934), «Персонализм против материализма» (1955) и других. В самой первой работе из этой серии в заключении подробного рассмотрения различных представлений о материи (гилокинетических, динамических, энергетических) Лосский подводит читателя к выводу, что материальное бытие, понимаемое в духе органического мировоззрения, является «производным», «пластическим» по отношению к духовному бытию. «Более того, носители духовного бытия, могут даже мечтать, о таком периоде развития мира, когда

наступит полное освобождение от материального бытия вследствие совершенного исчезновения его» [9, с. 31].

В соборном творчестве плеяды русских религиозных мыслителей в удивительном единодушии шаг за шагом выявлялись философские основания русского религиозного космоса, русского космизма, русской идеи. В этом смысле русский космизм как мировоззрение русского культурно-исторического типа совпадает с русской религиозной философией, включающей в себя творчество, прежде всего, В.С. Соловьева, затем братьев Е.Н. и С.Н. Трубецких, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и других. В этот традиционный список заслуженно входит и «патриарх русской философии, Николай Онуфриевич Лосский, который наряду с Владимиром Соловьевым немало потрудился над созданием стройной органической системы космофийного миропонимания. «Ум человеческий и тем более разумность мира предстают в таком величии, -- пишет Лосский, -- которое обязывает к развитию не менее величественной системы метафизики, утверждающей духовную и, более того, божественную основу мира» [10, с. 235].

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1998. 608 с.
2. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н.Лосского; Вступ. ст. О.Т.Ермишина. М: Викмо-М / Русский путь, 2008. 400 с.
3. Лосский Н.О. История русской философ. Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
4. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 497 с.
5. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 13-334.
6. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Избранное. М.: Правда, 1991, с. 335-480.
7. Лосский Н.О. Гносеологическое введение в логику // Основные вопросы гносеологии. Петроград: Книгоиздательство «Наука и школа», 1919. С. 5-68.
8. Лосский Н.О. Свобода воли // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 484-597.
9. Лосский Н.О. Материя в системе органического мировоззрения. 3-е издание, исправленное и дополненное. Петербург: Книгоиздательская артель «Учитель», 1922. 33 с.
10. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.

Маслобоева Ольга Дмитриевна
Санкт-Петербургский Государственный Экономический Университет
masloboeva.o@inbox.ru

«Роковое время» свободы

«Мы переживаем критическое, роковое время:
нам надо решать вопрос о свободе!»
Н.Ф. Федоров

В статье обосновывается определяющая роль «осевого времени» в человеческой истории, идеи которого возрождаются в переломные моменты взросления социального субъекта, способствуя углублению его самосознания. Концептуализация атрибута свободы в этом контексте позволяет раскрыть основные этапы вызревания глобализации человеческой деятельности, порождающей потребность в органически космическом мировоззрении и осознании проективного характера человеческой активности. Резюмируется значимость философско-антропологического проекта русского космизма в формировании созидательной стратегии перехода к активно-эволюционному этапу единой судьбы природно-социального организма Вселенной. Подчеркивается, что апокалипсическая альтернативность современной исторической ситуации радикальным образом ставит вопрос о нравственной свободе человека.

Ключевые слова: «осевое время», самосознание, Возрождение, сократовский переворот, коперниканский переворот, диалектика сущности и явления, кантовский переворот, Н.Ф. Федоров, глобализация человеческой деятельности, органически космическое мировоззрение, проективность, «Супраморализм», нравственная свобода.

Masloboeva Olga Dmitrievna
St. Petersburg state University of Economics
masloboeva.o@inbox.ru

"Fatal time" of Freedom

The article substantiates the defining role of "axial time " in human history, the ideas of which are revived at the crucial moments of growing up of a social subject, contributing to the deepening of its self-consciousness. The conceptualization of the attribute of freedom in this context allows us to reveal the main stages of maturation of the globalization of human activity, which gener-

ates the need for an organically cosmic worldview and awareness of the projective nature of human activity. There is summarized the significance of the philosophical and anthropological project of Russian cosmism in the formation of a creative strategy for the transition to the active-evolutionary stage of the unified fate of the natural and social organism of the Universe. It is emphasized that the apocalyptic alternative of the modern historical situation radically raises the question of moral freedom of man.

Keywords: "axial time", self-consciousness, Rebirth, Socratic revolution, Copernican revolution, dialectics of essence and phenomenon, Kant's revolution, N. F. Fedorov, globalization of human activity, organically cosmic worldview, projectivity, "Supramoralism", moral freedom.

Проблема свободы волновала человеческий ум во все времена: сократовская идея внутренней свободы, достигаемой благодаря диалектическому познанию добродетелей человеческой души; концепция Эпикура, обосновывающая свободу наличием случайности в структуре бытия; принцип эвдемонизма поздней античности, согласно которому счастье – это результат преодоления стремления к чувственным наслаждениям путем самоограничения, отрешение от привязанностей к внешнему миру и его благам и достигаемая при этом свобода от внешней необходимости и превратностей судьбы; учение стоиков о внутренней свободе как радостной покорности судьбе; проблема свободы воли в Средневековье; свобода творчества в эпоху Возрождения; учение Спинозы о внутренней и внешней необходимости как основании свободы; диалектика свободы в немецкой классике; акцент на социальной свободе, прежде всего, в ее политико-экономическом проявлении в марксистской философии; абсолютизация внутренней свободы – ответственности в перманентной проекции человеком самого себя и отсюда пессимизм экзистенциализма.

Таким образом, история философской мысли, от древности до современности, не выпускает из поля своего зрения феномен свободы, рефлексируя его всё более глубоко в соответствии с достигнутым уровнем социальной практики и расширением масштабов реализации этого феномена. Исследование внутренней логики преемственного концептуального развития мировой и отечественной философской мысли в обозначенном аспекте позволяет в качестве теоретического резюме выработать следующую дефиницию свободы: *это способность и возможность социального субъекта действовать в соответствии со своими потребностями и интересами на основе развитой духовности и познанной необходимости*. Не вникая в историко-аналитическое обоснование данной дефиниции¹, стоит

¹ См. об этом главу «Проблема свободы в органической картине мира» [1, с. 294-319].

подчеркнуть очевидную в этом контексте атрибутивность свободы человека как существа социального, обладающего разумом и волей и способного творить вторую, т.е. искусственную природу.

При осознании атрибутивности свободы во всей человеческой истории можно ли считать обоснованным утверждение Н.Ф. Федорова на рубеже XIX-XX вв., что наступило особое «роковое время» [2, с. 78] для решения вопроса о свободе? И если да, то как он сам решает этот вопрос?

Прежде всего, важно акцентировать, что Н.Ф. Федоров являет нам рефлексию мировоззрения, в котором реализуется синергия религиозного и научного восприятия мира. Вот как об этом писал в свое время Н.А. Бердяев: «Н. Федоров был православный христианин, и обоснование его “общего дела”, дела победы над смертью и возвращения жизни всем умершим было христианское. Но он верил также в науку и технику, необычайно верил. У него нет обоготворения науки и техники, ибо он верил в Бога и Христа, но наука и техника для него величайшие орудия человека в победе над стихийными, иррациональными, смертоносными силами природы» [3, с. 32].

Приобщение к науке на уровне своего времени было во многом обусловлено библиотечной работой Н.Ф. Федорова и нашло отражение в его идеях. Оказавшись в эпицентре разворачивающейся научной революции рубежа XIX-XX вв., каталожник Румянцевского музея проявил способность адекватно оценить открытия, совершающиеся на его глазах, в то время как профессиональное научное сообщество зачастую с трудом «переваривало» эти открытия и посредством кризисных переживаний постепенно освобождалось от догматизации классического типа рациональности, содержание которого составляли образцы ньютоновской науки. Так, открытие электрона, окончательно подрывающее механическую картину мира, повергло ряд ученых по главе с Э. Махом в своего рода идеалистическую истерику, логика которой состояла в том, что атом дематериализовался, распадаясь на энергетические поля, значит материя исчезла и мир – это комплекс наших ощущений. Федоров же сразу оценил, какую колоссальную энергию человек получает в свое распоряжение благодаря этому открытию, и определил наиболее достойное и адекватное масштабу самого открытия его применение. Он пишет о том, что у объединенного человечества появляется возможность путешествовать по просторам Вселенной, используя Землю как космический корабль посредством технологического высвобождения энергии невиданной силы: «Изучение электричества, а с ним и всей природы тогда только станет на твердую почву, когда мы будем в силах всю землю как одно тело приводить в различные степени возбужденного состояния и замечать действие, производимое ею на другие миры; изучение же электричества в физических кабинетах есть

лишь подготовительное расследование способов управления землею (детское состояние науки). ...представьте, что солнечная сила, проведенная в землю, изменяет плотность земли, ослабляет узы ее тяготения, дает, следовательно, возможность влиять на самый ход земли и делает земную планету электроходом; и вот существо, прежде только взиравшее на небо, становится пловцом в небесных пространствах, и род человеческий в совокупности делается кормчим, экипажем, прислугою земного корабля» [4, с. 493, 501]¹.

Осознание того, что наступило «роковое время» для свободы заложено в рефлексии самого предметного поля философии русского космизма, каковым выступает воплощение космической функции человека, раскрывающее исторически изменяющуюся связь человека со Вселенной таким образом, что человек, будучи закономерным порождением эволюционирующего мироздания и достигнув определенной степени технологического могущества («роковое время»), становится субъектом, определяющим дальнейшую судьбу дома своего бытия: «... порожденный крошечною землею, *зритель* безмерного пространства, должен сделаться их обитателем и *правителем*» [4, с. 490]. Говоря абстрактным теоретическим языком, космическая функция человека заключается в том, что человек, будучи следствием саморазвития субстанции, превращается на определенном этапе своей эволюции в причину ее дальнейшего саморазвития.

Субстанция как ключевая категория онтологии - этого фундаментального раздела профессиональной философской теории, вынашиваемой в истории мировой философской мысли, - обозначает самодостаточное основание бытия человека в мире [5, с. 23]. В качестве такого основания - как поиск твердой почвы под ногами реализующего свою судьбу человека - философы «тестировали» природные стихии, число как идею, неделимые атомы, вечные совершенные идеи, форму всех форм как неподвижный перводвигатель, индивидуальное сознание, абсолютную идею, саморазвивающуюся материю и иные выдвигаемые ими на эту роль элементы бытия. Но в «роковое время» технологического могущества человек, по мысли Федорова, должен вступить в совершеннолетие и как соработник Бога стать «причиной самого себя», т.е. субстанцией: «Конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальною причиною самих себя и этим уподобиться первоначальной причине, Божественной Первопричине» [2, с. 78].

¹ Следует подчеркнуть, что свободу выбора на волне достигнутого могущества человек осуществил не только в развитии космонавтики. Реализация свободы очень ювелирное дело, требующее развитой диалектичности человека, которому легче скатиться в произвол или насилие, нежели выдержать испытание свободой. Яркими символами преступной «близорукости» человека стали Хиросима и Нагасаки.

Определение субстанции как «*causa sui*» - «*причина самого себя*» принадлежит Б. Спинозе [6, с. 47] и является непревзойденным по теоретической компетентности раскрытием сущности этой категории. Федоров, критикуя Спинозу за его концепт «бесчеловечного Бога-субстанции» [7, с. 94], тем не менее, берет на вооружение это теоретическое достижение его учения. Критическое отношение основоположника русского космизма к предыдущей философии связано с ее односторонней созерцательной аналитичностью. Поэтому и свобода для Федорова – это созидательный труд воплощения ее в жизни: «Одни из философов принимают одно лишь стремление к свободе за действительную свободу, другие же, не находя свободы в действительности, отрицают ее и в идее, третьи же хотя и признают свободу в идее, но считают ее за фикцию. В действительности же эти мыслители ни наблюдением, ни опытом (пассивным, конечно) не могли открыть свободы; да и можно ли представить себе что-либо нелепее попытки открыть свободу, сидя в кабинете: задумайте сшить сапоги мысленно, и получится иллюзия сапога, а не сапог; без действия, без освобождения свобода, оставаясь знанием только, будет фикцией» [8, с. 295].

Это радикальное решение вопроса о свободе в истории человечества – статья «причиной самого себя» означает в учении Федорова торжество жизни посредством проективной деятельности человека как существа разумного, которому недостойно быть в подчинении у слепой силы природы и который призван ее вразумить, т.е. используя ее же законы, научиться регулировать все природные процессы, включая собственный организм и преодолевая фатум смерти как предельный ограничитель свободы: «Свободными *делаются*, а не *рождаются*; знание, как лишь таковое, оставаясь знанием только, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу. Когда все изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет свободен, т.е. проект воскрешения есть и проект освобождения» [Там же, с. 295-296].

Ф.И. Тютчев как признанная «муза русского космизма» независимо от Н.Ф. Федорова вторит ему:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был –
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертья пил! 1830 г. [9, с. 42]

Осознание, что наступило «роковое время» для решения вопроса о свободе, не случайно связано с расцветом Русского духовного Ренессанса, один из ярких представителей которого – поэт-символист А. Белый по-гамлетовски выражает роковую постановку вопроса о свободе как апокалипсическую проблему: «Только в тот момент, когда мы выдвинем вопрос о жизни и смерти человечества... мы приблизимся к тому, что движет новым искусством... Людям срединных переживаний такое отношение к действительности кажется нереальным; они не ощущают, что вопрос о том, быть или не быть человечеству, реален» [10, с. 242-243]. В учении Федорова конкретизируется, от чего зависит разрешение апокалипсической альтернативы: «... кончина мира свершится, если разумная сила останется в бездействии» [4, с. 490]. Но что должна собой представлять «разумная сила», способная противостоять энтропийным процессам и разрешить апокалипсическую альтернативу не в пользу самоуничтожения, а в пользу самовозрождения человечества на качественно новом уровне его бытия? И в чем сущностный смысл того уровня, к которому как самоцели своей активности стоит стремиться человеку?

На поверхностный взгляд эта «разумная сила» может отождествляться с научно-технологической силой социального субъекта, которая столь весомо и зримо в своем развитии демонстрирует возрастающее могущество человека в его взаимодействии с природно-социальной реальностью. Однако почему-то на волне научной революции рубежа XIX-XX вв. происходит, как пишет Н.А. Бердяев об этом времени, «народнение нового типа человека, более обращенного к внутренней жизни» [11, с. 4]. «Ознаменовался» этот разворот «ренессансом духовной культуры, ренессансом философским и литературно-эстетическим, обострением религиозной и мистической чувствительности» [Там же, с. 3], и «философски это означало, что ценности культуры, духовные, религиозные, познавательные, эстетические, этические были противопоставлены исключительному верховенству социального блага и пользы» [Там же, с. 4].

Смысл Ренессанса как качественно особого, повторяющегося феномена человеческой истории глубоко раскрыл К. Ясперс в своей концепции «осевого времени». Рубежный момент подъема сознания человека с мифологического на уровень рефлексивного восприятия мира, как это констатирует К. Ясперс, состоялся ко времени около 500 лет до н.э. практически одновременно в древневосточной и античной культуре: «Новое, возникшее в эту эпоху в ... упомянутых культурах сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы... Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. Все это происходит посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание,

мышление делало своим объектом мышление. ... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день... Впервые появились философы» [12, с. 33-34]. Обратите внимание: осознание себя, т.е. начавшаяся рефлексия самосознания реализовывалась в диалектической связке с осознанием «своих границ», т.е. границ своей свободы. И далее, то, что эмпирически уже давно отметила историческая мысль, определив лицо эпохи, названной Ренессансом, философская мысль раскрывает в своей сущности как возврат социального субъекта на новом, более взрослом уровне к состоянию обостренной рефлексии самосознания без чего невозможно развитие атрибута свободы: «Тем, что совершилось тогда, что было создано и продумано, человечество живет вплоть до сего дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение осевого времени – Ренессанс – ведет к духовному подъему» [Там же, с. 38].

Изначально выделенная в истории человечества эпоха Ренессанса открывается в сер. XIV в. формулой «отца гуманизма» - Ф. Петрарки, провозгласившего в своей тожественной речи на Капитолии, что достоинство человека определяется не его происхождением, богатством и положением в обществе, а его словами и поступками. Эта идея раскрывала само ядро формирования и воплощения личностной индивидуальности в единстве с имплицитным осознанием сотворчества с Богом на основе преемственной рефлексии предыдущего средневекового этапа: Бог сотворил мир Словом, человек по образу и подобию творит свой социальный мир тоже словом¹. «Смерть и жизнь - во власти языка», - гласит Библия [Пр. 18:22]. В духе активно-эволюционного мировоззрения, диалектически снимая кантовскую концепцию, Федоров обосновывает: «"Критика" не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия – бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический» [13, с. 94].

¹ Обратите внимание на этимологический смысл понятия «технология»: от древнегреческого *τεχνολογία* из *τέχνη* «искусство» и *λόγος* «слово». В начале Евангелие от Иоанна Слово Творца – это Логос. Таким образом, технологии, включая социальные, – это искусство слова человека, который стремится реализовать свою свободу, и либо впадает в произвол, творя «черт знает что» и попадая в капкан технократизма на пути к самоуничтожению, либо подобно барону Мюнхаузену вырывает себя из потребительского болота и «через тернии рвется к звездам», т.е. творит «разумное, доброе, вечное».

Самый профессиональный философ Ренессанса – Н. Кузанский рефлексивно возрождает на системно-теоретическом уровне заветную идею всей античной философии: одушевленность внутренне единого космоса [См. 14, с. 128-130]. Античные мыслители обосновывали это как субстанциальное единство микрокосма и макрокосма, в силу чего между ними существует предустановленная гармония. Развивающийся на основе этой доминирующей идеи тип культуры Н.А. Бердяев называл «природно-органическим» [3, с. 7]. В систематике Кузанского эта идея обосновывается как принцип гилозоизма – всеобщей одушевленности материи, из которого вырастает принцип совпадения противоположностей в бесконечности, ставший методологическим основанием коперниканского переворота [См. 14, с. 84-86, 111]¹.

Заданный «титанами Возрождения» вектор дальнейшего взросления человека, благодаря осмыслению накапливаемого опыта взаимодействия с природно-социальной реальностью, привел к господству механицизма на основе культа разума как идеологии века Просвещения. Плодотворным детищем механистической парадигмы стала промышленная революция рубежа XVIII-XIX вв., радикально изменившая место и роль человека в мире, который приступил к технологическому освоению все более мощных искусственных источников энергии. Эта ситуация вновь привела к обострению проблемы самосознания человека, на что прогностически первым отреагировал И. Кант, обозначив свою концепцию как «коперниканский переворот в философии». С точки зрения философской теории это означало умозрительную проработанность диалектики сущности и явления, которая имплицитно была заложена в открытии Коперника. Польский астроном обосновал, что, если на уровне явления мы наблюдаем восходы и закаты Солнца вокруг Земли, то на уровне сущности соотносительное движение Земли и Солнца прямо противоположно. Кант в преддверии промышленного переворота, предназначенного реализовывать важный шаг на пути выхода человека из состояния несовершеннолетия², раскрывает тайну человеческой деятельности таким образом, что если на уровне явления мы считаем, что «всякие наши знания должны сообразовываться с предметами», то на уровне сущности, наоборот, «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» [16, с. 87]. Так пришло умозрительное осознание назревающего исторического перехода в активно-эволюционную фазу природно-социального бытия. Н.Ф. Федоров разовьет это осознание из умозрительного в проективное.

¹ Краткое изложение систематики Николая Кузанского и ее связи с коперниканским переворотом [См. 5, с. 114-117].

² См. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? [15]

Однако осуществляемое Кантом «Возрождение», как исторически новый, более глубокий этап рефлексии самосознания человека, выступает фундаментальным переворотом в культуре в целом, поскольку происходит двойное историческое снятие: Кант воспроизводит не только «коперниканский переворот», но и сократовский переворот на качественно новом уровне, подтверждая тем самым закономерный возврат к «осевому времени» - этому «хребту» человеческой истории. Сложившаяся формула кантовского переворота гласит, что он развернул философию от теории субстанции к теории субъекта. В масштабах всей культуры это означает, что ее функционирование развернулось из координат соотношения материального и духовного в координаты соотношения субъективного и объективного. Таким образом концептуально отрефлексированный кантовский переворот зрело воспроизводит в новых исторических условиях установку сократовского переворота на то, что не дело философии заниматься проблемой первоначала и структурной динамикой космоса, она должна заниматься добродетелями человеческой души.

Необходимо подчеркнуть, что начиналось кантовское «Возрождение», как новый узловый момент исторической рефлексии самосознания человека, с критики набравшей силу механистической парадигмы. В своей ранней работе «Мысли об оценке живых сил» [17] И. Кант заявляет, что настала пора покритиковать И. Ньютона и дополнить основную категорию его механической картины мира - «движущая сила» новой категорией - «активная сила», которая обозначает наличие у любой вещи «живой силы» как атрибута внутреннего самодвижения [см. 17, с. 53-64]. С точки зрения дальнейшего развития конкретно-научного знания и с учетом того, что именно кантовская концепция заложила теоретико-методологический фундамент перестройки науки с классических основ на современные, следует констатировать, что уже в этой ранней работе Канта в умозрачительной форме преодолевается классический атомизм, на котором строилась ньютоновская механика, и разворачивается подготовка научной революции рубежа XIX-XX вв.

С точки зрения нового этапа рефлексии самосознания в своей ранней работе Кант возрождает античную идею всеобщей одушевленности космоса, которая имплицитна органическому мировоззрению. И это, как представляется, существенный момент углубляющегося самосознания человека как микрокосма, равноценного макрокосму. В таком мироощущении в наибольшей степени выражается родственность и имманентность человека живому мирозданию. Однако, созидая культуру и цивилизацию, человек помещает между собой и природой, его породившей, все более сложную систему опосредствующих элементов, и когда назревают качественно новые скачки в этом взаимодействии, сраба-

тывает в своем роде инстинкт самосохранения¹, т.е. обостряется потребность в углублении человеческого самосознания, напоминающего нам, что не надо «рубить сук, на котором сидишь», и, в упоении своими возможностями творить искусственную реальность, уничтожать ненароком естественную, живую Вселенную.

И. Кант, как известно, стал центральной фигурой во всей предыдущей философии, подвергаемой критике со стороны Н. Федорова. Это обусловлено тем, что, прежде всего, русский космист воспроизводит именно кантовский переворот на качественно новом уровне. Осуществленный Кантом разворот культуры в соотношение координат «субъективное – объективное», осмысливается «московским Сократом» с точки зрения снятия заложенного в этих координатах противоречия: «Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна» [8, с. 296]. Происходит ли здесь дальнейшее углубление рефлексии самосознания человека? Кант в преддверии промышленного переворота рубежа XVIII-XIX вв. и соответствующего возрастания технологической силы человека ставил задачу научиться *прогнозировать результаты* его деятельности «с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение, и тем не менее утверждать при этом, что человек свободен» [18, с. 428]. Федоров в преддверии итогов научной революции рубежа XIX-XX вв., глобализирующих технологическую активность человека, проникающего в микромир и выходящего в мегамир, ставит задачу научиться сознательно и созидательно *проектировать результаты* этой деятельности, которая проективна по самой сути человеческой природы, отличающей его от животного. И если вся предыдущая история человечества – это спонтанное использование атрибута проективности собственной активности², то федоровский переворот в философии и культуре заключается в концептуальной проработанности сознательного использования данного атрибута.

Федоров не только отрефлексировал проективный характер человеческой активности, но и разработал философско-антропологический проект, который призван быть предельным основанием проектирования социальной активности во всех сферах культуры, исходя из задачи созидательного разрешения апокалипсической альтернативы современности. Ядро

¹ Б. Спиноза в «Этике» доказательно раскрывает стремление к самосохранению как фундаментальный закон бытия, которому подчиняется все существующее: «Стремление сохранять свое существование есть самая сущность вещи» [6, с. 258].

² Конкретно-научная разработка, осуществленная в XX в. психологической школой Д.Н. Узнадзе подтвердила в теории первичной установки атрибутивность проективного характера человеческой активности [См. 19; 1, с. 176-177]. Следует подчеркнуть, что Н.Ф. Федоров обосновывал невозможность отделять психологию от космологии и теологии [См. 7, с. 94].

осуществимости федоровского проекта заключается в синергии таких элементов активности социального субъекта, как: 1) «*синтез двух разумов (теоретического и практического)*»; 2) синтез «*трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной)*»; 3) «*синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом*» [20, с. 388].

Таким образом, «разумная сила», которая призвана предотвратить вселенский катаклизм, по проекту Федорова никак не может отождествляться с научно-технологической силой. Она вбирает в себя весь потенциал жизненной энергии человека: синергию рационального и иррационального, - потребность в актуализации которого на волне научной революции рубежа XIX-XX вв. и породила Русский духовный Ренессанс, призванный нейтрализовать мертвящие претензии сциентизма и технократизма. И совсем не случайно, Н.А. Бердяев подчеркивает в комплексе истоков Русского духовного Ренессанса нач. XX в. роль «неоцененного Н. Федорова» [11, с. 11].

«Роковое» апокалипсическое время предельной постановки вопроса о свободе выбора между жизнью и смертью Федоров отрефлексировал как возрождение «осевого времени» посредством диалектического снятия трех последовательных исторических пластов углубления самосознания человека. Развивая в принципиально усложнившихся условиях кантовскую рефлексию активности человека, федоровская мысль вгрызается в наследие человеческой культуры¹, акцентируя узловые моменты Ренессанса как ось истории в процессе взросления социального субъекта.

К коперниканскому перевороту основоположник русского космизма обращается неоднократно, прежде всего, в статьях о регуляции природы². При этом он воспроизводит коперниканский переворот в своем проекте

¹ Как классик философии Н.Ф. Федоров демонстрирует единство слова и дела, осуществляя свое житнетворчество в соответствии с парадигмой своего проекта: «*Познайте себя в отцах, и отцов в себе, и будете братством сынов*». [20, с. 394] За рамками данной статьи остается исследование преемственной связи учения Н.Ф. Федорова с отечественной историей философской мысли, чему были посвящены отдельные статьи [См. 21] и главы монографии [См. 1, с. 102-142, 182-224]. Разрабатывая проект Вселенского дела по самовозрождению человечества в совершеннолетнем расцвете, Федоров уделяет серьезное внимание роли в этом процессе русской культуры как осознание ее ответственности, что соответствует рефлексии «русской идеи» в учении В.С. Соловьева об «органической функции» культуры [См. 22]. Гражданственность позиции объединяет отечественных мыслителей в некрасовской формуле: «поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан».

² См. «Небесные науки как факт и как проект», «Будущее астрономии», «Астрономия и архитектура» [4].

концептуально последовательно сквозь призму кантовской рефлексии этого переворота, заключающейся в раскрытии диалектики сущности и явления. Федоров, проектируя регуляцию природы во вселенском масштабе, напрямую противопоставляет «птолемеевскую астрономию, принимающую *кажущееся* за действительное» [4, с. 487] и «коперниканскую астрономию», которая «доказывается небесной, но *не кажущуюся, а действительную* архитектурой, вмещающей в себе *все искусства*, воспроизводящие, воссоздающие *не подобия, а саму действительность*» [4, с. 487-488]. Исходя из осознания человеком этого важнейшего методологического принципа, этой жизненной мудрости: уметь за явлением видеть скрытую от наших глаз противоположную явлению сущность, Федоров обосновывает, что регуляция внешних природных сил достижима на основе овладения «регуляцией внутренней, умственной, нравственно-художественной, психо-физиологической, правящей процессом питания, внутреннего роста»; и только свободное владение внутренней регуляцией способно превратить внутренний рост «в процесс воскресения, вместо рождения слабого, едва чувствующего и сознающего существа» [4, с. 500].

Более того, диалектическая методология сущности и явления, имплицитная коперниканскому перевороту, выступает исходным принципом проекта «Супраморализма или всеобщего синтеза», целевая задача которого определяется как практическое разрешение противоречия между явлением и сущностью в содержании смысла человеческой жизни. Федоров непосредственно дает следующее определение названию своего проекта как диалектическое воплощение обозначенного противоречия: «Супраморализм – это вопрос о двух рознях и о двух объединениях; вопрос о двух рознях, т.е. о внешней розни – о богатых и бедных и о розни внутренней – об ученых и неученых (о двух разумах), разрешаемый чрез замену вопроса о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, т.е. чрез замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самую природою, приходящею чрез нас в сознание» [20, с. 388-389]. И далее, раскрыв основные составляющие своего проекта в форме системы пасхальных вопросов, Федоров завершает основной текст «Супраморализма» предупреждением, что без практического воплощения познанной сущности будем плутать в потемках суеверия: «В основу дантова рая положено птолемеевское суеверие, но и коперниканское мировоззрение не вышло еще из области суеверия, потому что оно есть лишь мысленное: не управляя движением земли, мы не можем убедиться в действительности этого движения и лишь предполагаем его» [20, с. 406].

Почему Федоров именуется свой проект «Супраморализмом»? Причем здесь мораль, да к тому же в каком-то наивысшем своем проявлении? Как

представляется, здесь заложено понимание вездесущности морали, причем не только в контексте социальной активности, но и во Вселенском масштабе. Ядро морали как системы отношений в координатах «добро – зло» заключается в свободе, которая существует только в единстве с ответственностью, ибо иначе она превращается в произвол или насилие. Федоровский проект нацелен на преодоление зла как предельного ограничителя нашей свободы, каковым выступает фатум смерти. Диалектика сущности и явления в решении этой проблемы приводит Федорова к основе основ понимания бытия человека в мире и наделяет его академическим правом быть признанным основоположником философии русского космизма. «Первый Гагарин» посредством снятия кантовского и коперниканского переворотов непосредственно воспроизводит мудрость сократовского переворота в условиях «рокового времени» глобализации человеческой деятельности.

Сократ как один из главных деятелей «осевого времени» выступил «повивальной бабкой» науки, дифференцировав ее предмет из поля философской рефлексии, и сосредоточил предмет философии на добродетелях человеческой души. Совершая таким образом философско-антропологический и одновременно этический разворот в культуре, Сократ зрит в корень, раскрывая генезис морали и нравственности не на уровне явления как результат общественного договора¹, а на уровне сущности как элементы единой божественной сущности, постигать которые призван человек, если хочет со знанием дела осуществлять выбор между добром и злом. Укорененность морали в самой структуре бытия, отрефлексированная Сократом, воспроизводится Федоровым как проективная задача современного человека, экстраполирующего свою технологическую активность во всевозможных измерениях наличной реальности: «...нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространиться на всю природу. Задача человека – морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы. Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до

¹ В наукоцентричную эпоху Нового времени эмпиризм как логически необходимая первая ступень профессионализации научного исследования сыграла свою роль в вызревании социального познания, что нашло отражение в разработке и распространении концепции общественного договора. См. как сугубо описательно на уровне явления Т. Гоббс – родоначальник данной концепции обосновывает, что никакие нравственные понятия о «правильном и неправильном, справедливом и несправедливом» без общественного договора не существуют [23, с. 88-89], соответственно и свобода определяется им как чисто внешне наблюдаемый феномен: «отсутствие внешних препятствий...» [Там же, с. 89].

которой может дойти нравственность... Также и область ответственности расширяется и ограничивается только пределами зла, и притом не одного общественного, но и естественного» [8, с. 298]. Античная идея субстанциальной укорененности морали и нравственности в мире, непосредственно связанная с установкой на его всеобщую одушевленность, возрождается Федоровым как принцип всеобщности жизни, лежащий в основании разрабатываемого им проекта, что нашло отражение в поэзии Ф.И. Тютчева – «музы русского космизма»:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик...
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык. 1836 г. [9, с. 71]

Итак, начиная с промышленной революции рубежа XVIII-XIX вв., происходит глобализация человеческой деятельности, заключающаяся в овладении человеком все более мощными искусственными источниками энергии посредством разработки соответствующих технологий, включая современный этап посягательств на создание искусственного интеллекта. Научная революция рубежа XIX-XX вв., а затем развернувшаяся с рубежа 60-70-х гг. XX в. перманентная научно-техническая революция в русле заданной исторической тенденции формируют качественно новый социальный хронотопос, в контексте которого актуальность органически космического мировоззрения как платформы созидательного решения «рокового» вопроса о свободе только возрастает, поскольку процесс эволюции мироздания трансформируется, переходя из спонтанной фазы в активно-эволюционную¹. Сложившаяся историческая ситуация провоцирует, с одной стороны, расцвет потребительской психологии, эксплуатирующей человеческую лень, а с другой, раздувание духа гордыни человека как творца искусственной реальности, который начинает мнить себя Богом, способным сконструировать все, что захочет. Сегодня как никогда человек ответственен за осознание границ своей свободы, т.е. того, что в принципе не в его власти, и Н.А. Бердяев определял эту границу: «Есть вечная и непереходимая грань, отделяющая творчество тварное, человеческое от творчества божественного, творчества Творца. Тварное существо не творит существ – существа творит лишь Творец. Тварное бытие не сильно создать лицо – лицо создается лишь Богом» [25, с. 367]. Созидательно разрешить это историческую ситуацию, не згинув в пасти Сциллы

¹ Не случайно в энциклопедической статье по русскому космизму подчеркивается, что «другое название» этого направления «активно-эволюционная мысль» [24, с. 540].

и Харибды, символизирующих в данном случае насилие и произвол, подстерегающие свободу, современный человек сможет только на пути обретения «нравственной свободы»¹, что означает реализацию ответственности за все формы жизни соответственно уровню их организации и составляет ядро органически космического мировоззрения. Жизнь при этом понимается как «космическое явление» [27, с. 289] и как «дар не случайный и не напрасный» [8, с. 87]. А сама нравственная свобода – ответственность осуществима, когда человек не думает о каких бы то ни было санкциях за свои деяния, поскольку он в принципе не может не творить добро и благо, ибо «истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным» [8, с. 298].

«Роковое время» - это время апокалипсиса, т.е. откровения о свободе выбора между жизнью и смертью. В истории человечества это означает выбор между «протезным» прогрессом, когда «ветхозаветное человечество», убаюканное потребительской психологией, «канет в Лету», трансформировавшись в технократическую цивилизацию киборгов, или «органическим» прогрессом – путем более узким и трудным, подразумевающим такой взлет синергии элементов духовной культуры (науки, религии, морали, искусства в контексте философской рефлексии), когда *«крылья души сделаются тогда телесными крыльями»* [8, с. 282] на основе телеологической технологической платформы. Разработанный Н.Ф. Федоровым философско-антропологический проект «Супраморализма» как Вселенского дела раскрывает стратегию созидательного разрешения апокалипсической альтернативы, т.е. в пользу жизни и свободы. «Н. Федоров – один из немногих в истории христианской мысли, - утверждал Н.А. Бердяев, - почти единственный, который преодолел пассивное понимание апокалипсиса. Апокалипсис есть откровение об исторических судьбах человека и мира и о конце, о конечном исходе. Но откровение это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конец, страшный суд и вечная гибель многих совсем не predeterminedены божественной или природной необходимостью, совсем не фатальны. Человек свободен и призван к активности, конец зависит и от него» [3, с. 33].

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации. М.: ИНФРА-М. 2020. 390 с.

¹ Данный концепт одним из первых разрабатывал Д.В. Веневитинов – секретарь первого в России литературно-философского «Общества Любомудрия», вошедший в генетическое ядро российского органицизма. Он обосновывал, что наступление будущего «золотого века» возможно только на основе «нравственной свободы» [26, с. 301].

2. Федоров Н.Ф. В чем свобода // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 77-78.
3. Бердяев Н.А. Человек и машина // Путь. Май 1933. № 38. С. 3-37.
4. Федоров Н.Ф. Статьи о регуляции природы // Избранные сочинения / Сост. А.Г. Гачева, В.Г. Макаров, С.Г. Семенова. М. РОССПЭН, 2010. 760 с. С. 485-503.
5. Маслобоева О.Д. Философия для студентов экономических вузов. СПб.: Питер, 2006. 336 с.
6. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / Спиноза Б. Этика. СПб.: Азбука, 2013. С. 45-348.
7. Федоров Н.Ф. К вопросу о двух разумах // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 94.
8. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 35-308.
9. Тютчев Ф.И. Стихотворения // «Как слово наше отзовется...» / Сост., вступ. Статья и словарь Н. Колосовой. М.: Правда, 1986. С. 20-170.
10. Белый А. Арабески. М., 1911. С. 242-243.
11. Бердяева Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал “Путь” (к десятилетию “Пути”) // "Путь" № 49. 1935. С. 3-22.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 527 с.
13. Федоров Н.Ф. О категориях Канта // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 93-94.
14. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. в 2 -х т. Т.1. М.: Мысль, 1979. С. 47-184.
15. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Изд-во «ЧОРО», 1994. С. 29-37.
16. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С.69-756.
17. Кант И. Мысли об оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 1. М.: Мысль. 1963. С. 51-82.
18. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т.4. Ч.1. С. 428. С. 311-501.
19. Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. 416 с.
20. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее соединение) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 388-441.
21. Маслобоева О.Д. Творчество Н.Ф. Федорова как связующее звено эволюции российского органицизма и космизма // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829-1903). Сборник научных статей / Российская гос. б-ка, Ин-т мировой литературы, Музей-библиотека Н.Ф. Федорова; [сост. А.Г. Гачева, М. М. Панфилов; отв. ред. А.Г. Гачева]. М.: Академический проект, 2018. С. 35-40.
22. Маслобоева О.Д. Трактовка «органической функции» культуры в концепции Всеединства – Богочеловечества В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2020. № 1 (65). С. 47-60.
23. Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 178 с.
24. Гачева А.Г., Семенова С.Г. Русский космизм // Русская философия. Энциклопедия. Изд. 2-е. Под общей ред. Маслина М.А. М., 2014. С. 540-542.

25. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 251-580.
26. Веневитинов Д.В. Полн. собр. соч. М., 1934. 533 с.
27. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 288-303.

Барановский Дмитрий Владимирович

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург
afinus@gmail.com

**Третий космос: к вопросу о генезисе понятия «русский
космизм»¹**

Устойчивым атрибутом философии русского космизма является понимание человека как элемента космоса. Однако подобная философско-антропологическая атрибуция свойственна не только космизму, но и, например, античной философской традиции. Отличительной особенностью космизма выступает особый подход к пониманию космоса. Обращение к первым историко-философским фиксациям русского космизма в отечественной науке способствует раскрытию особенности понимания космоса в этом направлении.

Ключевые слова: русский космизм, космическая философия, Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский.

Baranovskii Dmitrii Vladimirovich

The Herzen State Pedagogical University of Russia
afinus@gmail.com

Third cosmos: on the Genesis of the concept of "Russian cosmism»

A stable attribute of the philosophy of Russian cosmism is the understanding of man as an element of the cosmos. However, such a philosophical and anthropological attribution is characteristic not only of cosmism, but also, for example, of the ancient philosophical tradition. A distinctive feature of cosmism is a special approach to understanding the cosmos. The reference to the first his-

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ «Н. Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией». Проект № 18-011-00953 А.

torical and philosophical fixations of Russian cosmism in Russian science helps to reveal the peculiarities of understanding the cosmos in this direction.

Keywords: Russian cosmism, cosmic philosophy, N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky.

Настоящая статья посвящена анализу представлений о космосе в философской традиции русского космизма. Обращенность к пониманию космоса актуальна по нескольким причинам. Во-первых, философско-антропологический подход русского космизма, в котором человек воспринимается как элемент космического процесса с перспективой стать субъектом этого процесса, свойственен не только русскому космизму. Сам подход к человеку как микрокосму воспринят русским космизмом из древнегреческой философии. Однако понимание космоса в космизме значительно отличается от представлений других философских школ, и с этим связана уникальность русского космизма. Во-вторых, оригинальная мысль космистов о преображении (или преобразовании – в активно-эволюционной линии космизма) человека и космоса требует философской разработки не только с антропологической стороны, но и со стороны космической. Космос не может быть воспринят лишь как объект научного внимания, поскольку без метафизического осмысления космического пространства невозможно понять в нем место человека.

О русском космизме как философском направлении XIX-XX вв. начали говорить в 1970-90 гг. в СССР. Однако обнаружены сведения, позволяющие выдвинуть гипотезу о существовании историко-философского представления о русском космизме в 1960 гг. [2], а слово космизм употреблялось еще раньше – в начале XX вв. [6, с. 125] В наших предыдущих исследованиях мы говорили о влиянии фигуры К. Э. Циолковского на интерес к биографии и философским идеям Н. Ф. Федорова в советское время, в результате чего в научной литературе закрепился именно термин «космизм», хотя освоение космического пространства – не центральная идея русских космистов.[1] Существенно отметить, что в 1960-80 гг. русский космизм включал в себя преимущественно проблемы освоения космического пространства, антропологические и социальные вопросы. Этические основания восприятия человека как субъекта природных и космических процессов при этом не учитывались.

Этос, лежащий в основании философии русского космизма, есть христианская нравственность. Это подчеркивает С.Г. Семенова, когда говорит, что мысль о продлении жизни – «вершина дерзаний русского космизма. Участие человека в богочеловеческом процессе спасения распространяется здесь на то, что в ортодоксальном сознании является исключительной привилегией Творца». [12, с. 18]

Н.К. Гаврюшин называет автором термина «русский космизм» Р.А. Гальцеву, которая употребила его в пятом томе Философской энциклопедии в статье о В.И. Вернадском. [4] Рассмотрим то, что вкладывалось в понятие «русский космизм» Р.А. Гальцевой. Гальцева пишет, что В.И. Вернадский «развивает натурфилософские идеи т.н. русского космизма (Циолковский, Чижевский, отчасти Федоров и Флоренский), рассматривающего Вселенную и человека как единую систему со своей регуляцией (гомеостазисом) и предполагающего разумное преобразование космоса» [17, с. 624]. Согласно Р.А. Гальцевой в основе русского космизма лежит мысль, что человек и Вселенная – единая гомеостатическая система, в которой человек – разумная преобразующая сила. Иными словами, в человеке природа обретает гармоническую (гомеостатическую) сознательность, разумность. По мнению Н.К. Гаврюшина, который в 1970-80 гг. выступал в роли теоретика, а затем критика русского космизма, это направление объединяют две идеи – «“преодоление геоцентризма” и убеждение в безграничности творческих способностей человека» [4, с. 104]. За исключением гомеостазиса можно констатировать сходство антропологических трактовок русского космизма Р.А. Гальцевой и Н.К. Гаврюшиным: в центре – человечество как разумная космическая сила. Уместно вспомнить, что определение человечества как геологической силы – центральное положение учения о ноосфере В. И. Вернадского [3]. В вышеприведенных определениях русского космизма изменен лишь масштаб – с геологического на космический, но основной посыл остался тем же – безграничные творческие способности человека. В учении Федорова это положение отражено: природа достигает полноты своего разума в человеке, призвание которого – восстановление всего по ее слепоте разрушенного, в первую очередь, жизни человека, в «благолепие нетления и неразрушимости» [16, с. 402]. Если снять этико-религиозный посыл Н. Ф. Федорова (в этом случае философия общего дела лишается своей главной составляющей), то остается вера в безграничные возможности человека и взгляд на человека как геологическую силу. Здесь существенно заметить, что автор статьи о Н.Ф. Федорове в том же пятом томе философской энциклопедии - Д.Н. Ляликов пишет о «ныне распространяющейся за рубежом версии о близости “титанических” упований Ф.[едорова] к сов.[етскоу] пафосу борьбы с природой, овладению космосом» [17, с. 309]. Д.Н. Ляликов при этом ссылается на работу Н.А. Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова». [14]

Появление термина «русский космизм» в статье о В.И. Вернадском – закономерное отражение подхода к русскому космизму на заре его терминологического и концептуального обрамления. В заметке «Несколько слов о ноосфере» В.И. Вернадский пишет: «Человечество, взятое в целом, ста-

новится мощной геологической силой. И перед ним... становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы... и есть “ноосфера”» [3, с. 479-480]. На этические основания Вернадский смотрит иначе, нежели Федоров: «Впервые в истории человечества интересы народных масс – *всех и каждого* – и *свободной мысли личности* определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости» [Там же]. Не активно-христианская этика, а интересы народных масс – народовластие, которое согласовывается с идеологией советской власти – вот что выступает этическим основанием космизма.

Примечательным в данном контексте оказывается суждение М. Горького в статье «Еще о механических гражданах». Эта статья содержит оригинальную интерпретацию Горьким целей советского правительства – «переработка рабочей силы народа в интеллектуальную силу для регуляции природы». [5] На наш взгляд, идея об интеллектуальной силе для регуляции природы сходна с представлениями В.И. Вернадского о человечестве как геологической силе. Однако этот вопрос требует отдельного исследования.

Таким образом, в комплексе идей русского космизма на данном этапе, с одной стороны, отсутствуют религиозные аспекты, а, с другой, преобладают естественнонаучные, а если точнее, ноосферно-антропологические. Естественнонаучная концептуализация русского космизма отразилась в статье Р.А. Гальцевой, которая, перечисляя имена русских космистов, называет: «отчасти Федоров и Флоренский». Однако со временем С.Г. Семенова причислит этих авторов к активно-христианской ветви русского космизма. В период же подготовки статьи Р.А. Гальцевой (1960 гг.) философские идеи Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и других религиозных мыслителей воспринимались как интуиция научного космизма, выраженного, в первую очередь, в теории ноосферы В. И. Вернадского. По крайней мере, так преподносилась история русского космизма в официальной печати.

Каковы представления о космосе в русском космизме? Слово «Вселенная» в русском языке – калька с греческого οἰκουμένη – «ойкумена», освоенная человеком часть мира [15, с. 363]. Историко-философское представление о русском космизме формировалось в период активного освоения космического пространства. У понятия «космос» существует несколько определений. Первое, естественнонаучное, тождественно понятию «Вселенная», и включает в себя всю совокупность материального, потенциально наблюдаемого физического мира – пространства, времени, всех форм физических объектов и управляющих ими законов. Так понимают космос в астрофизике, астрономии, космонавтике. Второй космос – фило-

софский, представление о нем сформулировано в древнегреческой философии, и включает в себя «представление о природном мире как о пластически упорядоченном гармоническом целом» [7]. Философский космос – противоположность хаосу, и человек соразмерен космосу, будучи при этом его частью [Платон, *Tim.*, 29 e, 30 c].

Для космистов космос – синоним природы и, одновременно, Вселенной. Космисты определяют человеку активную роль в органических отношениях человек – Вселенная, при этом опираясь как на философские, так и на естественнонаучные представления о космосе. Как представляется, синтез двух приведенных определений – и есть представление о космосе русского космизма. Опираясь на научную рациональность, космисты мыслят Вселенную в естественнонаучном ключе. Возводя человека на роль субъекта космических процессов, русские космисты привносят в этот концепт философско-антропологическое содержание. Для них космос – не установленная гармония, а реальность, которую нужно привести к гармонии всеобщими усилиями человечества. Физические законы природы и Вселенной – то, что следует использовать для преобразования космоса в лучший, «нетленный» порядок бытия: весь мир нужно вернуть «в то благолепие нетления и неразрушимости, каким он был до падения» [16, с. 402], в интерпретации активно-христианской линии русского космизма, и задача реализовать «последнее из многих состояний *эволюции* биосферы в геологической истории» [3, с. 482], в варианте активно-эволюционной ветви этого направления.

Таким образом, русский космизм создает новое представление о космосе, объединяющее два, существовавших до него, – философское и научное. Русский космизм создает третий космос в сознании человека и призывает воплотить его в жизнь.

Литература

1. Барановский Д.В. Возрождение интереса к философским идеям Н.Ф. Федорова в контексте исследования биографии и научного наследия К.Э. Циолковского (1930–1970 годы) // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей / сост.: А.Г. Гачева, М.М. Панфилов; отв. ред. А.Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. С. 516-525.
2. Барановский Д.В. Философия общего дела в СССР в 1940–1960-е годы: причины возрождения интереса и направления развития // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 4. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 149-157.
3. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. 576 с.
4. Гаврюшин Н.К. А был ли «русский космизм»? // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 3. С. 104-105.
5. Горький А. М. Еще о механических гражданах // Собр. соч.: в 30 т. Т. 24. М., 1953. С. 447-456.

6. Козловская Н.В. Первые фиксации слова космизм в русском языке (по данным текстовых корпусов и баз данных) // Научное наследие и развитие идей К.Э. Циолковского. Материалы 54-х Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Часть 1. Калуга: Изд-во АКФ «Политоп», 2019. С. 124-127.
7. Космос // Новая философская энциклопедия: В 4 т./ Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд. М.: Мысль, 2010. Т. II. С. 315.
8. Львов В.Е. Загадочный старик: повести. Л.: Сов. писатель Ленингр. отд., 1977. 270 с.
9. Никитин В.А. Учение Н.Ф. Федорова и проблемы христианской антропологии // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров: к 180-летию со дня рождения: сб. науч. ст.: в 2-х ч. / сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. М.: Пашков дом, 2010. Ч. 1. С. 243-244.
10. Петерсон Н.П. О религиозном характере учения Н.Ф. Федорова: (По поводу ст. С.А. Голованенки в «Богословском вестнике» 1914 г.). М.: печ. А.И. Снегиревой, 1915. 30 с.
11. Римский В.П., Филоненко Л.П. Судьба термина «Русский космизм» // Материалы XLVII Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К.Э. Циолковского». Калуга, 2012. С. 47–51.
12. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
13. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 415 с.
14. Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова // Высшая школа в Харбине. Известия юридического факультета. Т. 3. Харбин: Типография «Заря», 1926. С. 9-25.
15. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 2004. С. 363.
16. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т. I. 518 с.
17. Философская энциклопедия / гл. ред. Ф.В. Константинов. Т. 5. М.: Сов. энцикл., 1970. 740 с.

Бабанова Лариса Васильевна

Муниципальное бюджетное учреждение Центральная библиотека
Муниципального образования – городской округ город Сасово
foliant9@yandex.ru

**Просветительская деятельность краеведческого центра
имени Николая Федорова на родине философа**

В центральной библиотеке города Сасово Рязанской области работает «Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова». Проекты, посвященные философу, организация Международных чтений его памяти служат

просвещению наших земляков об истоках и идеях русского космизма. Философия Федорова воодушевляет нас на бережное сохранение памяти о людях этих мест и на строительство храмов.

Ключевые слова: Сасово, Краеведческий центр имени Н.Ф.Федорова, Николай Федоров, проект Космос, Клуб педагогических дискуссий.

Babanova Larisa Vasilievna

Municipal budgetary institution Central Library of the Sasovo City District
foliant9@yandex.ru

Educational activities of the local history center named after Nikolai Fedorov in the philosopher's homeland

In the Central library of the city of Sasovo, Ryazan region, there is a "Local History center named after N. F. Fedorov". Projects dedicated to the philosopher and the organization of International readings in his memory serve to educate our countrymen about the origins and ideas of Russian cosmism. Fyodorov's philosophy inspires us to carefully preserve the memory of the people of these places and to build temples.

Keyword: Sasovo, Local History center named after N. F. Fedorov, Nikolay Fedorov, project Cosmos, Club of pedagogical discussions.

Философ, знаменитый библиотекарь Румянцевского музея в Москве, Николай Федорович Федоров рожден на Сасовской земле в селе с поэтическим названием Ключи. Более 30 лет Сасовская центральная библиотека собирает материал о Николае Федорове, ведь он не только наш земляк, но и коллега.

В библиотеке сложился коллектив единомышленников, интересующихся личностью и идеями нашего земляка. Постепенно начали устанавливать связи с людьми и организациями, занимающимися подобной деятельностью: Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 ЦБС ЮЗАО г. Москвы, Комитетом по изучению и развитию идей Н. Федорова в Рязани, с учеными Москвы, Санкт-Петербурга, Рязани, Воронежа, Казани и других научных центров.

На новый уровень поднялась наша работа с 2003 г., когда мы впервые присутствовали на IX Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова. Для осознания идей и проектов философа многое дало посещение семинаров в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова, общение с главным исследователем его жизни и творчества доктором филологических

наук, главным научным сотрудником ИМЛИ РАН Светланой Григорьевной Семеновой. А поддержка Анастасии Гачевой, не только хранителя Музея-библиотеки, но и последователя философского дела своей семьи придает полифонический взгляд нашей деятельности. Участие в последующих чтениях, поездки по местам, связанным с деятельностью философа расширяли восприятие личности Николая Федорова. Фонд библиотеки значительно пополнился печатной и электронной информацией: собрание сочинений Н.Ф. Федорова, книги и публикации о нем, архивные материалы о предках философа, воспоминания старожилов о селе Ключи. Мы пытаемся открывать для себя и читателей краеведение в свете идей Н.Ф. Федорова как философа отечествоведения.

На Сасовской земле еще сохранились места, помнящие древний род князей Гагариных, выходцем из которого был Н.Ф. Федоров. В библиотеке появляются уникальные артефакты, связанные с этим родом, например плита с надписью: «Здесь покоится тело княжны Веры Павловны Гагариной». Историю этой находки несколько лет исследовал учитель истории села Нижнее Мальцево В.П. Филин. В селе Ключи мы познакомились с удивительным местным жителем Александром Матвеевичем Воробьевым, который на собственные средства строил часовню в память родителей, тем самым рукотворно воплощая идеи Федорова сохранения памяти о предках.

Эти места привлекают внимание ученых, философов со всего мира. «Первым паломничеством» назвал посещение города Сасово и села Ключи в 2005 г. группой московских исследователей искусствовед В.С. Борисов, обнаруживший в 1988 г. «Свидетельство о крещении» Н.Ф. Федорова, что позволило установить место рождения философа, год рождения и место крещения — церковь села Вялсы.

Экскурсии к месту, где стояла старинная усадьба, стали регулярными, в них участвуют как школьники, так и взрослые. Совместно с учителем средней школы села Любовниково Л.П. Гриненко и ее учениками был разработан «Проект экскурсионной тропы по селу Ключи в свете идей Н.Ф. Федорова», получивший положительную оценку на конкурсе «Ярмарка идей на Юго-Западе Москвы» и X Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова. Многие участники XI Чтений выразили желание посетить наши края, подарившие миру легендарного философа. Было высказано предложение следующие XII чтения, посвященные его 180-летию, провести в Сасово. Таким образом, мы подошли к необходимости создания на базе нашей библиотеки «Краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова», который призван увековечить память Московского Сократа в Сасовском крае.

Официальное открытие центра состоялось 23 апреля 2009 г., когда проходил семинар для методистов библиотек Рязанской области «Создание историко-краеведческих центров при библиотеках». «Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова» является составной частью краеведческого сектора центральной библиотеки и имеет в своем составе книги, периодические, архивные, аудио- и видеоматериалы. У центра есть и свой логотип, который был разработан совместно с московским художником-дизайнером Николаем Федоровичем Соколовым, участником Федоровских чтений.

Одной из первых акций центра было проведение конкурса проектов «Я — гражданин Вселенной» в 2009 году, посвященного 180-летию философа. Участниками были и взрослые, и дети - разных возрастов, профессий, увлечений и склонностей. Как сказала присутствующая на подведении итогов Анастасия Георгиевна Гачева, «их объединяло одно: любовь к родному краю, к земле, на которой они живут, к семье, историю которой пытаются проследить как можно далее, вглубь веков... И порой казалось, мыслитель, памяти которого посвятили они свои творческие труды, незримо присутствовал в зале, посылая из вечности лучи благодарности и любви своим землякам» [1, с. 2].

Логическим завершением конкурса стала высадка дубовой аллеи в честь 180-летия Н.Ф. Федорова, потомка князей Стародубских-Гагариных, организованная совместно с Сасовским лесничеством и школой-интернатом в «Петровом парке», где располагалось второе имение отца философа. Там провел детские годы сводный брат Н. Федорова, будущий актер Малого театра, режиссер и педагог Александр Павлович Ленский.

На театрализованном вечере в Сасовском технологическом техникуме, посвященном Н.Ф. Федорову, из уст самих студентов звучали слова о любви к ближним, ответственности за все происходящее вокруг.

2011 год - Год космонавтики, наш краеведческий центр отметил проектом «Космос», поддержанным Фондом культурных инициатив Михаила Прохорова. История космонавтики, астрономия, рассказы о земляках-рязанцах, открывших человечеству дорогу в космос наполнили этот год. Продолжались экскурсии по «Федоровской тропе», конкурсы по космической тематике. Плакат Артема Ловкова «Неизвестный и манящий...» был признан лучшим в Конкурсе космического плаката Всероссийского фестиваля «Космофест».

С горечью приходится констатировать, что летом 2010 г. родина Н.Ф. Федорова разделила трагическую судьбу многих Российских территорий. Сгорели 24 дома в селе Ключи, большая часть леса и знаменитый «федоровский дуб». Благодаря стойкости Александра Матвеевича Воробьева, строителя часовни, удалось спасти кладбище. Вопросы возрожде-

ния природы этих мест обсуждались в нашей библиотеке на конференции «Космонавтика и философия космизма». Издание сборника «Философия космической эры» позволило более широко распространить информацию об идеях Н.Ф. Федорова.

И еще с одним проектом, освященным идеями Николая Федорова и вновь поддержанным Благотворительным Фондом Культурных инициатив М. Прохорова, работала наша библиотека в 2013–2014 гг. «Клуб педагогических дискуссий» стал продолжением проекта «Космос». Вопросы современного образования, лежащие в основе предыдущего проекта, проблема разрыва поколений, стремление найти ключи к диалогу отцов и детей через философию Н.Ф. Федорова и традиции гуманистической педагогики, к представителям которой можно его отнести, заставили нас обратиться к этой теме. Организованные в рамках проекта творческие встречи с московским искусствоведом и флористом Валерием Семеновичем Борисовым, создателем «Федоровского сада» в Москве, вылились позже, в 2019-м юбилейном году в организацию конкурса ландшафтного дизайна «Федоровский сад», объединившего цветоводов нашего края.

В рамках проекта издана книга С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой «“В усилии к будущему времени”»: Николай Федоров: мыслитель, библиотекарь, педагог». Конкурсы «Школа в моей жизни», «Чтение – дело семейное», «День Семьи», организованные библиотекой, и научно-практическая конференция «Современное образование в свете идей Н.Ф. Федорова» - все это привлекло внимание к педагогическим идеям Николая Федорова, принципам его авторской системы образования. Стоит подчеркнуть, что именно библиотеки и музеи часто становятся площадками совместной исследовательской деятельности учащихся и педагогов.

Важным этапом для нашей библиотеки было участие в организации XII и XV, XVIII Международных научных чтений, посвященных памяти Н.Ф. Федорова совместно с РГБ, ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, философским факультетом МГУ им. М.В. Ломоносова, Музеем-библиотекой Н.Ф. Федорова.

XII Международные научные чтения, посвященные 180-летию со его дня рождения Федорова, начались в Москве в июне 2009 года. Далее путь проследовал через город Шацк, там была открыта мемориальная доска на здании Шацкого уездного училища, где в 1836–1842 гг. учился Н.Ф. Федоров, и далее к месту его рождения, в город Сасово.

Здесь состоялось освящение креста в селе Вялсы Сасовского района, на месте церкви, в которой крестили будущего философа. Изображение церкви Святого Николая Чудотворца в селе Вялсы, ныне не существующей, которое было прикреплено к кресту, удалось найти сотруднице нашей библиотеки Т.В. Ланиной, и теперь, после реконструкции старой

фотографии, можно видеть, какой церковь была в XIX веке. Эту фотографию мы раздавали всем желающим, и многие высказывали пожелание видеть на месте церкви хоть небольшую часовню. Этим пожеланиям суждено сбыться, потому что именно в это время изображение церкви попало в нужные руки, и сейчас семья местных жителей Коротаяевых уже занимается воссозданием храма.

В дни празднования 180-летия Н.Ф. Федорова телеканал «Культура» показал трехсерийный фильм «Восьмой день творения, или Русский космизм», который снимался осенью 2008 г., в том числе и у нас в Сасово. И мы снова могли увидеть село Ключи с высоты птичьего полета и вспомнить, как летали вместе с заместителем по летной подготовке Сасовского училища гражданской авиации Е.А. Егоровым, А.Г. Гачевой, режиссером М.Л. Николаевой и оператором над Ключами и вспоминали слова Н.Ф. Федорова о просторе русской земли, который служит «переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» [2, с. 254]

XV Международные научные чтения, посвященные Н.Ф. Федорову, прошли под эгидой Всероссийского библиотечного конгресса, XIX Конференции Российской библиотечной ассоциации, что придавало им широкое звучание в библиотечной среде. Открытие чтений и первое пленарное заседание состоялись 18 мая 2014 г. В Рязанской областной универсальной научной библиотеке им. А.М. Горького. В его работе участвовали известные ученые из Москвы, Петербурга, Воронежа, Казани, Владимира, делегация из Польши. Выездная сессия чтений 20–22 мая снова проходила на родине Н.Ф. Федорова в городе Сасово и селе Ключи.

Годом Федорова на Рязанской земле стал прошедший 2019-й. Вся Рязанская земля отмечала 190-летие философа. Для «Краеведческого центра имени Н.Федорова» он стал важным в творческом распространении его идей.

Детей привлекала приграмма «Притяжение космоса», старшеклассникам представлен устный журнал "Философ будущего века". «Ночь в библиотеке» под названием «Весь мир - театр» была посвящена выдающемуся актёру, режиссёру-новатору, талантливому педагогу Александру Павловичу Ленскому, сводному брату Николая Фёдорова. Детские и отроческие годы братьев прошли на Сасовской земле. Добрый отклик вызвала онлайн арт – презентация «Живописный космос» для детей с ограниченными возможностями здоровья. Профессиональный семинар «Идеальный библиотекарь» был тоже посвящен наследию Н.Ф. Фёдорова. Участие в конкурсах «Философ будущего века» и «Федоровские сады» позволило участникам творчески приобщиться к его идеи.

XVIII Международные научные чтения, посвященные 190-летию со дня рождения Николая Федорова, открылись в Москве 5 июня. Заседание в Рязанской областной универсальной научной библиотеке им. А.М. Горького состоялось в день рождения философа, 7 июня. А на следующий день глава администрации города Сасово Е.И. Рубцова, глава администрации Сасовского района С.А. Макаров и доктор физики, научный сотрудник Центра Гранже во Франции Рудольф Бьеран торжественно открыли памятную доску «Краеведческий центр имени Н.Ф. Фёдорова» на здании Сасовской центральной библиотеки. Здесь вспоминали посещение Сасова Светланой Григорьевной Семеновой, первой открывшей современникам гений Николая Федорова. Член Союза писателей России Владимир Хомяков приветствовал присутствующих стихотворным триптихом, посвященным философу: «Ключи отворили дорогу в земное, в небесное, к Богу, к волнению отчего слова, к стяжанию духа святого...» [3, с. 92]. Возле библиотеки установлен арт-объект ключ в виде инициалов НФ.

Заслуженный конструктор Российской Федерации, доктор технических наук, профессор, действительный член Российской академии космонавтики им. К.Э. Циолковского, советник Генерального директора РКК «Энергия» им. С.П. Королева В.М. Филин приветствовал участников пленарного заседания в муниципальном культурном центре. Здесь ученые из России, Франции, Японии и Сербии обсудили влияние философии Федорова на развитие искусства. Символично открытие выставки детских картин, посвященной земляку. Были вручены грамоты победителям конкурса "Философ будущего века". Победителей наградила организатор выставки в Сасовском краеведческом музее "С мечтой о космосе" В.Л. Грушо-Новицкий, а номинацию эссе - руководитель научно-экспозиционного отдела музея-квартиры Ф.М. Достоевского П.Е. Фокин. Важной встречей для всех было знакомство с Глебом Глинка, руководителем Благотворительного Фонда имени его жены Лизы Глинка.

В селе Ключи с 2017 г. силами местных жителей по инициативе Вадима Тузова началось и восстановление знаменитого Покровского храма, построенного в Ключах князьями Гагариными. Здесь у памятной часовни, построенной А.М. Воробьевым, состоялась встреча с его сыном Дмитрием, внучкой Настей и людьми, добровольно взявшими на себя труд сохранения этой часовни.

По примеру А.М. Воробьева с 2012 г. вблизи поселка Кустаревка по инициативе уроженца этих мест, а ныне жителя Москвы - Владимира Кузнецова возводится памятный комплекс в честь погибших в Афганистане однополчан, разведчиков 783 отдельного разведывательного батальона. Несколько лет Владимир помогал Александру Матвеевичу в строительстве часовни в селе Ключи, а теперь увековечивает память о друзьях в

строительстве храма, посадке парка, обустройстве родника. Таким образом, идея сохранения памяти об ушедших, благоустройства данной нам на попечение и возделывание Земли начинает находить свое реальное воплощение на Сасовской земле. И это созвучно идеям Николая Федорова, утверждавшего, что философия должна быть проективной, активно действующей.

Год Федорова дал мощный импульс распространению его философии. «Краеведческий центр имени Федорова» работал в содружестве с Центральной рязанской городской библиотекой им. С. Есенина, где был открыт «Федоровский зал», а также с Центром образования «Дистанционные технологии» и информационным агентством «7инфо». На 100-летний юбилей наша библиотека приняла поздравления и от тех, с кем познакомили нас Международные федоровские чтения в 2019 году: французского ученого-физика Рудольфа Бьерана, исследователя из Санкт-Петербурга Дмитрия Барановского, японского философа Юки Фукуи и Никиты Олендара, организовавшего в Донецкой республиканской библиотеке «Центр изучения космизма». Хранитель московской библиотеки – музея Н.Ф. Федорова, доктор филологических наук Анастасия Гачева, с которой нашу библиотеку связывает долголетнее творческое содружество, привезла на юбилей библиотеки не только книги в подарок, но и поздравление Ассоциации музеев Космонавтики России и прекрасный портрет Ю. Гагарина. Наша библиотека получила почетную грамоту В.В. Федорова, Президента Российской государственной библиотеки, бывшей Румянцевкой, которой Николай Федоров отдал 20 лет жизни. «Краеведческий центр имени Николая Фёдорова», работающий уже 10 лет на базе Сасовской центральной библиотеки теперь гордится и почетной медалью графа Николая Румянцева, основателя Российской государственной библиотеки. На улицах города о Николае Федоровиче Федорове напоминают: возле библиотеки ключ - инициалы «НФ», а на площади Ленина – баннер с его обоснованным жизненным принципом - «Жить со всеми и для всех».

Список литературы

1. Гачева А. Общее дело, творимое здесь и сейчас // Регион 62 Бизнес. 2009. 28 мая.
2. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.
3. Хомяков В.А. «Живя с природою в соседстве и с целой вечностью в родстве» Образ философа Николая Федорова и его родины в русской поэзии // Философ космической эры: Сборник памяти Н.Ф. Федорова / Сост. Л.В. Бабанова, А.Г. Гачева; ред. А.Г. Гачева. Сасово, 2011. 164 с.

Варава Владимир Владимирович
Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва
vladimir_varava@list.ru

**Тропами Николая Федорова,
или рождение интегральной танатологии в России**

В статье рассматриваются философские построения Н.Ф. Федорова с точки зрения принадлежности их к танатологии. Уместно или неуместно употреблять данный термин применительно к «философии общего дела»? В статье дается положительный ответ на этот вопрос. Несмотря на то, что сам философ не употреблял данный термин применительно к своим взглядам, главные параметры его учения, такие как постановка вопроса о смерти в центр всей философии и возможность исследовать смерть, изучив ее механизмы, вписываются в дисциплинарные рамки танатологии.

Ключевые слова: танатология, философия общего дела Федорова, русская философия, теургия, русский космизм, нравственность, иммортология.

Varava Vladimir Vladimirovich
Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow
vladimir_varava@list.ru

**The paths of Nikolai Fedorov,
or the birth of integral thanatology in Russia**

The article considers the philosophical constructions by N.F. Fedorov from the point of view of their belonging to thanatology. Is it appropriate or inappropriate to use this term in relation to the «philosophy of the common work»? The article gives a positive answer to this question. Despite the fact that the philosopher himself did not use this term in relation to his views, the main parameters of his teaching, such as raising the issue of death to the center of all philosophy and the ability to study death, having studied its mechanisms, fit into the disciplinary framework of thanatology.

Key words: thanatology, philosophy of the common work of Fedorov, Russian philosophy, theurgy, Russian cosmism, morality, immortalology.

Кто такой Н.Ф. Федоров? Это вопрос правомерен и сейчас, несмотря на то, что имя философа уже как несколько десятилетий возвращено в русскую культуру благодаря подвижнической работе Светланы Григорьевны Семеновской и ее соратников и последователей. Организованные ею «Федоровские чтения» – важнейшая составляющая современного философского процесса, органично сочетающая преданность корневым началам русской философии и устремленность к новым горизонтам человеческих свершений. Сегодня имя Николая Федорова введено в научный и культурный оборот, его произведения переводятся на многие языки, и в целом интерес к его взглядам постоянно возрастает.

Однако, как ни странно и парадоксально, ответить на этот вопрос о Федорове, о его истинном значении и месте в русской философской и духовной культуре не просто. Оригинальная и дерзновенная мысль этого человека была настолько глубока и высока одновременно, настолько не вписывалась в каноны существующих областей культуры, что для него возможно еще нет особой сферы, в которой он мог бы уместиться. Федоров даже и в космизм полностью не вписывается, несмотря на то, что он является его родоначальником. Федоров самим собой, фактом своего бытия создает собственное направление мысли и духа, которое можно просто назвать федоровским. Важно и не случайно, что Федоров принадлежит к русской традиции, которая, по мнению некоторых исследователей, в нем как раз наиболее полно и органично воплотилась.

Но несмотря на принадлежность к традиции, Федоров в ней ни на кого и ни на что не похож. И несмотря на его очевидную близость и к христианскому вероучению, и к науке, и к философии, и к педагогике, и к музейному делу, он всегда выходит за границы этих областей человеческой деятельности. Вносит в них весомый вклад, но всегда выходит за границы. Если попытаться обзреть учение Федорова в целом, то оно как бы «ничейная земля». Действительно, для философии он слишком научен и религиозен; для науки – слишком религиозен и утопичен, а для религии слишком научен и еретичен. Но это для наличного состояния этих институтов культуры, для того состояния, о котором сам Федоров всегда употреблял понятие «несовершеннолетие».

Далеко не случайно, что эпитет «утопист» применительно к его системе взглядов встречается достаточно часто на страницах учебных и справочных изданий. Термин «утопия» – это удобная ширма, за которую можно спрятать свое непонимание и недоумение одновременно относительно учения Федорова. С одной стороны, явный «бред» и «сумасшествие», что очень часто можно услышать в адрес его идей, а с другой, такая высокая оценка и признание корифеев русской мысли XIX века – В. Соловьева, Ф. Достоевского и Л. Толстого. Неужели они

ничего не понимали, эти явные титаны духа, прославившие русскую культуру во всем мире?

Конечно, причина недоумения и непонимания коренится в главном предмете его внимания, который даже и не «предмет» в специальном смысле, а забота и боль. Это смерть и смертность, и вся потрясающая воображение конструкция по спасению человека и человечества от этого главного недуга. Безусловно, это утопия. А что не утопия? Любой проект, идея, хотя бы немного возвышающаяся над эмпирическим покровом жизни есть уже утопия, поскольку это слово и означает место, которого нет. Нет, но должно быть. И в самой глубине сознание человека утопично, то есть проективно, так как оно стремится к осуществлению того, чего нет, чего еще нет. И такова суть творчества, также неотъемлемого атрибута человеческого бытия, сознания и культуры. Творчество – это создание ранее не бывшего, поэтому оно тоже утопично, по крайней мере в начале, у истоков творчество замысла.

Только обыденное, прагматичное, трезвое и рассудительное мышление, нацеленное на потребление и достаток, а сегодня – на успех и карьеру, - только такое мышление не утопично, но оно и не творческое. Оно ограничено горизонтом лишь видимого и осязаемого в самом простейшем смысле, и это полагает счастьем. Оно не дерзает ставить великие цели и задачи и стремиться к их осуществлению. «Здесь и сейчас» – кредо такого мышления, которое все же не такое уж счастливое, так как поражено неприятным недугом – «ноогенным неврозом», связанным с утратой смысла на фоне страха смерти. Известный экзистенциальный психотерапевт И. Ялом, анализируя клинические данные, приходит к выводу, что синдром бессмысленности очень частое явление. По его словам, уже Виктор Франкл – основатель логотерапии, утверждал, что кризис бессмысленности или «экзистенциальный кризис» наблюдается «у более чем 50 процентов его пациентов в венской больнице» [1, с. 471].

Современная ситуация очевидно ухудшилась в сторону разрастания экзистенциального кризиса и его «омолаживания». Парадоксальным образом изгнанная из ценностного горизонта и внешней жизни современного человека смерть возвращается к нему в самую сокровенную внутреннюю обитель его души, и разлагает ее раковой опухолью страха и тревоги. Это говорит лишь об одном: проигнорированная смерть, вычеркнутая из орбиты повседневной жизни, дает о себе знать радикальным ухудшением «качества» этой жизни.

Западная философская мысль XX века, особенно в ее экзистенциальном русле, всерьез заговорила о смерти как о факторе смысла жизни. Психотерапия, опираясь на философию, разработала свою методологию помощи людям, страдающим катастрофической нехваткой смысла. Во вто-

рой половине столетия появляется танатология сначала как отрасль, а затем уже и как индустрия, направленная на разрешение вопросов, связанных с психологическим состоянием человека, столкнувшего со смертью.

Когда говорят о Федорове, то упускают один существенный момент. При всем его многотемье, смерть – в центре философских построений, идей и проектов Федорова, и не просто смерть, а особое гипер-внимание к вопросу о смерти. Так или иначе, это **танатологический дискурс**, появившийся в русской философии задолго до того, как он появился в западной, с которой всегда принято сравнивать отечественную.

Для более тонкого и адекватного понимания отношения Федорова к смерти следует все его учение разделить по крайней мере на две части. Первое – это нравственный акцент на факте смертности как источнике зла и бед, привлечение к нему внимания, негодование по поводу игнорирования смерти со стороны представителей науки, духовенства и культуры. Это, по сути, теоретический аспект, который так не любил Федоров, но именно здесь он мало расходится со всей предшествующей моралистической линией философии, которая проповедовала *momento mori*, и критиковала людскую небрежность по отношению к своему духовному и нравственному состоянию.

Существенное расхождение Федорова со всеми остальными, в том числе и с философскими традициями заключаются во второй, практической части его учения, связанной с конкретными мерами по воскрешению умерших предков. И как раз в большей степени о Федорове судят именно по второй части, и уже не просто судят, и гневно осуждают, совершенно пренебрегая первой, с нашей точки зрения самой значительной и важной.

Для характеристики его воззрений, если придерживаться дисциплинарной строгости, конечно подходит термин «танатология» с такими определениями как нравственная, а точнее «интегральная», поскольку интегральная включает обе части его учения, в то время как нравственная охватывает только первую. Если танатологию понимать буквально как изучение смерти, то Федоровское учение как никакое соответствует этому. Главное здесь то, что он не считал смерть тайной, и поэтому полагал возможным ее изучение и на этом основании устранение как радикальной природной и человеческой порчи.

Философия, в центре внимания которой, начиная с Платона, всегда была смерть, как раз антитанатологична, поскольку данный предмет считает непостижимым. Достаточно полно такую апофатическую точку зрения на природу смерти и человеческие возможности ее познания высказал В. Янкелевич в своей известной работе «Смерть». В том числе здесь есть такое рассуждение: «За неимением полного сверхсознания только наше полу-знание предохраняет нашу полу-силу. Но это только полу-знание.

Человек знает, что он умрет, но ему не дано объяснить, почему и как он должен исчезнуть; он мыслит и представляет смерть, но не понимает ее, т. е. никогда не оценивает во всех аспектах и сразу: как бы он ни углублялся в танатологию, как бы далеко ни простиралась его мысль, всегда остается неучтенное измерение; всегда дает о себе знать тайна по ту сторону проблемы: непроницаемое а priori уже опередило мышление» [2, с. 412].

В отличии от всей предшествующей философии, которая в большей степени считала смерть непостижимой, Федоров, находясь в оппозиции всей традиции философской мысли, не видел в смерти как, впрочем, и во всем остальном никакой непостижимости, никакой сокрытости, никакой тайны. Смерть для него была также открыта, понятна и прозрачна, как и остальные явления жизни, как сама жизнь. Он полагал, что природа до такой степени может быть познана, что возможна регуляция ее бессознательных и стихийных проявлений. Конечно, это своего рода рационалистическая претензия, но важно его мироощущение, которое позволяет его взгляды трактовать в терминах танатологии.

Сам Федоров не употреблял термин «танатология». Первенство в его употреблении принадлежит И.И. Мечникову, который в «Этюдах оптимизма» писал: «У нас нет намерения представить читателю законченное учение о естественной смерти. Эта глава танатологии (учение о смерти) только начинает развиваться. Но уже можно предвидеть, что изучение явлений естественной смерти у растений, животных и человека откроет в высшей степени интересные данные для науки и человечества» [3, с. 117]. Это абсолютно биологизаторское представление о смерти, не видящее качественного различия между человеком и животным. Однако, сам термин появляется именно здесь.

Разница между Мечниковым и Федоровым колоссальна; первый говорит о закономерности смерти, второй о ее беззаконии; первый считает ее естественным окончанием жизни, второй недолжным злом; первый добивается принятия человеком спокойного умирания в старости (ортобиоз), второй поднимает все человечество на борьбу со смертью. И вообще Мечников мыслит танатологию в аксиологически нейтральных терминах, исключительно позитивистски, в то время как вся «философия общего дела» Федорова ценностно ориентирована. И это только на поверхности.

Но то, что их объединяет, является, пожалуй, более важным, чем то, что их разделяет. Это пристальное внимание к феномену смерти; каждый со своих мировоззренческих позиций подходит к этому, но оба подходят к одному и тому же. И оба были уверены, что знают, что такое смерть. И нужно сказать, что проекции их нетривиального и нетипичного для своего времени внимания к человеческой конечности были значительны. Мечников – один из основоположников эволюционной эмбриологии, ос-

нователь научной геронтологии; Федоров – основоположник космизма, и через него космонавтики, теоретик иммортализма, чьи идеи в этой сфере очень востребованы сейчас.

Вообще, такое заостренно-болезненное внимание к смерти для христианской (православной) культуры необычно. Федоров так ставит вопрос, как будто до него никто не прикасался к этой теме. Это, конечно, не так. Само христианство в своей метафизической сущности эсхатологично; здесь речь идет о «последних вещах»: о преодолении смерти и воскрешении из мертвых. В этом контексте можно сказать о том, что учение Федорова абсолютно противно духу христианства. Об этом говорили, особенно Г. Флоровский. Но правильнее будет все же говорить не о соответствии или несоответствии учения Федорова христианству, но о серьезном кризисе христианства, или точнее – христианской культуры, которая низвела вопрос о смерти до уровня обыденности, совершенно изъяв из него всю боль и остроту.

Федоров как критик такого пассивного исторического христианства является весьма показательной фигурой. И при всем невероятном несхождении с Фридрихом Ницше, которому он посвятил не одну страницу гневных обличений, в главном они все же сходны: в констатации духовной гибели исторического христианства, которое так и не выполнило свою миссию. У одного это было выражено с помощью метафоры о «смерти Бога», у другого с помощью слов о «фарисейской морали», которая охватила все уровни жизни и культуры.

В этом плане Федоров, как это ни парадоксально, антитрадиционалист и нигилист, поскольку его нигилизм не поверхностный, а сущностный. И это роднит его с еще одним антиподом-почитателем – Л. Толстым, который также выразил это неприятие существующего лживого, лицемерного, в терминах Федорова, фарисейского образа жизни. Христианство превращается исключительно в странный и непонятный обряд, далекий от жизни и запросов современного человека (можно вспомнить хотя бы мысли и чувства Левина, когда он вынужден был перед свадьбой исповедоваться и причащаться).

Федоров сорвал табу со смерти и прикоснулся к смертельной незаживающей ране. Причем сделал это с невиданным размахом. Но разве медицина не борется со смертью, борясь с болезнями и отодвигая как можно дальше старость? А политика не стремится разрешать мирным путем военные конфликты? А экономика не пытается воплотить принципы социальной справедливости? А юриспруденция разве не борется с преступностью? Религия, в конце концов, разве не побеждает смерть? И разве уже Христос не победил «последнего врага», смертью смерть поправ?

Все это так, но, увы, несмотря на все эти усилия человеческие и сверхчеловеческие, ни количество зла не уменьшается, ни чувство бессмысленности не проходит. По-прежнему люди рождаются, живут и умирают. По-прежнему воюют народы и племена замышляю тщетное, и по-прежнему суета сует и томление духа царит над скучной и грешной землей. И, пожалуй, глубоко прав Константин Бальмонт, честно сказав:

Я устал приближаться от вопросов к вопросам,
Я жалею, что жил на Земле.

Какой отчаянный вопль тоски и безысходности! Поэт сожалеет не только, что умрет, но вообще, что жил. Жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой. Такова цена жизни в ее действительном состоянии неродственности, то есть в состоянии неистребимой вражды, ненависти и злобы.

Русский философ Лев Шестов назвал Федорова «святым» за то, что «он ценил то, чего люди не ценят, и думал о том, о чем люди никогда не думают» [4, с. 715]. Это касается первой части его учения, которое исходит из неприятия существующего, из нравственного негодования и протеста, из чувства какой-то особой уязвленности смертью.

Шестов приводит такую запись, сделанную самим Федоровым, которая может что-то прояснить в его мироощущении: «От детских лет сохранилась у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга; наконец, узнал я о том, что есть и не родные, чужие, и о том, что самые родные – не родные, а чужие» [4, с. 715].

О чем же заветная мысль Федорова? О чем люди никогда не думают?

О смерти, смысле жизни, о добре и зле. Конечно, они об этом думают, но только не в том русле и не так, как мыслил об этих вещах Федоров. Думая о смерти, люди, как правило думают о том, как бы им подольше, да получше пожить, не заболеть и не умереть раньше времени. Смысл жизни для них сводится к тому, как комфортнее и успешнее пристроиться в жизни, найти теплое местечко, и в достатке и довольстве прожить свою жизнь. А добро и зло сводится как правило к пользе и вреду, которые могут причинить те или иные вещи человеку.

Поэтому они так полагаются на медицину, на правильное питание, здоровый образ жизни и т.д. А сегодня это превратилось уже в неумемное желание физического бессмертия. И если раньше за какие-то блага душу дьяволу продавали, то теперь готовы отдать на бесконечные модификации тело, лишь бы оно было здорово и никогда не умирало. Современный писатель А. Бычков очень хорошо, конечно, не без едкой иронии, но и не без горечи, описал этот «иммортологический невроз» со-

временности: «Как хорошо ходить на костылях, перемалывать силиконовый обед пластмассовыми челюстями и вставлять искусственной жене искусственный член. Крохотный приборчик впрыскивает эндорфины и по прорезиненным мышцам разливается электрическая истома. Я счастлив, я все знаю о любви, мне триста семьдесят пять лет, и я еще в самом соку. На меня заглядываются искусственные девочки, которым по двести семьдесят. Нет нет! Я не педофил! Мой пра-пра и так далее дедушка был комсоргом, у него был свой идеал. В конце концов, он хотел лучшего будущего. И я за него его получил. Его заботами. Да здравствует вековая мечта человечества – долголетие! Думать больше не надо – просто долго, бесконечно долго жить. Бессмертие не потребует мысли. Не надо будет и спать. Поглощать пищу и имитировать половой акт, разве что – как ходить в церковь, из уважения к предкам. В конце концов, – признаюсь! – я всего лишь программа» [5, с. 189].

И дальше очень важные слова: «Криогеньтесь, ребята, пока не поздно. Замораживайтесь сразу до минус ста сорока (хотя это выйдет немного дороже). Какой еще, блин, Федоров? Чего, воскресение из мертвых? Да здравствует замораживание и размораживание живых! Даешь очиповление! Да вы все всего лишь симуляция нашего дискурса» [5, с. 190].

А жизнь с ее нескончаемыми бедами, с ее неустранимом злом, войнами, преступлениями, чудовищной несправедливостью и рознью, дичайшим разделением на богатых и бедных, и всепожирающей смертью как была, так и остается. И как будто все в порядке, и все идет своим чередом.

Куда идет? Зачем? Вот об этих вопросах как раз и не задумываются никогда люди. А Федоров задумался и нашел общую причину всех бед рода человеческого. Это смертность и смерть. И вся его сердечная мысль была направлена на борьбу со смертью; не на теоретическое размышление, а именно на возможность практического преодоления смерти. Можно сказать, что это утопия, но это боль, нравственная боль, которую он чувствует чрезмерно, компенсируя своими идеями нечувствительность и равнодушие современников и потомков.

И в этом истинный смысл его «интегральной танатологии» и нравственной философии, в основе которой боль и сострадание. Здесь не только Федоров, но и другие представители русской культуры, в том числе и Достоевский, и Белинский, и Бердяев и др. Об этом хорошо говорит Р. Гальцева, называя их «мучениками теодицеи», которые принадлежат к «правдоискательской традиции русских писателей». Она пишет: «Эта традиция непокорных страдальцев-правдоискателей находит себя в позитивных формах у Н.Ф. Федорова, в его неслыханной утопии “Общего дела”, а

также в проектах головокружительных космических преобразований у Циолковского, воодушевляемых “состраданием к атому”» [6, с. 55].

Объясняя мотив постановки в один ряд Федорова и Белинского, исследователь ссылается на знаменитое антигегелевское письмо последнего к Боткину от 1 марта 1841 года, в котором выражена та боль за отдельного человека, которая у Гегеля исчезает в общем, объективном, безличном. Поход против Гегеля осуществляется одновременно и на Западе в лице Шопенгауэра и Кьеркегора, и в России, в лице многих представителей, в том числе Федорова и Белинского. Гальцева отмечает, что упоминание в одном ряду Белинского и Федорова имеет цель «указать на одну общую их мироощущению болевую точку, их обостренную чувствительность к проблеме личной участи» [6, с. 71].

Еще одно невероятное сближение: Федоров и Белинский. И это справедливо и неслучайно. Неистов не только Белинский, гораздо более неистов Федоров, предложивший раз и навсегда разорвать этот круг человеческого проклятья. Он как бы воскликнул: «Доколе!». Доколе будет длиться неправда!? Доколе брат будет убивать брата, а сын отца? И убивать, и предавать, что есть такое же убийство. Ибо по Федорову главная нравственная обязанность, долг человеческий – это воскрешение умерших. И если этого не происходит, то это и есть самое гнусное предательство, на фоне которого никакие человеческие достижения ничего не стоят.

Федоров возвращает нас всегда немного обезумевших от жажды жизни и ее нескончаемой гонки в исходную точку, в самую сердцевину нашего нравственного, то есть подлинно человеческого бытия. Дело ведь в конечном счете не в том, как действительно воскресить предков, а в том, чтобы остаться людьми. Федоров учит именно этому. А критиковать Федорова за ересь или утопизм – значит совершенно не понимать, что такое нравственность, и какую роль играет это начало в человеческой жизни.

Список литературы

1. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Независимая фирма «Класс», 2017. 576 с.
2. Янкелевич В. Смерть. М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 1999. 447 с.
3. Мечников И.И. Этюды оптимизма. М.: Наука, 1988. 328 с.
4. Шестов Л. Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 714-716.
5. Бычков А. Транс-идиотизм // Русская философия в России и мире: коллективная монография. М.: Объединенное движение «Русская философия», 2019. 196 с.
6. Гальцева Р.Г. Утопическое в русской философской мысли XX века // Знаки эпохи. Философская полемика. М.: Летний сад, 2008. С. 9-118.

Малышев Юрий Михайлович
uramal1958@mail.ru

**Философия Общего дела как основополагающий элемент
Проекта «Русский космизм»**

Философия Общего дела Фёдорова рассматривается как основополагающий элемент исторически обновляющегося мировоззренческого Проекта «Русский космизм», ставящего целью обретение бессмертия. В статье ставится вопрос о взаимосвязи данного проекта с проблемой создания полноценного искусственного интеллекта.

Ключевые слова: философия Общего дела, русский космизм, Русский Проект мироздания, искусственный интеллект.

Malyshev Yuri Mikhailovich
uramal1958@mail.ru

**Philosophy of Common cause as a fundamental element
Project «Russian cosmism»**

Fedorov's philosophy of Common cause is considered as a fundamental element of the historically updated worldview Project "Russian cosmism". In this project the aim is the attainment of human immortality. The article raises the question of the relationship of this project with the problem of creating a full-fledged artificial intelligence.

Keywords: philosophy of the Common cause, Russian cosmism, Russian Project of the universe, artificial intelligence.

Говоря о долгосрочной перспективе существования и развития жизни, сознания и культуры, мы так или иначе выходим на русский космизм. Без него невозможно рассмотреть ни одну из мировоззренческих тем.

Существуют **два взаимосвязанных феномена: феномен человека и феномен мироздания** – без понимания одного невозможно понять другое! До сих пор и то, и другое остаётся в значительной мере непонятым. Мы выходим на космизм, исходя из **феномена мироздания**, под которым понимаем сущее, мыслимое как всё существующее, в котором находится и обретает свою определённую человек [1]. Это «космический дом», который человек осваивает и строит, в котором он не только живёт, но и хочет жить вместе с родными и близкими, с воскрещёнными в духовно-куль-

турных формах предками и потомками, для чего стремится обеспечить его как можно более высокой степенью устойчивости к различного рода деструктивным воздействиям, преодолеть страдания, болезни и саму смерть – апофеоз деградации и разрушения в мире живого и сделать его благоприятным для неограниченного и всевозможного существования, а главное – **прекрасным!**

Воскрешение начинается с воскрешения идей, тех проблем и задач, «над которыми думали и страдали люди...» [2, с. 132–133]. В моем сознании эти идеи появились при знакомстве с работами С.Г. Семёновой и Ф.И. Гиренка в конце 80-х – начале 90-х годов XX века, когда вновь казалось, что «невозможное возможно», а Россия стояла на перепутье... Тогда космизм представлялся как один из возможных путей развития, наряду с другими, которых было много и которые тоже имели право быть реализованными. Затем стало ясно, что **от проективной идеологии никуда не денешься: либо мы выдвигаем и воплощаем свой Проект, либо участвуем и растворяемся в чужом – таков «постав» геополитической реальности во все времена, но особенно сегодня! Если мы утратим стратегический, государственный, национальный, культурный, духовный суверенитет и приоритет, а вместе с ними и русскую идентичность, то о каком смысле жизни и назначении нашей истории может быть речь, о какой нравственности, свободе и творчестве!?** В этой связи созрела необходимость выхода в свет работы «Русский космизм как проект» [3].

Обратимся к истокам понимания русского космизма как Проекта. 28-летний В.С. Соловьёв в письме Н.Ф. Фёдорову пишет: «Проект» Ваш я принимаю безусловно... Поговорить же нужно... о некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению» [4, с. 85]. Фёдоров и сам неоднократно употребляет термин «проект», в том числе в названии своих статей [5]. Однако, впоследствии Соловьёв удалился от «Проекта всеобщего воскрешения», стал заниматься поиском сомнительного синтеза с католицизмом и пр. Современные исследователи вполне обосновано называют Соловьёва «христианским космистом» [6, с. 271]. Но Проект всеобщего воскрешения не сводится к христианскому учению: он для верующих и неверующих, учёных и неучёных – это именно Проект Общего дела, связанный с долгом всеобщего воскрешения, а не с «мерзостью привилегированного бессмертия» [7, с. 136, 139].

Мы обращаемся к данной «мысли плодovitой» и к «гением начатому труду» и пытаемся вернуть философию Общего дела и понимание русского космизма в целом [3] в исконное русло, которое было пронзительно ясным в ключевые моменты его становления и представляется исключительно важным теперь, вернуть высшую идею существования и вновь

стать субъектом геологического, геополитического и космического самоопределения и действия! Поскольку концепт диполя мироздания [1, с. 372–383, 406–416, 419–423, 544–556] предполагает онтологическую, гносеологическую и аксиологическую взаимосвязь мироздания («дома») и «жильца», который в нём живёт, необходимо вернуться к вопросу: «Что такое человек?». Вспомним основные признаки человека: *Homo erectus* (прямоходящий), *Homo habilis* (умелый), *Homo sapiens* (разумный), *Homo ludens* (играющий) и др. В этом ряду признаков человека отсутствует нечто важное, существенное. О чём, к примеру, замечательно сказал св. Василий Великий: «Человек – это животное, призванное стать Богом», – в нашем понимании, человеком Творящим (*Homo creaticus* или *Homo creator*) – идея, надо сказать, чудом уцелевшая, и ставшая вновь актуальной спустя столетия. Человек творящий, Человек-творец, действующий по «образу и подобию бога», которого ещё нет, но который может быть – это великая идея, у неё глубокое прошлое и большое будущее! Под её знаменем надо действовать – собирать распадающееся, воссоздавать, творить, вводить в мир небывалое: укрощать огонь, создавать искусство, науку, технику и связанные с ними технологии, выходить в космос – к чему и призывает Фёдоров, который не только знал, что «человек – это животное, призванное стать Богом», но и воспринял эту идею как никто другой. Он (прямо или косвенно) выдвигает ряд взаимосвязанных признаков человека с возрастающим онтологическим статусом, возможно, главных в мировоззренческом плане: *человек собирающий* (для воскрешения, вначале неосознанно, инстинктивно, интуитивно, а затем сознательно), *воскрешающий, преобразующийся, обожествляющийся* и далее – *человек субстанциальный* (причина самого себя, своего дальнейшего существования) – по сути, *Человекобог!*

Главной чертой, существенной характеристикой человека, «*противодействующего падению миров и мироразрушению существа*», является собирание вещей, предметов, рисунков, посмертных масок, волос и прочего, связанного с жизнью и деятельностью родных и близких, в том числе, воспоминаний, исторических и социальных реконструкций, производство многочисленных копий – статуй, бюстов, картин, фотографий, кинохроники, звуковых записей, видеоматериалов, дневников, писем, записок и пр., т.е. музейное дело в широком смысле [8, с. 243-244; 9; 10; 11; 12, с. 14-15]. Это необходимая, но ещё только подготовительная работа, которую надо понять, осознать и далее действовать уже сознательно, целесообразно, чувствуя «обретающих надежду предков»... Впереди – имманентное воскрешение «униженных и оскорблённых смертельно» [13] всеми силами и возможностями будущей науки, техники, технологии, искусства в широком смысле, как органических тел или иных «носителей»

внутреннего, духовного, так и связанных с ними сознаний, личностей – «приобретение независимости... в онтологическом смысле» [12, с. 14; 14, с. 243; 11, с. 230].

Благодаря успехам молекулярной биологии, генной инженерии и сопряжённых с ними высоких технологий, прежде всего, клонирования, уже сегодня просматривается реальная возможность «воскрешения», скажем, мумифицированных тел, восстановления утраченного генофонда по мельчайшей части тела, сохранившей в себе информацию, полный набор генов организма, подобно голограмме. Особенно если учесть, что такого рода «воскрешение» будет осуществляться при помощи искусственного интеллекта, который быстро «растёт» [15; 16]. Важно понять, осознать всё это как *процесс*, устремлённый к онтологическому пределу... Однако, если клонированного новорожденного поместить в другую социокультурную реальность, в поток исторически меняющихся норм, то сформировавшееся сознание будет другим – это будет другая личность. Узнает ли она себя, идентифицирует ли с ранее жившим человеком? Неужели для воссоздания той же самой, тождественной личности, всё мироздание, как киноплёнку, придётся проворачивать назад?! Или, опираясь на новые возможности и границы развития науки, техники, мы обратимся к технологиям виртуальной реальности, благодаря которым появится возможность «воскрешать» сознание и подсознание, коллективное бессознательное ранее живших людей – воскрешать в буквальном смысле, а не так, как это давно уже делается в искусстве: в книгах, театре, кино... Предварительная работа в этом плане уже проводится. В социальных сетях создаются «чат-боты» умерших людей (на основании их переписки, фотографий, видео и другой сохранившейся информации), которые можно рассматривать как подготовительные этапы их будущего воскрешения. Люди собирают как можно более полную информацию о себе, размещают её в «облаках» (сетевых виртуальных хранилищах) с надеждой на воскрешение с помощью сильного искусственного интеллекта. Следует также иметь в виду пассивную запись информации, без активного «самоописания», которая и так фиксируется в огромном количестве гигантами цифровой индустрии, социальными сетями [16] и не только ими.

Наиболее сложными и дискуссионными являются вопросы, связанные с воскрешением. Не остановит ли воскрешение эволюцию? Как воскрешённые будут включаться в текущую жизнь? Что при этом произойдёт, какие возникнут проблемы? Пытаясь ответить на эти и другие вопросы, заглядывая в будущее, прежде всего, отметим, что эволюция будет продолжаться, но в более ёмких и сложных формах. Воскрешённые смогут прожить не прожитое, узнать не узнанное, понять не понятое, сделать не сделанное, совершить не совершенное. Тем самым продолжительность

и насыщенность жизни, её информационно-смысловая ёмкость и продуктивность увеличивается. Каждому из воскрешённых должна быть предоставлена возможность выбора: включаться в текущую жизнь, участвовать в ней, продолжать, развивать, изменять её, творить новое или нет. Это их право решать: *быть или не быть!* Выбор должен быть свободным – никакого насилия под предлогом надуманной «необходимости». При этом качественная определённость суператтрактора будет возрастать – улучшаться, что становится ясно в свете синергетического историзма [17].

Дальнейшую разработку идеи воскрешения – этой *сквозной программной идеи*, пронизывающей всю нашу цивилизацию и культуру из её глубокого прошлого в настоящее и возможное будущее, предлагается вести в нескольких направлениях: 1) в концепции Универса; 2) в многомирии (мультиверсе); 3) в Фазиверсе; 4) фазиверсном многомирии.

В Универсе энергетические затраты на воскрешение могут быть соизмеримы с мощностью существования всего мироздания, поскольку нельзя воскрешать отдельно взятого человека вне его биологического, социального и культурного окружения. Такое воскрешение становится проблематичным и в первом приближении напоминает «Космологию духа» Э.В. Ильенкова. Однако в паллиативных вариантах для воскрешения идентичного сознания («внутреннего мира», «души») возможно использование информационных каузохронотопических матриц и эффекта перепутанности квантовых состояний, квантовой запутанности, сцепленности, впервые предсказанной в квантовой теории и обнаруженной в экспериментах, но, возможно, присутствующей также в социальной и виртуальной реальности, в сознательном и подсознательном. С точки зрения современной науки квантовая запутанность позволяет воспроизводить и передавать информационную матрицу событий с максимальной точностью.

В многомирии (мультиверсе) возможно допущение бесчисленного, бесконечного множества миров (что позволяет разрешить *парадокс Эдина*), в том числе специально созданных для расселения воскрешаемых (включая терраформирование), в одном из которых с аподиктической достоверностью всё повторяется, но возникает проблема соотношения, взаимосвязи миров, сознаний, жизней.

В Фазиверсе [18] возможность абсолютно идентичного воскрешения упирается в онтологическую нечёткость, непреодолимую техническими средствами (во всяком случае, мыслимыми сегодня).

В фазиверсном многомирии появляются всевозможные комбинации вышеуказанных проблем.

Восприятие идей Фёдорова и его последователей вызывает культурный шок, особенно «когда понимаешь, насколько технологично сформулирован круг задач и идей», подразумевая современный научный аппарат,

в частности, генетику, теорию информации, численное моделирование, технологии искусственного интеллекта [19; 7, т. 3, с. 141–190; 15; 16]. Возникает вопрос: сможет ли человек без искусственного интеллекта стать сверхчеловеком, т.е. сделать смерть обратимой, осуществлять «регуляцию природы» в космическом масштабе, заниматься космической инженерией, проникать и осваивать микро- и субмикромиры, создавать новые миры с наперёд заданными свойствами и отношениями, законами и закономерностями? Создать, наконец, абсолютно устойчивое художественно-техническое произведение и неограниченно долго продолжать «сверхжизнь» в сверхчеловеческом сообществе вместе с воскрешёнными родными и близкими, стать человеком космическим, осуществить заветную мечту *и Проект русских космистов? Кто будет воскрешать: человек с помощью искусственного интеллекта или непосредственно искусственный интеллект* – «дружественный» той или иной социальной группе, разделяющий её идеалы и связанные с ними ценности? Соответственно, *кого и как будут воскрешать?*

Воскрешение не может остановиться на воскрешении в виртуальной реальности, какой бы она ни была. Рано или поздно будет организовано обратное производство, т.е. перенос виртуально воскрешённого в физическое, материальное воплощение. По всей видимости, всё *это элементы программы*, подразумевающей и включающей в себя *создание сильного искусственного интеллекта*, который создаётся исторически, как асимптотический процесс. Общим, универсальным или полноценным он может быть в онтологическом пределе [18, с. 514–523; 15]. Соответственно и человек никогда не станет всемогущим Богом, всегда и везде сущим, – это идеал, к которому он устремлён в своём пределе. Поэтому воскрешение следует рассматривать как перманентное, учитывая уникальность телесной организации, неповторимость присутствия личности и её окружения в сущем, на каждом конкретно-историческом этапе оно будет неполным и, по всей видимости, никогда не достигнет стопроцентного результата в форме полной, абсолютной идентичности. Можно лишь условно воспроизводить оригинал, бесконечно приближаясь к нему, сокращая отличие на бесконечно малую величину. И чем сложнее оригинал и среда, с которой он связан, тем непреодолимее эта бесконечно малая величина. Необратимость происходящего непреодолима. Тем не менее, к преодолению непреодолимого надо стремиться, особенно учитывая относительность наших знаний и неполноту понимания происходящего, с тем, чтобы по возможности поддерживать запущенные воскресительные процессы, которые для достижения своего результата требуют от каждого из нас сильного участия и поддержки.

Так или иначе, речь идёт о создании новой «суммы технологий», которая по своим возможностям на порядки превзойдёт имеющуюся [3, т. 3, с. 19–27, 96–97]. Всё это придаёт «второе дыхание» и новый мощный импульс *Проекту русского космизма*, который представляет собой впечатляющий пример, как надо осуществлять синтез религиозных, философских, научных, искусствоведческих и технологических знаний для того, чтобы целостно понять смысл существования человека и человечества [20].

Список литературы

1. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П. Феномен мироздания: за и против. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та Петра Великого, 2016. 582 с.
2. Степун Ф.А. Вячеслав Иванов // Русская литература. 1989. № 3. С. 123–132.
3. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П., Сергеев В.М. Русский космизм как проект. В 3 т. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та Петра Великого, 2018. 1366 с.
4. Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
5. Фёдоров Н.Ф. Небесные науки как факт и как проект // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 240–241.
6. Гачева А.Г. Философия русского космизма и особенности её представления в фёдоровской энциклопедии // Идеи К. Э. Циолковского в контексте современного развития науки и техники. Материалы 53-х Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Калуга: Изд-во АКФ «Политоп», 2018. С. 270–273.
7. Фёдоров Н.Ф. Бессмертие как привилегия сверхчеловеков (По поводу статьи В.С. Соловьёва о Лермонтове) // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 136–140.
8. Федоров Н.Ф. Падающие миры и противодействующее падению существо // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 243–249.
9. Федоров Н.Ф. Искусство, его смысл и значение // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 216–228.
10. Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. – М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 370–437.
11. Федоров Н.Ф. Искусство подобий (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение) // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 230–231.
12. Семенова С.Г. Философия воскрешения Н. Ф. Федорова // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 5–33.
13. Гачева А.Г. Приветствие участникам Фёдоровских чтений в Донецкой республиканской библиотеке для молодежи. 7 июня 2018 г. URL: [nffedorov \(06.06.2018\)](https://www.youtube.com/watch?v=HbP-mb7Ns24). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=HbP-mb7Ns24>.
14. Федоров Н.Ф. Будущее астрономии // Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Изд. гр. «Прогресс», 1995. С. 241–243.
15. Семинар сибирской школы искусственного интеллекта... Алексей Потапов. URL: <https://youtu.be/ZTPfz6WuxXA> (дата обращения 06.01.2020).

16. Алексей Турчин. Цифровое бессмертие: как собрать информацию о себе так, чтобы будущий ИИ мог вас воскресить // Трансгуманизм. 11.10.2019. URL: https://vk.com/transhumanist?z=video-107391_456239358%2Fvideos-107391%2Fpl_-107-391_-2.

17. Синергетическая философия истории. Коллективная монография под ред. В.П. Бранского и С.Д. Пожарского. СПб.: Северный колледж, 2009. 313 с.

18. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П. Фазиверс. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та Петра Великого, 2017. 842 с.

19. Оносов А.А. Футуристика Валерияна Муравьева // Федоровские чтения-2018. Музей-библиотека Н. Ф. Фёдорова, 25.10.2018. URL: https://vk.com/muzejfedorova?w=wall-64556506_1011.

20. Сафронов И.А. Проблема смысла развития человека // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: Материалы V Международной научной конференции». 27-28 октября 2017. / Под ред. О.Д. Маслбоевой, И.А. Сафронова. СПб.: СПбГЭУ, 2018. С. 53–63.

Бурханов Рафаэль Айратович

Сургутский государственный университет

ra.nvarta@gmail.com

К вопросу о классификации космизма в западной и отечественной философии: космизм трансцендентный и трансцендентальный

Статья посвящена выявлению места и роли трансцендентного и трансцендентального космизма в классификации космистских учений в западной и отечественной философии. Отмечается, что в целом космизм представляет собой феномен культуры, теоретическую концепцию и направление мысли. Подчеркивается, что трансцендентный космизм – это концепция «философии природы», всеединства человека и Вселенной, которая исходит из сверхопытного первоначала мира и стремится постигнуть запредельные глубины «космоса природы», а трансцендентальный космизм – это концепция «философии человека», которая исходит из априорных форм человеческого сознания и экзистенциалов человеческого существования и стремится познать трансцендентальные основания «космоса человека».

Ключевые слова: русский космизм, западный космизм, космизм как феномен культуры, космизм как теоретическая концепция, космизм как направление мысли, трансцендентный космизм, трансцендентальный космизм.

Burkhanov Rafael Ayratovich

Surgut State University

ra.nvarta@gmail.com

On the classification of cosmism in Western and Russian philosophy: transcendent and transcendental cosmism

The article is devoted to identifying the place and role of transcendent and transcendental cosmism in the classification of cosmistic teachings in Western and Russian philosophy. It is noted that in General, cosmism is a cultural phenomenon, a theoretical concept and a direction of thought. It is emphasized that transcendent cosmism is the concept of "philosophy of nature," unity of man and the Universe, which proceeds from the super-experienced world origin and seeks to attain the transcendent depths of a "cosmos of nature," and transcendental cosmism is the concept of "philosophy of man", which comes from the a priori forms of human consciousness and assistenciales of human existence, and seeks to know the transcendental grounds of "human space".

Keywords: Russian cosmism, Western cosmism, cosmism as a cultural phenomenon, cosmism as a theoretical concept, cosmism as a direction of thought, transcendent cosmism, transcendental cosmism.

В качестве феномена культуры, теоретической концепции и направления мысли космизм является мировоззрением, которое синтезирует в себе философские учения, естественнонаучные теории, художественные образы и обыденные представления, содержащие положения о глубинном единстве человека и мира, социума и Вселенной, их кардинальном коэволюционном преобразовании в ходе глобального и космического развития, безграничном совершенствовании человека и общества, преодолении конечности существования индивидов [1, с. 314–315; 2, с. 239–240].

Так, В.Н. Демин в космическом духовном восхождении человечества выделяет пять ступеней: во-первых, *народный космизм* (мифы, фольклор, сказки); во-вторых, *художественный космизм* (поэзия и проза А. Данте, М.В. Ломоносова, Дж. Байрона, Г.Р. Державина, Ф.И. Тютчева, С.А. Есенина и Н.А. Клюева и др.); в-третьих, *философский космизм* (источники древневосточной философии и культуры «Ригведа», «Упанишады», «Дао дэ цзин», «И цзин»; фрагменты и высказывания Гераклита Эфесского, Анаксимандра Милетского, Эмпедокла Агригентского, Анаксагора Клазоменского; трактаты и диалоги Платона Афинского, Аристотеля Стагирита, Демокрита Абдерита, Ибн Сины; труды Р. Декарта, Г.В. Лейбница,

Б. Спинозы, И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля; статьи и книги А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, Н.А. Бердяева и др.); в-четвертых, *научный космизм* (результаты работы математиков и астрономов Древнего Вавилона, Древнего Египта, Древнего Китая, Древней Индии, Древней Греции, эллинистически-римской и арабо-мусульманской цивилизаций; западноевропейских ученых Г. Галилея, Н. Коперника, И. Ньютона; русских естествоиспытателей и теоретиков М.В. Ломоносова, Д.И. Менделеева, Н.А. Козырева, Н.А. Морозова, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, А.А. Богданова, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского и др., а также отечественных гуманистариив Л.Н. Гумилева, М.М. Бахтина и др.); в-пятых, *научно-технический космизм* (теоретические разработки и практические рекомендации по освоению космоса, данные Н.Ф. Федоровым, К.Э. Циолковским, С.П. Королевым и др.) [3, с. 9–14].

О.Д. Куракина описала девять онтологических уровней (оснований) мировоззрения космизма: первый – *теизм*, т. е. учения, возникшие на основе Священного Писания и Предания христианской религии; второй – *теокосмизм*, т. е. учения, созданные на основе идей и трудов представителей патристики; третий – *софиокосмизм*, объединяющий философию всеединства и концепцию софиологии, разработанные В.С. Соловьевым, П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым и др.; четвертый – *иерархокосмизм*, включающий в себя наряду с другими концепциями мистическое учение В.А. Шмакова; пятый – *астрокосмизм*, синтезирующий теософию Е.П. Блаватской и философско-литературные сочинения Н.К. и Е.И. Рерихов; шестой – *антропокосмизм*, обобщающий теоретические построения и практические рекомендации Г.И. Гурджиева; седьмой – *социокосмизм*, разработанный в западных социально-философских теориях; восьмой – *биокосмизм*, объединяющий научные концепции живой природы; девятый – *энергососмизм*, объединяющий научные концепции неживой природы [4, с. 8–12].

Особым направлением мирового космизма является русский космизм – целостное мировоззрение, сформировавшееся под влиянием христианских православных ценностей и идеалов, которое нашло свое выражение в философии, науке, искусстве. Его главная онтологическая, гносеологическая и аксиологическая проблема – взаимоотношение Бога и мироздания, Творца и творения, внутри которого выявляется отношение Абсолюта и человека, человека и Космоса [5, с. 92–94].

В отечественном космизме традиционно выделяют три основные формы: во-первых, *религиозно-метафизическое направление*, объединяющее философию всеединства В.С. Соловьева, Е.Н. и С.Н. Трубецких, проективный супраморализм Н.Ф. Федорова; софиологию П.А. Флоренского

и С.Н. Булгакова; персонализм Н.А. Бердяева; «космические учения» А.К. Горского, В.Н. Муравьева, Н.А. Сетницкого и др.); во-вторых, *естественно-научное направление*, включающее в себя совокупность научных теорий и практических рекомендаций по освоению Вселенной, разработанных Н.А. Умовым, К.Э. Циолковским, А.К. Манеевым, А.А. Богдановым, В.И. Вернадским, А.Л. Чижевским, Н.Г. Холодным и др.; в-третьих, *художественное направление*, объединяющее литературно-поэтическое творчество В.Ф. Одоевского, А.В. Сухова-Кобылина, Ф.И. Тютчева, В.В. Хлебникова, В.Я. Брюсова, М.М. Пришвина, Н.А. Заболоцкого; изобразительное искусство К.Н. Филонова, М.А. Врубеля, космонавта А.А. Леонова и др.) [6, с. 26–27].

При всех различиях понятийно-категориальные и образно-художественные конструкции этих мыслителей содержат в себе *идею органического единения людей с миром, Вселенной и идею преобразования человека как земного и космического, разумного и творческого существа*. В русском космизме идея активной эволюции человека тесно связана с идеей гармонизации Природы и идеей совершенствования Космоса.

Г.П. Ковалева дополнила эту классификацию *трансцендентным космизмом* как теоретической конструкцией и направлением мысли. По мнению исследовательницы, его видными представителями являются Платон, Аристотель, Плотин, Ориген, поздний Ф.В.Й. Шеллинг, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, которые рассматривали человека как продукт, имманентный природе, материи и божественной трансцендентной «энергии жизни». В качестве «микрокосма» человек отражает в себе «макрокосм», его принципы, структуру и свойства.

В концепциях этих мыслителей фундаментальным свойством человека, определяющим цели и направления глобальной и космической эволюции, выступает «духовность». Будучи важнейшей составляющей антропного принципа, объясняющего причины и закономерности становления и развития человека во Вселенной, «духовность» представляет собой проявление высшего трансцендентного начала в «космосе природы». В результате духовного развития личность должна стать центром всеединства идеального и материального мира, кардинально преобразовать свою физическую, психическую и интеллектуальную природу, а также космос в целом [7, с. 8–10, 13–15, 17–29].

Обращение к теме трансцендентного космизма предполагает анализ понятия *трансцендентного*. По нашему мнению, в классической европейской мысли были разработаны два теоретических подхода к пониманию этой проблемы. В рамках *космологического подхода* античности (а затем и *теологического подхода* Средневековья) трансцендентное «помещается» в само бытие, в противостоящую человеку объективную реальность. Тем

самым объективное бытие «раскалывается» на бытие посюстороннее, в котором обитает человек, и бытие потустороннее, принципиально недоступное ему. Для этой теоретической модели характерно понимание трансцендентного как некоей сферы, находящейся *за пределами* нашего мироздания, которая обладает особыми пространственно-временными свойствами.

Такое понимание сформировалось в учении Платона об идеях и в учении Аристотеля о божественном перводвигателе Космоса; оно было развито в концепции неоплатонизма об эманации (истечении) высшего бытия в низшее и впоследствии в приспособленном для христианства виде использовалось средневековыми мыслителями. В схоластических учениях мир изображался в виде иерархической лестницы, где объекты, расположенные на различных ступенях бытия, различались по степени совершенства. В ответ на эманацию изливающего благодать высшего бытия низшие ступени бытия стремились к нему как к своей цели, а мироздание в целом было связано общим стремлением к наивысшей цели – Богу [8, с. 42]. В этом смысле трансцендентное трактовалось как бытие высшее, подлинное, совершенное, в отличие от бытия низшего, неподлинного, несовершенного, с которым люди имеют дело в жизни.

В рамках *антропологического подхода* Нового времени была предложена иная трактовка этой проблемы, согласно которой трансцендентное обусловлено активностью самого субъекта, его гносеологическими, праксеологическими и аксиологическими актами. Для этой теоретической модели характерно понимание трансцендентного как абсолютной потенциальности, не актуализированной в деятельности людей в настоящий период времени и не нашедшей применение в их опыте в силу ее принципиальной неадекватности наличным средствам освоения окружающего мира [9, с. 9].

В этом смысле трансцендентное представляет собой не столько объективную реальность, сколько метафизическое понятие, применяя которое философы стремятся познать предельные основания бытия, познания, практики. Субъект полагает трансцендентное в результате трансцендирования, как границу своего существования, познания и деятельности, что создает условия для новой деятельности. Каждый гносеологический, праксеологический или аксиологический акт человека изначально «несет» в себе трансцендентность [10, с. 11–12].

Используя терминологию И. Канта, первое понимание трансцендентного можно назвать догматическим, а второе – критическим. Трансцендентально-критическое понимание трансцендентного зародилось в новоевропейской рационалистической философии, в учениях Р. Декарта и Г.В. Лейбница и других мыслителей, а окончательно оформилось в системах И. Канта и его последователей.

В философии трансцендентного космизма используется теоретическая модель трансцендентного, сложившаяся в платонизме, аристотелизме и европейской средневековой теологии. Эту концепцию в античной и новоевропейской мысли последовательно разрабатывали Платон, Аристотель, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Ориген, поздний Ф.В.Й. Шеллинг и др.

В русской философии концепция трансцендентного космизма сформировалась в результате мировоззренческой рефлексии Православия, на основе которой В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой и Е.И. Трубецкой создали метафизику всеединства, Н.Ф. Федоров – учение проективного супраморализма, П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков – концепцию софиологии, Н.А. Бердяев – концепцию персонализма. «Космологические идеи переходят здесь в богословие, живая пестрота мира с его бесконечным многообразием не только ощущается в своем единстве, но оказывается хранящей в себе тайну Абсолюта» [11, с. 821]

Русские религиозные метафизики-космисты прежде всего обращают внимание на отношение внутреннего мира человека с миром трансцендентным (отсюда – положение о богоподобности человека и необходимости его преобразования по православным канонам) и Вселенной, космосом как гармонично устроенным (потенциально или реально) миром. Трансцендентный космизм – это концепция «философии природы», всеединства человека и Вселенной, которая исходит из сверхопытного первоначала мира и стремится постигнуть запредельные глубины «космоса природы» [12, с. 20, 49–51, 360–362].

По нашему мнению, существующую классификацию космизма наряду с трансцендентным космизмом необходимо дополнить и *трансцендентальным космизмом*, в котором исследуется не «космос природы», а «космос человека» как внутренний мир его бытия. Трансцендентальный космизм – это концепция «философии человека», которая исходит из априорных форм человеческого мышления и экзистенциалов человеческого существования и стремится познать трансцендентальные основания «космоса человека» [13, с. 9,11]

Трансцендентализм – это определенная культурно-историческая традиция философствования, в которой находит свое выражение мысль об антропологических истоках и априорных основаниях всех возможных размышлений о бытии, космосе и человеке. Она обращает внимание на активный характер отношения субъекта к объекту. Любое трансцендентальное учение стремится в самом субъекте найти основания его познания и деятельности [14, с. 8–10].

Трансцендентализм дополняет трансцендентизм в решении вопроса о том, как возможна связь между миром трансцендентным и миром посюсторонним. Уловить интенции, идущие из глубин сверхъестественного

мира, возможно, если в самом субъекте, в его сознании, или хотя бы в сознании некоторых представителей человечества обнаружатся априорные способности для такого рода познания. Вот почему теоретическая конструкция трансцендентального космизма тесно связана с теоретической конструкцией трансцендентного космизма.

Так, русский космизм органично вписан в общую мировую панораму «космистских» учений. Его религиозно-метафизическое направление содержит в себе теоретическую конструкцию трансцендентного космизма, поскольку при рассмотрении «космоса природы» оно исходит из безусловного бытия высшего начала мироздания – Бога – и существования божественного мира, от которого к людям передаются заповеди об устройстве (реальном или потенциальном) земного и космического миров на основе идеалов Истины, Добра и Красоты.

Православная антропология космизма предполагает мистические связи идеи «богочеловека» и «богочеловечества» с замыслом о человеке самого Творца и, как следствие этого, – религиозную антропокосмичность. Олицетворением «богочеловечества» является «София Премудрость Божья»; это идеальный план глобально-космической эволюции человечества, единый и универсальный общечеловеческий организм, высшая мудрость Вселенной.

Русский религиозно-метафизический космизм также содержит в себе теоретическую конструкцию трансцендентального космизма, поскольку интенции его представителей направлены на «космос человека», на его внутренний мир, на его чувства и мысли, что указывает на связь людей со сверхъестественным, потусторонним, божественным миром. По отношению к человеку слово «космос» прежде всего означает красоту и гармонию, изначально заложенные Творцом не только в мироздание, но и в самих людей. Дело заключается в том, чтобы осознать это и реально осуществлять «богодействие» (Н.Ф. Федоров) по совершенствованию самих себя и всего космоса [15, с. 168–169].

Теоретическая конструкция трансцендентального космизма сформировалась и развилась в классических и неклассических философско-антропологических учениях (трансцендентализме И. Канта и его последователей – И.Г. Фихте и др.; концепциях Марбургской и Баденской школ неокантианства, разработанных Г. Когеном, П. Наторпом, Э. Кассирером, В. Виндельбандом, Г. Риккертом и др.), а также в постнеклассических учениях о человеке (теономной философской антропологии М. Шелера, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, религиозной экзистенциальной антропологии Г. Марселя, Л. Шестова, Н.А. Бердяева, атеистической экзистенциальной антропологии Ж.-П. Сартра и А. Камю, экзистенциаль-

ного психоанализа В. Франкла и др.), где человек трактуется как трансцендентальный или экзистенциальный субъект.

В классической философии И. Канта и его последователей «космос человека» создается трансцендентальными идеями и принципами, которые применяются к данным органов чувств, делая возможным опыт и познание в целом [16, с. 180]. В экзистенциальных учениях постнеклассической мысли «космос человека», понимаемого как экзистенциальный субъект, создается экзистенциалами существования индивидов.

Экзистенциалы – это модусы бытия мира, взятые в неразрывной связи с бытием человеческого сознания, или модусы человеческого существования, взятые в неразрывной связи с *жизненным миром* [17, с. 420]. Другими словами, экзистенциалы суть феномены сознания, априорные конструкции, которые задают основные параметры бытия индивидов. В диалектической взаимосвязи они соединяют в себе рациональное и чувственное, сердце и разум, трансцендентное и повседневное, «высвечивая» смысложизненную ситуацию выбора [18, с. 17–20]. В философской литературе выделяются «отрицательные» (одиночество, смерть, страх) и «положительные» (вера, надежда, любовь) экзистенциалы и другие феномены человеческого бытия (целостность, открытость, самоидентичность, духовность, телесность, творческая активность, самотрансцендирование, свобода, ответственность, правда, неправда, судьба и др.), осознавая которые люди переживают конкретные жизненные проблемы [19, с. 3, 8–10; 20, с. 91–101].

Таким образом, трансцендентный космизм – это концепция «философии природы», всеединства человека и Вселенной, которая исходит из сверхопытного первоначала мира и стремится постигнуть запредельные глубины «космоса природы». В философии он представлен в виде теоретической конструкции и течения мысли. В свою очередь, трансцендентальный космизм – это концепция «философии человека», которая исходит из априорных форм сознания людей и экзистенциалов их существования и стремится познать трансцендентальные основания «космоса человека». В качестве направления мысли он так и не сформировался и в философии представлен только в виде теоретической конструкции.

Список литературы

1. Гиренок Ф.И. Космизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 314–315.

2. Голованов Л.В., Куракина О.Д. Космизм // Русская философия: словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 239–240.

3. Демин В.Н. Тайны Вселенной. М.: Вече, 1998. 480 с.
4. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993. 184 с.
5. Куракина О.Д. Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. М.: Институт философии РАН, 2003. Вып. 2. С. 91–113.
6. Емельянова И.А. К проблеме становления онто-гносеологии русского космизма // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 7 (143). С. 24–27.
7. Ковалева Г.П. Онтология трансцендентного космизма: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Кемерово, 2019. 36 с.
8. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М.: Политиздат, 1957. 256 с.
9. Лаврухина И.М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д., 2008. 42 с.
10. Бурханов Р.А. О статусе категории трансцендентного в философии // Общество: философия, история, культура. Краснодар: Издательский дом «Хорс», 2017. № 8. С. 10–13.
11. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.
12. Ковалева Г.П. Основания категории «духовность» в онтологии трансцендентного космизма. Кемерово: Кемеровский институт (филиал) РГТЭУ, 2014. 376 с.
13. Бурханов Р.А. К вопросу о классификации форм и направлений космизма в философии и культуре: трансцендентный и трансцендентальный космизм // Общество: философия, история, культура. Краснодар: Издательский дом «ХОРС», 2016. № 10. С. 9–12.
14. Бурханов Р.А. Трансцендентализм Иммануила Канта: истоки и основоположения. Сургут: Печатный мир г. Сургут, 2017. 230 с.
15. Бурханов Р.А., Никулина О.В. Трансцендентный и трансцендентальный космизм как мировоззренческие концепты // Манускрипт. Тамбов: Грамота, 2019. Т. 12. Вып. 12. С. 165–169.
16. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 161–527.
17. Гайденко П.П. Экзистенциал // Новая философская энциклопедия : В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 420.
18. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 372 с.
19. Бурханов А.Р. Экзистенциалы человеческого бытия как модусы западной постнеклассической философии: от фундаментальной онтологии к экзистенциальной антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2015. 23 с.

Бьеран Рудольф
Центр Гранже, Франция
rudolph.bierent@protonmail.com

Существует ли французский космизм?

Обычно говорят о «русском космизме» как философском и культурном движении, которое берет свое начало в славянофильстве, но в конце концов было основано Н.Ф. Федоровым и его последователями. С нашей точки зрения, идеи и цели русского космизма можно найти уже в «гуманистическом» XVI веке в Западной Европе. Однако, как подчеркнул сам Федоров, идолопоклонство разума, пропагандируемое французской революцией или кантовской философией, уничтожило прежнюю европейскую гуманистическую философию. В результате русский космизм предстает как возрождение европейской гуманистической философии, актуализированное новыми перспективами, предлагаемыми научно-техническим прогрессом.

Ключевые слова: Русский космизм, французский космизм, алхимия, гуманизм, бессмертие, космическое освоение.

Русский космизм - философское и культурное движение, очень специфичное для российской культуры на рубеже XIX-XX веков. В основе русского космизма лежит философия Николая Федорова, которую мы смогли открыть благодаря первому изданию его произведения, реализованному Светланой Семеновой [1]. Таким образом, удалось сделать настоящий философский скачок в рассмотрении будущего человечества в космосе. Отныне человечество должно объединиться, чтобы обнаружить и контролировать физические и психологические слепые силы природы. Среди этих слепых сил следует упомянуть ограничение человеческого сознания в космическом пространстве, старение и смертность или даже невозможность вернуть из смерти наших предков. В более тривиальном варианте слепые силы действуют как природные катаклизмы, голод, конкуренция, рознь и войны. Но в философии Николая Федорова и, более широко, в русском космизме, человечество не обречено вечно страдать от слепых сил природы. Благодаря силе разума и моральному сознанию человечество может взять под контроль эти силы и заставить их служить на благо каждого человека. Ниже перечислены основные цели русского космизма, которые мы определили:

- накормить все человечество;
- обеспечить бесконечный рост населения человечества;

- создать братские условия жизни для всего человечества (или положить конец войнам);
- устранить все классовые различия между людьми, в особенности разделение между людьми знания и людьми действия;
- обеспечить наилучшие условия глобального и совместного интеллектуального развития для решения всех проблем, неизбежно возникающих у постоянно растущего населения;
- сделать космос привлекательным местом для жизни благодаря художественным и экологическим средствам (воссоздать райский сад);
- решительно победить зло (т. е. слепые физические и психологические силы природы).

Поэтому ученые, педагоги и даже художники несут огромную ответственность за то, чтобы собрать воедино все таланты и мотивации, с целью взять под контроль слепую природу и поднять ее на уровень сознательного функционирования. Вот почему мы можем найти многих ученых-космистов в первой трети XX века [2], до того, как режим Советского Союза боролся с религиозными проявлениями русского космизма. При этом важно отметить, что ученые, развивающие космизм (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский), не считали, что разум или сила логики достаточны для выполнения поставленных задач. Научная ветвь космистов посвящена возникновению братского сообщества путем решения социальных проблем, упомянутых выше. При этом чистый разум может привести к любым логическим компромиссам, таким как ограничение роста населения (и позволение выживать только самым богатым) из-за ограниченных ресурсов Земли, как это предложил Мальтус в XVIII веке. В наше время существует множество способов рационально (или экономически) оправдать то, что мы должны уважать конкуренцию, а не стремиться накормить каждого человека, даже если изобилия общества более чем достаточно, чтобы никто не голодал. Например, французские супермаркеты уничтожали продукты, которые они бросали в мусор, чтобы быть уверенными, что они не будут бесплатно кормить бездомных, и только с мая 2015 года такие действия попали под запрет французского законодательства. Чтобы избежать подобных социальных ситуаций, «сердце» должно преобладать или зреть в корень любого решения, а разум должен вмешиваться только для того, чтобы служить выбору сердца. По крайней мере, это то, чему учит нас гуманистическая философия XVI века. Например, Франсуа Рабле, литература которого, как считается, зафиксировала французский язык, написал в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» (1532) знаменитое: «Наука без совести губит душу».

В Англии Томас Мор изобрел слово и концепцию утопии в своей книге «Утопия» (1516), что буквально означает «нигде» или «место, ко-

торого нет». Эта книга была написана в контексте значительного роста преступности в Англии из-за упразднения общинных земель, без которых бедным крестьянам негде было накормить скот или собрать дрова для обогрева своего дома. Тем не менее, на земле, изолированной от континента под названием «Утопия», Томас Мор представил себе общество, в котором каждый гражданин периодически перемещался из сельской местности в город и обратно. Цель такой периодичности состояла в том, чтобы все играть равноценную роль в обществе и каждый участвовал в поддержании существования общества, осознавая в этом свою необходимость. В таких условиях частная собственность и деньги больше не нужны. По мысли Мора, обычно будут предпочитать оставаться в сельской местности, где жизнь здоровее. Если же кто-то проявляет способности в литературе, он может специализироваться в этом и поднимать духовный уровень общества. Но в Утопии нет интеллектуальных каст. Деньги в Утопии бесполезны, но утописты всё-таки продают свои товары континенту, экономят иностранные деньги и используют их для психологического контроля жадности и преодоления соблазна войны со стороны континента. Постепенно утописты убеждают людей с континента принять «утопическую» модель общества, освобождающую от психологической слепой силы эгоизма, от голода и от социального разделения между городами (где живут «ученые») и деревней (где живут «неученые»).

Эразм Роттердамский, еще один выдающийся деятель гуманизма, написал «Похвалу глупости» (изд. в 1511 г.) в доме близкого друга Томаса Мора. В этой саркастической книге показано, что иррациональность является главной чертой человека, и разум не может быть проводником в глубины психологии души. Поэтому человек должен обучать свое сердце евангельским учением, чтобы направлять свою иррациональную сущность только к добру. Оригинальное название "Praise of Folly" обычно переводится на русский язык как «Похвала глупости». Но этот перевод неверен, потому что основной смысл Эразма состоит в том, чтобы точно различать «глупость» и «иррациональность». Эразм хвалит «иррациональность» или «безумие», потому что оно позволяет нам любить, иметь веру и возвышаться над «рациональным» («механическим», согласно Декарту) животным состоянием. В более общем смысле, Эразм собирает множество примеров нашей иррациональности, со счастливыми или трагическими последствиями, в повседневной жизни.

Упомянем ещё «Рассуждение о добровольном рабстве» (1577) Ла Боэси. В книге анализируется психологическая слепая сила, которая может заставить целую страну подчиниться власти одного тирана, и раскрывается, как освободиться от этого ига.

Как и русский космизм, гуманистическая философия направлена на регулирование слепых психологических сил. В гуманистической философии не хватает только проблематики науки и изучения физических слепых сил природы. Однако в тот же период алхимики стремились развивать науку, чтобы освободить человечество от болезней (алхимик Парацельс основал современную медицину), и самоцелью их поисков было бессмертие. Не маловажно, что алхимики считали Вселенную живым организмом. Отсюда делался вывод, что жизнь столь же фундаментальная сила, как и гравитация.

В противовес алхимикам в Западной Европе расцветала страсть к рационализму или к рассуждениям от постулатов до неизбежных и однозначных геометрических выводов. Этот способ мышления был популяризирован повторным открытием геометрических положений Евклида, что запечатлело первое издание «Элементов» в Венеции в 1482 году. Эта книга оказалась второй по рейтингу печатной книгой в истории культуры после Библии. В геометрических рассуждениях в сердце нет нужды. Очень немногие мыслители смогли в то время увидеть опасность такого очарования геометрической логикой, а затем и «чистым разумом». Вот почему французский математик и физик Блез Паскаль унижает в своих «Мыслях» силу разума без опоры на сердце. Вслед за Паскалем французский мыслитель Фенелон известен своей рекомендацией: «Прежде всего, не позволяйте себе быть околдованными злыми чарами геометрии».

Однако революционное событие в физике решительно омрачило французскую и европейскую традиции сердца. Как это ни парадоксально, это было открытие алхимика, которое заставило человечество поверить, что алхимия больше не принадлежит науке, и что логика или механика достаточны, чтобы развеять всю таинственность природы. До этого открытия механическая физика и рациональная философия Декарта уже были очень популярны. На самом деле физика и философия в то время органично переплетались. Тот же Декарт искал вихревые механизмы, чтобы объяснить каждое движение на Земле или в космосе. Однако алхимики давно знали, что механика никогда не сможет объяснить все движения в космосе, потому что они изначально были вызваны гравитацией, а само явление гравитации не объяснимо механикой. Тем не менее, гравитация может быть основой или первым постулатом для построения механических теорий. Таким образом, гравитация может быть выражением единства всей материи и функционирования всего космоса. Наконец, алхимик Исаак Ньютон открыл математическое описание динамики и универсального тяготения с удаленным воздействием на материю (сегодня до сих пор остается загадкой понять дистанционное действие). Со своей алхимической точки зрения, Ньютон не считал, что математика, разработанная в

его «Принципах» (1687), была реальным пониманием природы и гравитации. Более того, Ньютон никогда бы не подумал, что его открытия будут рассматриваться как доказательство того, что логика и математика достаточны для понимания природы, и что сердце больше не будет полезным для понимания нашего мира, как, например, в философии Канта.

После научного торжества Ньютона само слово «космос» исчезает из западных языков и заменяется словом «пространство» [4] для обозначения места, где можно рассчитать траектории движения тел. Ньютоновская динамика позже использовалась для понимания физики газов, что позволило изобрести первые паровые двигатели. Власть человека над природой реализуется и начинается индустриальная эра. Без философии сердца эта новая сила использовалась властью имущими для порабощения многих на фабриках или в угольных шахтах. Рабочий стал приложением машины. Экономика развивалась, математика использовалась, чтобы понять и оптимизировать денежное обращение, но отнюдь не для того, чтобы понять тайны природы или помочь каждому человеку не страдать от голода. Основываясь на этой новой концепции науки, французские просветители обосновали культ разума и надеялись, что он предоставит обществу свободу и благосостояние. Но сердце уже исчезло из их философии, и логика или наука демонстрировала неспособность привести к торжеству справедливости. Напротив, в течение двадцати лет эта историческая тенденция привела к французской империи, наполеоновским войнам и французскому вторжению в Россию ради экономического эмбарго на Британскую империю.

После наполеоновского нашествия для России пришло время пересмотреть свою позицию в отношении новой Европы. Первый предшественник русского космизма - Владимир Одоевский прокомментировал в романе «Русские ночи» (1844) коррупцию английского утилитаризма (философия Смита, Мальтуса или Бентама) и более широкое распространение индустриализма. В девятой главе своего романа он противопоставляет утилитаризму алхимическую научную практику, которая ищет не выгоды, а социального развития человечества¹.

Несмотря на французское вторжение, философия Блеза Паскаля все еще была очень популярной в России. Фактически, Россия была единственным местом в Европе, где философия Паскаля имела последователей. Кроме того, Паскаль помог понять, как Франция отклонилась от своей дореволюционной философии. Алексей Хомяков очень хорошо был осведомлен о последствиях французской революции. Иван Киреевский

¹ В целостном контексте моей книги предлагается обширный комментарий произведений В.Ф. Одоевского «Русские ночи» и «4338-ой год» [4].

решительно отвергает индустриализм. Оба являются внимательными читателями Блеза Паскаля и солидарны с его идеей относительно того, что рассуждения бесполезны, пока они не служат сердцу. Если чистый разум продолжает существовать без сердца, он может привести только к нигилизму. Федор Достоевский, Лев Толстой, а затем Павел Флоренский также выражали осознание значимости философии Паскаля [5]. Совершенно неожиданно начало XX века в России показало возрождение христианской философии после популярности материализма и нигилизма во второй половине XIX века. Николай Федоров и русские космисты являются участниками этого христианского возрождения, но они внесли в него принципиально новую идею: космос ждет расширения человеческого сознания, и само это расширение является существенным условием решения наших социальных проблем. *Русский космизм - это возрождение гуманистической философии XVI века и алхимической научной практики, обновленной новыми перспективами, предлагаемыми наукой.* Философия Паскаля, влияние которой было вытеснено философией Декарта во Франции, нашла свое истинное дальнейшее развитие в России, в том единственном культурном пространстве, которое смогло противостоять индустриализму и идолопоклонству.

Однако после трех революций во Франции XIX века (1830, 1848 и 1871) стало ясно, что культ разума, захвативший политическую власть во Франции, начиная с 1789 года, не привел к стабильности. При этом существенный прогресс в биологии, физиологии и психологии зачастую сводит теоретизированное понимание людей к машинам или телам, обладающим основными инстинктами (путаница между компьютерными вычислениями и интеллектом является последним следствием этой идеологии). Французским мыслителям начала XX века пришлось вспомнить французскую концепцию сердца, предшествующую первой революции.

Первым из них стал Анри Бергсон, который оспорил ложные представления о свободе и жизни, сводящиеся к детерминированным стимулам. Затем он обнаружил необходимость для жизни, вплоть до уровня отдельной клетки, принимать активное решение даже в очень стесненных условиях. По мысли Бергсона, сама среда может быть более зависимой от жизни и человеческого сознания, чем жизнь зависит от среды. Само время зависит от живого восприятия «durée» (это выражение Бергсона можно перевести как «дление») и не зависит от описанного Эйнштейном пространства-времени. Учение Бергсона оказало существенное влияние на В.И. Вернадского, обосновавшего, что наиболее значимые факторы формирования Земли - это биосфера и ноосфера [6].

Французский писатель и летчик Антуан де Сент-Экзюпери рассказывает нам о мощном союзе поэзии и науки и о росте энтузиазма, вы-

званного проблемой открытия новых дорог в воздухе. Что касается его любимого философа Паскаля, Сент-Экзюпери пытается показать, как жить в бесконечном мире без отчаяния. Напротив, как и в философии Н.Ф. Федорова, новые вызовы, предлагаемые бесконечным космосом, должны быть основой нашего героизма и нашего стремления жить. Но чтобы сделать это, мы должны сначала победить власть имущих, которые хотят, чтобы мы остались в их крошечном мире, которым они управляют, или победить лжеученых, которые анатомизируют мир, но не понимают саму жизнь в нем.

Французская писательница и философ Симона Вейль выразила назревшую нетерпимость по отношению к коррупции индустриализма во Франции и разделяла страдания угнетенных, работая на фабриках Alstom и Renault. Как и Н. Федоров, Симона Вейль обосновывала необходимость преодолеть разделение между учеными и неучеными (рабочими на полях или на фабриках). По ее мнению, поскольку сознание неученых не было искажено культом разума, они сохранили полную способность выражать движение своих сердец. В противоположность кантовскому определению гения именно они являются истинным коллективным гением: *«Мы должны поощрять идиотов, людей без таланта, плохо талантливых или едва ли лучше среднего, обладающих гением»* [7, с. 47]. Как и Н. Федоров, Симона Вейль разоблачает общество, которое пытается использовать юрисдикцию для легитимизации рабства, обусловленного экономическими интересами: *«У греков не было понятия права. У них не было слов, чтобы выразить это. Им хватило справедливости. ... Понятие права, находящееся в центре любого социального конфликта, делает невозможным для одной стороны и другой любое понятие благотворительности»* [7, с. 34-37].

В конце своей короткой жизни, измотанная работой, которую она продолжала в Англии во время Второй мировой войны, Симона Вейль также написала *«L'enracinement»* (1942), проект по восстановлению подлинно братской Франции в конце войны. Той Франции, которую французские революционеры не смогли построить.

Еще один французский мыслитель, очень близкий к философии Паскаля и русскому космизму, - это Пьер Тейяр де Шарден, с которым был лично знаком В.И. Вернадский, несколько лет проработавший во Франции. Этот русский ученый и философ-космист хорошо знал философию Бергсона. Благодаря творчеству В.И. Вернадского мы можем даже утверждать, что французский и русский космизм слились. Очень обширная работа о космической философии Тейяра и ее сравнении с философией Н. Ф. Федорова написана Светланой Семеновой [8].

Итак, можно ли говорить о французском космизме? Французский космизм должен быть извлечен из нескольких веков французской исто-

рии. Нужно вспомнить всех французских космистов, по аналогии с той исследовательской работой, которую проделала Светлана Григорьевна Семенова в отношении русских космистов. При этом не имеет значения, считают ли сами мыслители себя космистами, равно как и то, или считают ли они завоевание космоса одним из главных путей решения наших социальных проблем. Однако даже без явной философии космических завоеваний не возможно отрицать, что Франция также имеет богатую историю идей, прокладывающих дорогу космонавтике. Во-первых, упомянем книгу де Фонтенеля «Entretiens sur la pluralité des mondes» (1686), в которой он писал: «Искусство летать только что родилось, оно улучшится, и однажды мы полетим на Луну». В XVIII веке Монгольфье изобрел первое средство для полета (с воздушным шаром). В XIX веке космическое завоевание было популяризировано Жюлем Верном и Камилем Фламарионом. Наряду с американцем Робертом Годдардом и немцем Германом Обертом, французский летчик и конструктор самолетов Робер Эсно-Пельтри автономно переоткрыл уравнение Циолковского, определяя массу ракетного топлива, необходимую для полетов, в соотношении с общей массой ракеты. Эсно-Пельтри также построил и управлял первым в истории монопланом. Как и Сергей Королев, Эсно-Пельтри проектировал и летал на собственных самолетах. Позже Франция стала третьей страной, отправившей искусственный спутник в космос, и была единственной западной страной, которая сотрудничала с советскими инженерами до 1980-х годов. С одной стороны, во Франции были очень развиты представления о необходимости полетов в космос, но без философских оснований. С другой стороны, во Франции были очень престижные философы, которые развивали те же идеи, что и русский космизм, но без такого общего дела, как завоевание космоса для построения братского общества. В каком-то смысле русский космизм сохранил и продолжил развитие идей французской философии, прерванное наступлением эпохи культа разума. Точно так же, как большевистская революция затормозила развитие философии русского космизма. Теперь обе национальные философские традиции необходимы для того, чтобы перейти от промышленной эксплуатации природы к ее регулированию и предложить позитивное развитие человечества как противовес мальтузианскому самоуничтожению. Поскольку на философию космизма повлияли французская философия сердца и немецкий романтизм, эта философия может послужить основой для назидания всей Европы.

Rudolph Biérent

Centre Gilles Gaston Granger (CNRS)

rudolph.bierent@protonmail.com

Does French cosmism exist?

We usually talk about "Russian cosmism", a philosophical and cultural movement that originates in Slavophilism, but is eventually founded by N. F. Fedorov and his followers. From our point of view, the ideas and goals of Russian cosmism can be found already in the "humanistic" 16th century in Western Europe. However, as Fedorov himself emphasized, the idolatry of reason promoted by the French revolution or Kant's philosophy extinguished the former European humanistic philosophy. As a result, Russian cosmism appears as a revival of European humanistic philosophy, updated with new perspectives offered by scientific and technological progress.

Key words: Russian cosmism, French cosmism, Alchemy, Humanism, Immortality, Space Conquest.

Russian cosmism is a philosophical and cultural movement very specific to the Russian territory in the 19th century, and even in the beginning of the 20th century. Thanks to Svetlana Semenova's first edition of N. F. Fedorov's works [1], it was possible to make a real philosophical leap in considering the place and future of mankind in cosmos. Henceforth mankind must bring together the strengths of all its personalities to discover and control the physical and psychological blind forces of nature. Among these blind forces, we can mention the limitation of human consciousness into cosmic space, ageing and mortality, or even the impossibility to bring back from death our ancestors. Or more commonly, blind forces operate as natural cataclysms, famines, concurrence, discord and war. But in Nikolay Fedorov's philosophy and more widely in Russian cosmism, mankind is not doomed to suffer from blind forces. Because mankind is enabled by the power of reason and by moral consciousness to take control of these forces and make them serve for the goodness of each human being. We list below the Russian cosmism main goals we identified :

- to feed all humanity;
- to insure an infinite growth of mankind's population;
- to create fraternal conditions of living for all humanity (or to put an end to war);
- to remove all the class divisions between humans, more especially the division between men of knowledge and men of action;

- to insure the best conditions for a worldwide and collaborative intellectual development to solve all the issues inevitably raised by a steady growing population;

- to make the cosmos an attractive place to live in, thanks to both artistic or ecological means (to recreate the Garden of Eden);

- to overcome decisively evil (i.e the blind physical and psychological forces of nature).

Therefore, the scientists, the pedagogues and even the artists have a huge responsibility to bring together all the motivations and find the way to take control over blind nature and elevate it to a conscious level. That is why we can find many "cosmist" scientists in the first third of the 20th century [2], before the Soviet Union regime fought all the expressions of the Russian cosmism. However, we shall strongly insist that the scientists devoted to cosmism (among them K. E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky or P.A. Florensky) did not consider that reason or the power of logics was sufficient to perform science. Cosmist science is devoted to the rise of the fraternal society by solving the social issues mentioned above. On the other hand, pure reason can lead to any logical compromises such as limiting the population growth (and allowing to survive only the richest ones) due to Earth's limited resources, as suggested Malthus in the 18th century. In our contemporary times, there are many ways to justify rationally (or economically) that we shall save concurrence, and not feed every human beings even if our technology is more than enough sufficient not to let anyone starve. As for example, the French supermarkets used to destroy the food they dropped in garbage to be sure they would not feed for free the homeless (now forbidden by French law only since May 2015).

To avoid such situation, the "heart" must prevail or stand at the root of any decision, and reason should step in afterwards only to serve the choices of the heart.

At least, it is what teaches us the humanist philosophy of the 16th century. As for example, François Rabelais, whom literature is considered to have fixed the French language, has written in *Pantagruel* (1532) the famous: "Science without conscience ruins the soul".

In England, Thomas More invented the word and the concept of utopia with his book called *Utopia* (1516), meaning literally "nowhere". This book was written in a context of significant increase of criminality in England due to the abolition of the common lands, without which the poor peasants had no place to feed their cattle or to harvest some wood to heat their home. However, in a land isolated from the continent called "Utopia", Thomas More imagined a society in which every citizen moved periodically from countryside to the city and from the city to countryside. The goal of such periodicity was to make sure that no one would belong to a caste in a city, that everybody would play every

role in the society. Most of all, everybody would participate to feeding the society and feel the need of everyone's participation to make the society survive. In such conditions, private property and money are not needed anymore. Usually, one prefer to stay in the countryside, where life is healthier. If someone shows some abilities in literature, he can get specialized in it and elevate the global spiritual level of the society. But no intellectuals castes exist in Utopia, no one flees his duty to feed the society, no one stays in the city to be fed while not feeding anyone. And if money is useless in Utopia, the Utopians still sell their goods to the continent, save the foreign money and eventually use it to control psychologically the greed and the temptation of war from the continent. Gradually, the Utopians educate the people from the continent to make them adopt their "utopic" model of society, freed from the psychological blind force of eagerness, freed from starving and from social division between the cities (where live the men of knowledge) and the landscape (where live the men of action).

Erasmus, another eminent figure of humanism, wrote *In Praise of Folly* (edited in 1511) in the house of Thomas More, his close friend. This emblematic book shows that irrationality is the main feature of the man, and reason cannot conduct the soul at its deepest psychological level. Therefore, man must educate his heart with the evangelic teaching, to drive his irrational essence only to the good. *In Praise of Folly* is usually translated in Russian as *Poxvala gluposti*. But this translation means literally "In praise of stupidity". This translation is wrong because the main point of Erasmus is precisely to distinguish "stupidity" and "irrationality". Erasmus praises "irrationality" or "folly" because it allows us to love, to have faith and to stand above the animal "rational" (or even "mechanical" according to Descartes) condition. More widely, Erasmus picks up many examples of our irrationality, for better or for worse, in daily life.

Let's also cite La Boétie's *Discourse on voluntary servitude* (1577). The book analyses the psychological blind force which can make a whole country be dominated by a single man and how to free oneself from it.

Like Russian cosmism, the humanist philosophy is focused on regulating the blind psychological forces. Only the problematic of science and the study of the physical blind forces of nature are lacking in humanist philosophy. However, at the same period, alchemists explicitly study sciences to free mankind from diseases (the alchemist Paracelse founded modern medicine), and eventually looked for immortality. Besides, the alchemists also consider that the universe is a living organism. So that life should be considered as a fundamental force as is considered today gravitation.

In opposition to the alchemists, we could also find in Western Europe a fascination for a rationalism or for reasoning from postulates down to unavoidable and unambiguous geometrical or mathematical conclusions. This way of

thinking has been popularized by the rediscovery of Euclid's geometrical propositions (first edition of Euclid's *Elements* in Venice in 1482 – it is the second most printed book in history after the Bible). But in such reasoning, the heart is not needed anymore. Very few thinkers were able at that time to recognize the dangerousness of such fascination for geometrical demonstration, and later for "pure reason". That is why the French mathematician and physicist Blaise Pascal despises in his *Pensées* our power of reason without acknowledging the "reasons" of the heart. After Pascal, the French thinker Fénelon is famous for the sentence: "Above all, do not allow yourself to be bewitched by the evil charms of geometry".

But a revolutionary event in physics decisively shadowed the French and European tradition of the heart. Paradoxically, it was an alchemist discovery which made the humanity believe that alchemy did not belong to science anymore, and that logics or mechanics were sufficient to dispel all the mysteries of nature. Before this discovery, the mechanical physics and rational philosophy of Descartes were already very popular. In fact, physics and philosophy were not distinguished at that time. Henceforth, Descartes looked for vortex mechanisms to explain every movement on the Earth or in the cosmos. However, the alchemists knew for a long time that mechanics could never explain all the movements in cosmos, because they were initially caused by gravitation, and the phenomenon of gravitation itself is not explainable by mechanics. However, gravitation can be the foundation or the first postulate to build mechanical theories. Thus, gravitation could be an expression of the unity of all matter and all places in cosmos. Finally, the alchemist Isaac Newton discovered a mathematical description of dynamics and of a universal gravitation with remote action on matter (it is still a mystery today to understand the remote action). From his alchemic point of view, Newton did not consider that the mathematics developed in his *Principia* (1687) were a real understanding of nature and of gravitation. Most of all, Newton would have never thought that his discoveries would have been considered as a proof that logics and mathematics were sufficient to understand nature, and that the heart would no more be useful to understand our world, such as in Kant's philosophy. After Newton, the word "cosmos" itself disappears from Western languages to be replaced by "space" [4], so that a place where can be calculated trajectories of moving bodies. Newtonian dynamics was later used to understand the physics of gases, which allowed the development of the first steam engines. Human power over nature is being released, the industrial era has begun. But without the philosophy of the heart, this new power has been used by some to put in slavery many others in factories or in coal mines. The worker has become an extension of his machines. Economics were born, mathematics were used to understand and optimize the circulation of money, but not anymore to understand the mysteries of nature or to help every

human not to suffer from starvation. Building on this new conception of science, the French revolutionaries founded the cult of reason and hoped it would provide the society with freedom and welfare. But the heart had already disappeared from their philosophy, and logics or science had never led by themselves to justice. On the contrary, it led within twenty years to the French Empire, to the Napoleonic wars, and to French invasion of Russia to impose an economical embargo on the British Empire.

After the Napoleonic invasion, it was time for Russia to reconsider their position regarding to the new Europe. The first precursor of Russian Cosmism, Vladimir Odoyevsky, commented in the *Russian Nights* (1844) the corruption of English utilitarianism (Smith, Malthus, or Bentham's philosophies) and more widely of industrialism. Against them, he praises in the ninth and last novel of the *Russian Nights* the alchemist practice of science, not looking for profit but for the social development of humanity (I propose in my own book an extensive comment of Odoyevsky's *Russian Nights* and *The Year 4338* [4]).

In spite of the French invasion, the pre-revolutionary philosophy of Blaise Pascal was still very active in Russia. In fact, Russia was from that time the only place in Europe where Pascal's philosophy had followers. Besides, Pascal helped to understand how France has deviated from its pre-revolutionary philosophy. Alexey Khomiakov is very lucid about the consequences of the French revolution. Ivan Kireyevsky strongly rejects the industrialism. Both are attentive readers of Blaise Pascal and support that reasoning is futile as long as it does not serve the heart. If pure reason keeps on its way without the heart, it can only lead to nihilism. Fedor Dostoyevsky, Lev Tolstoy and later Pavel Florensky had also clearly in mind Pascal's philosophy [5]. Quite surprisingly, the beginning of the 20th century in Russia showed a rebirth of Christian philosophy after the popularity of materialism and nihilism in the second half of 19th century. Nikolay Fedorov and the Russian cosmists are part of this Christian rebirth but they also added a new idea: cosmos is waiting for the human consciousness expansion, and this expansion itself is an essential to solve our social problems. Russian cosmism is the revival of the humanist philosophy of the 16th century and of the alchemist practice of science, upgraded with the new perspectives offered by science. The philosophy of Pascal, shadowed by Descartes' philosophy in France, has found his true development in Russia, the only territory which was able to stand back from industrialism and from the idolatry of reason.

However, after three revolutions in France in the 19th century (1830, 1848 and 1871), it was clear that the cult of reason which seized the political power in France starting from 1789 did not lead to stability. Moreover, the progress in biology, in physiology and in psychology has strongly developed, often reducing humans to machines or bodies possessed by basic instincts (the

confusion between computer calculation and intelligence is the last consequence of this ideology). It was time for some French thinkers of the beginning of the 20th century to remember the French conception of the heart previous to the first revolution.

The first of them, Henri Bergson, contest the false concepts of freedom and of life reduced to deterministic stimuli. Then, he found the necessity for life, even for a single cell, to make active decision even in a very constraint environment. On the contrary, the environment itself could be more dependent on life and on human consciousness than life depends on environment. Time itself may depend on the living perception of "durée" and not depend on the Einstein's description of space-time. Or the strongest means of shaping the Earth are the biosphere and the noosphere as described by V.I. Vernadsky, who was strongly influenced by Bergson's theories [6].

The French writer and pilot Antoine de Saint-Exupéry tells us about the powerful union of poetry and science, and the rise of enthusiasm stemming from the challenge to open new roads in the air. As to answer to his favorite philosopher Pascal, Saint-Exupéry tries to show how to live without desperation in a infinite world. On the contrary, as in Fedorov's philosophy, the new challenges offered by an infinite cosmos must be the ground of our heroism and of our enthusiasm to live. But to do so, we must first defeat the kings who want us to stay in the tiny world they control, or defeat the false scientists who give an account of the world, but do not understand the life inside it.

The French philosopher Simone Weil could not stand anymore the corruption of industrialism in France, and shared the pain working at the factories of Alstom and Renault. As Fedorov, Simone Weil wants to abolish the division between the men of knowledge and the men of actions (the workers in the fields or in the factories). In fact, because the men of actions are not corrupted by the cult of reason, they kept the full ability to express their heart. In opposition to Kant's definition of the genius, they are the true collective genius:

"We must encourage the idiots, the people without any talent, the poorly talented or hardly better than average, who have genius." (p. 47) [7]

Like Fedorov, she slays our juridico-economical society, which tries to make use of jurisdiction to legitimate the slavery induced by economics:

"The Greeks did not have the notion of laws. They did not have the word to express it. They had enough with justice. [...]"

The notion of law, put in the middle of any social conflict, makes impossible for one part and the other any notion of charity." (p. 34-37) [7]

At the end of her short life, exhausted by her work she was carrying on in England during the Second World War, Simone Weil also wrote *L'enracinement* (1942), a project to rebuild a really fraternal France at the end of the war. That France, that the French revolutionaries failed to build.

All these thinkers did not live after the Second World War. Maybe the last French thinker very close to Pascal's philosophy and Russian cosmism is Pierre Teilhard de Chardin. Thanks to his stay of several years in France, Vernadsky was in contact with Teilhard and knew very well Bergson's philosophy. Through Vernadsky, we could even claim that French and Russian cosmism were merging. A very extensive work about the cosmist philosophy of Teilhard and its comparison with N. F. Fedorov has been already completed by Svetlana Semenova [8].

Finally, can we speak of French cosmism ? French cosmism has to be extracted from several centuries of French history. A recollection of all the French cosmists is needed, similar to that carried out by Svetlana Semenova. As with most of Russian cosmists themselves, it does not matter whether they saw themselves as cosmists or not, or whether they considered space conquest as one of the main solutions to our social problems. However, even without an explicit philosophy of space conquest, we shall notice that France has also a rich history in space engineering. Firstly, we can mention De Fontenelle's book *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), in which he wrote : "The art to fly has just born, it will improve and some day we will fly to the Moon". In the 18th century, Montgolfier invented the first mean to fly (with hot-air balloon). In the 19th century, space conquest has been powerfully popularized by Jules Verne and Camille Flammarion. Along with the American Robert Goddard and the German Hermann Oberth, the French plane designer Robert Esnault-Pelterie independently rediscovered the Tsiolkovsky's equation solving the mass of propellant needed according to the total mass of the rocket. Esnault-Pelterie also built and flew the first monoplane in history. Like Serguey Korolev, Esnault-Pelterie designed and flew in his own planes. Later, France has been the third country to send an artificial satellite in space and was the only Western country able to collaborate with Soviet engineers until the years 1980. From one hand, France had very strong intuitions about the need to go to space, but without philosophical foundations. From the other hand, France had very prestigious philosophers who developed the same ideas as Russian cosmism, but without a common cause, such as space conquest, to build a fraternal society. In a way, Russian cosmism safeguarded and continued the French philosophy interrupted by the cult of reason. In the same way, the Bolshevik revolution stopped the Russian cosmism. Now, both philosophies are needed to switch from industrial exploitation of nature to its regulation, and to propose a positive development of mankind, and not a Malthusian self-destruction. Besides, insofar as Russian cosmism was also influenced by the French philosophy of the heart and by German romanticism, this philosophy can provide a basis for the edification of the whole Europe.

Список литературы / Bibliography

1. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
2. Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
3. Koyné A. From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957. 328 p.
4. Biérent R. L'impératif cosmique – L'avant-garde russe du 19^e siècle (livre 1). Paris: éd. Publishroom Factory, 2019. 214 p.
5. Тарасов Б.Н. Паскаль и русская культура // Тарасов Б.Н. Изб. Труды в 4 т. Т.3. СПб.: Алетейя, 2019. 472 с.
6. Аксенов Г.П. В.И. Вернадский о пути к абсолютному времени // Вестник Российской Академии естественных наук. 2003. № 1. С. 36-44.
7. Weil S. La personne et le sacré, 1943, Allia. Paris. 2018. 80 p.
8. Семенова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. 670 с.

Златица Плашиенкова – Йозеф Масарик

Университет Коменского в Братиславе, Словакия
zlatica.plasienkova@uniba.sk; jozef.masarik@uniba.sk

Человек и космос: дискуссия об антропном принципе в науке и философии¹

Авторы статьи описывают и анализируют обсуждение антропного принципа, его основные формы и применение в рамках физической космологии, а также в философии. Они делают акцент на ограничительные факторы, связанные с антропным принципом при создании моделей эволюции Вселенной. В то же время авторы настаивают на том, что в философских рассуждениях антропный принцип важен с точки зрения понимания экзистенциальных и гносеологических аспектов человеческого бытия. Другими словами, это значит, что имеется желание человека узнать причины существования Вселенной и место человека в ней. В то же время, это своего рода антропологический парадокс, который показывает, что знание естественных законов и упорядоченности во Вселенной не лишает человека «удивления», а наоборот, это удивление возрастает пропорционально более глубокому пониманию механизма эволюции и «тонкой настройки» нашей Вселенной.

¹ This paper was supported by the VEGA-1/0549/18: *Philosophical and cosmological aspects of the evolution of universe and the place of a human being in it.*

Это вынуждает человека искать ответ на вопрос о взаимосвязи эволюции Вселенной и человека. Именно это обуславливает антропный принцип. На основании вышеизложенного авторы приходят к выводу, что физическая космология и философия могут дополнять друг друга и что обе они очень необходимы современному человеку.

Ключевые слова: человек, космос, антропный принцип, космология, философия

Zlatica Plashienkova – Jozef Masarik
Comenius University in Bratislava, Slovakia
zlatica.plasienkova@uniba.sk; jozef.masarik@uniba.sk

Man and the Universe: Discussion on the Anthropic Principle in Science and Philosophy

The authors describe and analyze the current discussion of the anthropic principle, its main forms and applications in physical cosmology, as well as in philosophy. Emphasis is placed on the limiting factors associated with the anthropic principle in creating models of the universe evolution. At the same time, the authors insist that in philosophical reasoning the anthropic principle is important in terms of understanding the existential and gnoseological aspects of human being. In other words, it means that there is a human desire to find out the reasons for the existence of the Universe and the place of man in it. At the same time, this is a kind of anthropological paradox, which shows that knowledge of natural laws and ordering in the Universe does not deprive a person of "wonder", but on the contrary, this astonishment increases in proportion to a deeper understanding of the mechanism of evolution and the "fine-tuning" of our Universe. This motivates a man to seek the answer to the question of the relationship between the evolution of the Universe and man, and this is exactly what the anthropic principle suggests. Based on the foregoing, the authors conclude that physical cosmology and philosophy can complement each other and that both of them are very important for modern man.

Key words: man, universe, anthropic principle, cosmology, philosophy

Прогресс в физике и космологии, а также в общей сложности в науке, на уровне макроскопических и микроскопических явлений приводит к убеждению, что мы способны научно объяснить все явления во Вселенной, т.е. мы приближаемся к так называемой Теории всего (ТоЕ –

Theory of Everything). Однако, проблему представляют два взаимосвязанных вопроса, которые касаются теории мультивселенной и существования нашей Вселенной. В современной космологии становятся серьезными космологические теории параллельных вселенных или мультивселенной, с одной стороны, а с другой стороны, это вопрос специфической «тонкой настройки» нашей Вселенной, в которой возникла и постепенно получила развитие разумная жизнь.

То, как выглядит наша Вселенная, зависит в значительной степени от основных природных констант и связанных с ними природных законов. Сюда относятся, например, гравитационная константа, константа сильных взаимодействий, скорость света, масса электрона и его электрический заряд, масса протона и постоянная Планка. Если бы величины этих констант были иные, чем имеющиеся, то касающиеся их законы, хотя и действовали бы постоянно, однако, связанные с ними взаимодействия могли бы существенно отличаться.

Гравитационная константа определяет силу гравитации. Например, если бы величина гравитационной константы была ниже, то и гравитационное давление звезд было бы ниже и не было бы достаточным для преодоления Кулоновского барьера в ядрах атома, поэтому термонуклеарные реакции не смогли бы начаться. В результате этого звезды бы не светили и не излучали тепловую энергию. Если бы гравитационная величина константы была выше, то термонуклеарные реакции происходили бы очень быстро, и вследствие этого звезда очень быстро израсходовала бы всю тепловую энергию и никакая форма жизни не смогла бы возникнуть и развиваться на некоторых из ее планет.

Все вышеуказанные константы являются решающими для структуры нашей Вселенной, ее массы, а также структуры химических элементов, необходимых для образования органических соединений. Диапазон, в пределах которого эти фундаментальные константы могут варьироваться без существенного изменения явлений, которые мы наблюдаем, относительно узкий (1-5%).

Вне этих пределов диапазона возникновение и развитие разумной жизни не были бы возможны. Иные величины основных физических констант могут привести к возникновению иных вселенных, которые будут выглядеть иначе, чем наша, причем в них будут действовать те же самые природные законы, которые действуют в нашей Вселенной.

Кроме условий, о которых мы упоминали в связи с иными величинами гравитационной константы, напомним еще следующее. Например, при более высокой величине константы сильных взаимодействий тяжелее бы начинались реакции ядерного слияния, потому что они происходили бы более медленно. Соответственно, звезды излучали бы свет и энергию

медленнее, и если бы и возникла какая-то жизнь, то она должна была бы возникнуть без солнечного света. Таким образом, естественно, возникают следующие вопросы: Возможно ли существование таких вселенных? Почему существует наша Вселенная с такими специфическими величинами фундаментальных констант? Имеют ли наблюдаемые величины фундаментальных констант в нашей Вселенной какое-либо более основательное разъяснение в физике?

Образ микромира и макромира достаточно сложен, но когда мы занимаемся вопросами нашей Вселенной, то этот образ мы должны еще более усложнить, используя самые новые космологические представления и модели.

Все космологические модели работают с двумя основными космологическими параметрами: константой Хаббла (Edwin Hubble) (H), характеризующейся скоростью расширения Вселенной и связанным с ней ее возрастом, и параметром плотности Омега (Ω), который определяет ускорение расширения Вселенной и ее пространственную геометрию или форму.

Что означает геометрия или форма Вселенной? На основании современных познаний предполагается, что имеются три возможные формы Вселенной. Плоская вселенная, иначе называемая также евклидова (с нулевой кривизной), сферическая или закрытая вселенная (с положительным кривизной) и гиперболическая или открытая вселенная (с отрицательным кривизной). То, какую форму имеет Вселенная, определяется ее общей массой, так же, как масса какой-либо звезды определяет форму пространство-временного континуума в ее окружении.

Мы упоминаем о форме Вселенной и потому, что с ней тесно связано ее будущее. Существуют две возможности для будущего развития Вселенной: постепенное расширение, а именно в случае открытой или плоской вселенной, или прекращение расширения и последующее сжатие вселенной, если она закрытая.

Если современные, экспериментальные данные о плотности Вселенной (Ω) составляют примерно 0.2, то это приводит к дальнейшей проблеме плоскостности Вселенной. Эта проблема состоит в том, что 0.2 достаточно близко к 1.0, что является нестабильной критической величиной для геометрии, т.е. для формы Вселенной.

С учетом вышесказанного возникает и определенная философская проблема: почему основные природные константы микроскопические (атомные константы), макроскопическое (электромагнитные константы) и космологические точно установлены по шкале «тонкой настройки» так, чтобы в нашей Вселенной могла развиваться жизнь и, более того, разумная жизнь? Эту проблему можно сформулировать и следующим образом: как это возможно, что разумные существа, такие как мы, люди, появились в

нашей Вселенной? И ответы на таким образом сформулированный вопрос составляют сущность дискуссий об антропном принципе.

В научной литературе различаются три формы (версии) антропного принципа: слабая, сильная и финальная [1].

Слабый антропный принцип: Вероятность всех физических и космологических величин не одинакова. Она может состояться только при соблюдении двух условий: а) где-то должны существовать места, где может развиваться жизнь, основанная на углероде; б) вселенная должна быть достаточно стара для того, чтобы такая жизнь могла где-то возникнуть.

Сильный антропный принцип: Вселенная должна иметь такие свойства, которые позволят, чтобы в ней на определенной стадии развития развивалась разумная жизнь, т.е. должна существовать возможная Вселенная, созданная для порождения разумного наблюдателя. Наблюдатели необходимы для того, чтобы сделать Вселенную существующей.

Финальный антропный принцип: Во Вселенной должна существовать разумная обработка информации и если она однажды возникнет, то уже никогда не исчезнет.

С философской точки зрения эти три принципа можно представить в виде трех версий: биологической, культурной и теологической (в расширенном контексте научных подходов).

Однако существует критика данных формулировок антропного принципа, которая состоит в утверждении наличия в нем тавтологии или цикличности аргументации. Мы думаем, что ошибка в аргументации антропного принципа состоит в том, что она утверждает, что из факта нашего существования исходит наше существование. Проще сказать, мы существуем, чтобы мы могли задавать вопросы об антропном принципе. Если бы мы не существовали, так даже этот вопрос бы не существовал. Это означает, что мы существуем потому, чтобы мы могли задавать вопросы о Вселенной.

Вопросов о Вселенной может быть много. Вероятно, самым интересным и самым удивительным является вопрос, существует ли жизнь во Вселенной только на Земле? Мы знаем, что условия для возникновения жизни строгие и Земля подходит под все эти условия. К ним относятся необходимая масса, нужное расстояние от Солнца, жидкая вода на поверхности, правильное положение в галактике, в которой произошел синтез тяжелых элементов из за взрыва находящейся недалеко Сверхновой звезды и т.п. Как нам известно из теории «зоны обитаемости», ни одна из этих характеристик не является уникальной только для Земли. Объектов с параметрами Земли в космосе может существовать большее количество, и жизнь на них может развиваться. Мы живем на одном из таких объектов, и пока мы не способны жить на другой планете. Проблема состоит в том,

что возникновение и развитие жизни с учетом величин фундаментальных констант выглядит случайностью или лотереей. Особенно тяжело принять эту мысль, если мы ничего не знаем о предыдущих или ныне параллельно существующих вселенных.

Под параллельными вселенными необходимо себе представить все возможные вселенные, которые могут существовать в соответствии с действующими природными законами или даже их суперпозициями. Суперпозиция состояний включена в основы квантовой физики. Наверное, самым известным объяснением принципа суперпозиции является общеизвестный эксперимент с переходом фотонов через две щели, который стал основой вероятностной интерпретации квантовой механики. Квантовая реальность может быть представлена бесконечным количеством вселенных.

По аналогии с квантовым принципом суперпозиции и с учетом антропного принципа мы, люди, просто существуем в одной из многих вселенных, где могла развиваться и развилась разумная жизнь. Однако, существует много иных вселенных, где это развитие не произошло. Эти вселенные существуют вместе с нашей в какой-то супер-реальности мультивселенной. Эту гипотезу, однако, нельзя экспериментально проверить, поэтому создается пространство для различных научных спекуляций и псевдонаучных утверждений.

Все современные экспериментальные наблюдения космоса поддерживают теорию Большого взрыва (Big Bang), результатом которого является расширяющаяся Вселенная. С точки зрения понимания антропного принципа интересным является очень ранний период после Большого взрыва, так называемая инфляционная эра. Согласно классическим представлениям специальной теории относительности, объекты в космосе удалялись друг от друга с меньшими скоростями, чем скорость света. На основании современной космологии мы знаем, что такого не происходило. В результате нарушения симметрии в точке Великого объединения (GUT – Grand Unified Theory) выделилось огромное количество энергии. Эта выделенная энергия создала очень сильное давление не на частицы материи, а на пространство-время. Это можно себе представить так, что частицы „стояли“, однако, пространство-время между ними с экспоненциальной скоростью расширялось. Во время инфляционной эры размеры пространства изменились на фактор 10^{54} , из которого доступна для наблюдения только малая часть. Далее это можно интерпретировать так, что наша Вселенная – это только воздушный пузырь в космосе Большого взрыва. Его остальные воздушные пузыри не являются физической реальностью, поскольку находятся вне нашего горизонта наблюдения. А это означает, что они могут существовать в теоретических моделях, которые имеют

влияние и на нашу реальную Вселенную, однако, мы никогда не сможем общаться с этими другими космическими воздушными пузырями.

Сейчас зададим себе вопрос, что означают эти предыдущие утверждения по отношению к антропному принципу? Мы упоминали, что инфляция на ранних стадиях развития Вселенной привела к созданию большинства вселенных в виде воздушных пузырей. Один из этих воздушных пузырей, наша Вселенная, характеризуется физическими константами, величины которых способствовали возникновению и развитию разумной жизни. Однако, это не означает, что этот процесс был неизбежным или как-то предопределенным. Поэтому может существовать большое количество вселенных с похожими условиями, но без развитой разумной жизни.

В настоящее время физики продолжают исследования по Теории всего. Эта теория должна описать взаимодействие всех четырех сил (слабые, сильные, гравитационные и электромагнитные) и, таким образом, все процессы во Вселенной. Она должна ответить на вопросы, как и почему возникли физические константы и наблюдаемые нами физические законы. Проблемой, однако, остается ответ на вопрос: «почему?». Многие авторы даже считают это сущностью кризиса сегодняшней физики, которая хотя и умеет ответить на многие вопросы, начинающиеся со слова «как», но не способна ответить на вопросы «почему»? А если даже и способна, то не на вопрос, какое это имело значение или смысл?

Какие дискуссии об антропный принцип существуют в научном мире? Некоторые ученые думают, как уже было указано выше, что антропный принцип является тавтологией, т.е. в принципе не несет никакой научной ценности. В то же время они отрицают вероятность космических и других случайностей. Аргументом для этого утверждения является тот факт, что настоящее состояние Вселенной не является результатом случайности, но элегантно разъяснено теорией Большого взрыва с последующим экспоненциальным расширением в инфляционной эре.

Другие авторы не согласны с такой оценкой антропного принципа, причем они аргументируют свое несогласие иными аспектами нашей Вселенной, такими, как парадокс космологической константы. Этот парадокс является таким невероятным и таким необъяснимым с точки зрения современных теорий физики, что требуется более глубокое обоснование, которое может дать именно антропный принцип.

Приведем несколько мнений ученых, которые считают антропный принцип важным. Леонард Сасскинд (Leonard Susskind) упоминает в своей работе «Космический ландшафт» [2] большинство мнений этих ученых. Приведем только некоторые из них, например, утверждение Стивена Хокинга (Stephen Hawking) о значении антропного принципа в контексте поиска возможной основы для квантовой космологии на базе М-теории. Он

открыто признает: «Я буду описывать то, что я вижу в качестве возможной основы для квантовой космологии на базе М-теории. Я не стану ограничивать себя в предположениях и рискну утверждать, что антропный принцип имеет важное значение при выборе решения для представления нашей Вселенной из всего зоопарка решений, допускаемых М-теорией» [2, с. 414]. Л. Сасскинд также упоминает мнение известного физика Андрея Дмитриевича Линде: «Те, кому не нравится антропный принцип, обычно отрицают его с порога. Разумеется, этот принцип не является универсальным оружием – это просто полезный инструмент, позволяющий сосредоточиться на фундаментальных физических проблемах, которые могут иметь антропные решения, отделяя их от всего остального. Вы можете любить или ненавидеть антропный принцип, но я уверен, что в конечном итоге вам придется его использовать» [2, с. 414]. А сам Л. Сасскинд с обоснованием функции космологической константы Эйнштейна указывает на необходимость принять антропный принцип и утверждает: «Сам факт наличия ненулевого космологического члена стал катастрофой для физиков, и единственный известный нам способ хоть как-то осмыслить это открытие – апелляция к презираемому и поносимому антропному принципу» [2, с. 34].

Напомним, что сильная версия антропного принципа, о которой мы уже говорили, не противоречит определенной интерпретации квантовой механики, где о каком-либо явлении невозможно сказать, что оно действительно существует, пока оно не будет наблюдаться.

Однако, многие ученые не принимают такую мысль и утверждают, что такие интерпретации являются чистым и необоснованным умствованием. В противовес этому мнению некоторые выдающиеся ученые с этим утверждением не согласны. Например, мы можем привести слова Фримена Дайсона (Freeman Dyson): «Когда мы исследуем нашу Вселенную и выявляем множество физических и астрономических случайностей, которые работали вместе в нашу пользу (существования), кажется как будто Вселенная в определенном смысле должна понять, что мы уже здесь» [3, с. 250].

А Стюарт Кауффман (Stuart Kauffman), в связи с этим, даже утверждает, что Вселенная является нашим домом, о чем уже свидетельствует само название его книги «Дома во Вселенной: Поиск законов самоорганизации» (*At Home in the Universe The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*) [4].

И мы приведем еще одну точку зрения А.Д. Линде, который считал, что Вселенная и человек, как ее наблюдатель, существуют как пара. Если кто-то утверждает, что Вселенная существует без наблюдателя, то это не имеет смысла. Без наблюдателя мы имеем только мертвый космос. По

мнению автора, невозможно представить консистентную Теорию всего, которая бы игнорировала сознание. Никакое техническое устройство для записи не может играть роль наблюдателя, потому что кто-то должен прочесть эту запись. Для информации недостаточно только того, чтобы она была где-то записана и оставалась никому не доступной. Необходимо, чтобы ее кто-то просмотрел. Нам необходим наблюдатель, который смотрит на космос [5, с. 449].

В связи с финальной версией антропного принципа мы должны добавить, что теоретически она идет еще дальше и утверждает, что когда-то в будущем человечество (возможно в сочетании с другой цивилизацией) создаст какой-то вид суперсознания (супермозга), которое определенным способом объединится со Вселенной и создаст сущность, похожую на Бога. Для этого будет необходима в принципе неограниченная (бесконечная) вычислительная мощь, которая будет способствовать возникновению всемогущей науки. С нашей точки зрения, это очевидно не настанет, потому что всегда мы будем иметь инфинитезимальное количество знаний в познании всего, т.е. мы будем предельно приближаться к познанию всего, но никогда не достигнем его. Но здесь мы уже выходим в поле концепции «божественного провидения», что не является предметом наших размышлений.

В связи с этим, мы могли бы напомнить о вдохновляющем учении французского мыслителя Пьера Тейяра де Шарден (Pierre Teilhard de Chardin), который в своей эволюционной космологическо-антропологической концепции указывает не только на финальный антропный принцип (даже когда не формулирует антропный принцип в тех версиях, о которых мы говорили), но рассуждает о будущем эволюции Вселенной и человека, о ее конечном завершении в точке Омега. Тейяр де Шарден убежден в том, что мы не можем понять как Вселенную без человека, так и человека без Вселенной¹ [6].

В словацком научном сообществе есть много физиков и астрономов, которые занимаются проблематикой антропного принципа, прежде всего, с целью ведения диалогов с философами и теологами. К данной тематике относятся, главным образом, книги Юлиуса Кремпаского (Július Kremaský) под названием «Наука против религия?» (*Veda versus viera?*) [8] и «Христианин в третьем тысячелетии» (*Kresťan v treťom tisícročí*) [9], а также книга астронома Антона Гайдука (Anton Hajduk) «Божья Вселенная» (*Boží Vesmír*) [10].

В заключение нашего исследования мы должны еще добавить, что даже, если в современных научных дискуссиях антропный принцип не

¹ См. более подробно об этом [7].

принимается однозначно, мы предполагаем, что в философских рассуждениях он важен с точки зрения понимания экзистенциальных и гносеологических аспектов человеческого бытия. Так, философ Йосеф Кроб (Josef Krob) ставит в этом контексте интересный вопрос: Можем ли мы создать не антропоцентрический образ Вселенной? И сразу же отвечает: «Из самой природы познавательного процесса – принципиального гносеологического антропоцентризма следует, что каждая создаваемая нами картина мира будет иметь следы ее создателя» [11, с. 34]. Иными словами, это означает, что для наших возможных решений этого антропоцентрического принципа следует признать, что вселенная, и в этом случае будет безразлично, будет ли она единственной вселенной или одной из многих, является и антропной, и не антропной [11, с. 34]. Но то, что важно для человека, это его желание узнать причины существования Вселенной и себя в ней. В то же время, это своего рода антропологический парадокс, который показывает, что знание естественных законов и упорядоченности во Вселенной не лишает человека «удивления», а наоборот, это удивление возрастает пропорционально более глубокому пониманию механизма эволюции и «тонкой настройки» нашей Вселенной. Это вынуждает человека искать ответ на вопрос о взаимосвязи эволюции Вселенной и человека, и это именно то, что предполагает антропный принцип.

На основании вышеизложенного мы приходим к выводу, что физическая космология и философия могут дополнять друг друга и что обе они очень необходимы современному человеку.

Список литературы

1. Borrow J.D.-Tipler F.J. The Antropic Cosmological Principle. Oxford: Oxfröd University Press, 1986. 736 p.
2. Сасскинд Л. Космический ландшафт. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. Перевод на русский язык ООО Издательство Питер. СПб.: Питер, 2015. 448 с. (org. Susskind L. The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design. New York: Little, Brown and Company, 2005).
3. Dyson D. Disturbing the Universe. New York: Harper and Row, 1979. 283 p.
4. Kauffman S. At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995. 321 p.
5. Linde A. Inflation, quantum cosmology, and the anthropic principle // Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology, and Complexity. Edited by John D. Barrow, Paul C. W. Davies and Charles L. Harper, Jr. Cambridge University Press, 2004. Pp. 426-458.
6. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.
7. Plašienková Z.-Kulisz J. Na ceste s Teilhardom de Chardin. Trnava: Dobrá kniha, 2004. 215 p.
8. Krempaský J. Veda versus viera? Bratislava: Veda, 2006. 253 p.
9. Krempaský J. Kresťan v treťom tisícročí. Bratislava. Lúč, 2016. 248 p.

10. Hajduk A. Boží vesmír. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2009. 207 p.
11. Krob J. Antropický princíp // Studia minora facultatis philosophicae universitatis brunensis. Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity. B 39, 1992. Pp. 29-34.

Бирич Инна Алексеевна

Московский городской педагогический университет
ebirich@yandex.ru

**Связь антропогенеза с антропным принципом вселенной:
на пути к новому мировоззрению**

Современные биология, биофизика, космология, комплексная теория систем определяют жизнь как явление эквифинальности, когда цель (“финал”) зарождающейся системы (“зародыша”) становится изначальной причиной ее развития. Это означает, что источник или цель развития системы всегда находится за ее пределами и является для нее системообразующим принципом. Жизнь есть преодоление неопределенности во взаимодействии материи и сознания.

Ключевые слова: антропный принцип Вселенной, антропогенез, явление эквифинальности, цель и целостность системы, преодоление неопределенности, основной вопрос философии, новое мировоззрение.

Birich Inna Alekseevna

Moscow city pedagogical University
ebirich@yandex.ru

**Connection of anthropogenesis with the anthropic principle
of the Universe: towards a new worldview**

The modern biology, biophysics, cosmology, complex theory of systems define life as phenomenon of equifinality when the goal (“final”) of the nascent system (“embryo”) becomes the initial cause of its development. It means that the source or goal of a system's development is always beyond its borders and is a system-forming principle for it. Life is the overcoming of uncertainty in the interaction of matter and consciousness.

Keywords: anthropic principle of the Universe, anthropogenesis, equifinality phenomenon, goal and integrity of the system, overcoming of uncertainty, the main question of philosophy, the new worldview.

«Тайна бытия человеческого не в том,
чтобы жить, а в том, для чего жить...»

Ф. Достоевский

«Человек – садовник космогенеза»

К. Циолковский

Современные биология, биофизика, космология, комплексная теория систем отказались от концепции редукционизма в объяснении жизни и определяют ЖИЗНЬ как явление эквифинальности [1], когда цель (“финал”) зарождающейся системы (“зародыша”) становится изначальной причиной ее развития. Эквифинальность есть свойство живой системы, встроенной в более широкую, по своим признакам на нее не похожую, которая, в свою очередь, встроена в следующую и т.д. это означает, что источник или цель развития системы всегда находится за ее пределами и является для нее системообразующим принципом, что позволяет нарождающейся системе конкретно и полно проявить себя в многомерности и неопределенности бытия. Мерой же неопределенности, как известно, является ин-форм-ация - некое содержание, уложенное в форму (образ, символ, знак, формулу). Значит, цель имеет информационную природу.

Но не всякая информация становится целью для системы, а только та, что обретает для нее СМЫСЛ - освоенный способ структурировать, соподчинять разрозненные элементы Бытия, вбирать их в себя, усложняясь и становясь постепенно самоорганизующейся и открытой системой, способной взаимодействовать с другими. Понятно, что в нашем рассуждении слова «ЦЕЛЬ» и «СМЫСЛ» определяют одно и то же состояние системы: «цель» характеризует ее со стороны, «смысл» - изнутри. Это состояние можно сравнить с магнитом, устанавливающим силовые линии внутри сферы действия своего магнитного поля, становящегося стержнем системы и упорядочивающего все формы движения, находящиеся под воздействием этих силовых линий.

Антиподом целевой информации служит энтропия - мера неупорядоченности элементов в системе, их хаос, броуновское движение. В одном случае открытость, цель, сила, смысл (образ), упорядочивание. В другом - замкнутость, бесцельность, бессилие, бессмысленность (безОБРАЗность), бессистемность, хаос. ЦЕЛЬ образует ЦЕЛОСТНОСТЬ и дает толчок для развития этой целостности. Энтропия зарождается в замкнутой системе, свидетельствует о накоплении инерции, что приводит жизнь к разложению.

Итак, жизнь есть преодоление неопределенности, хаоса и упорядочивание, совершенствование бытия. она там, где есть цель, целостность,

системность, открытость и развитие, что дает ей возможность порождать новые формы бытия. Жизнь есть творческий процесс синтеза.

Это очень общее определение жизни, но оно позволяет нам по данным свойствам соотнести между собой самые разные формы ее проявления: от космической и духовной до органической, от биосферы планеты до ноосферы, социальной материи и вещества. Фундаментальные открытия в науке XX в., как это обосновано В.И. Вернадским, свидетельствуют о том, что живое из неживого не может возникнуть и что развитие Вселенной равнозначно самой жизни. Однако реальность бытия далеко выходит за рамки известных нам на земле биологических форм жизни, соотнесенных с трехмерным пространством.

Несколько основополагающих универсальных законов открываются за определениями жизни, данными здесь, которые важны для решения задач нашего исследования. Мы сформулировали их, благодаря синтезу разнообразных подходов к проблеме мироздания, и они стали отправной точкой, аксиоматической базой для наших рассуждений.

Итак, внимание!

ПАРАДОКС ПЕРВЫЙ.

ЧЕЛОВЕК - СУЩЕСТВО ВСЕЛЕННОЙ, И ПОТОМУ ВСЕЛЕННАЯ НУЖДАЕТСЯ В ЧЕЛОВЕКЕ.

1. Так как цель по отношению к конкретной системе всегда задается извне ее, то для системы она имеет трансцендентную, выходящую за пределы опыта природу. впредь мы будем называть ее метафизической. Достижение цели для системы означает, с одной стороны, необходимость быть открытой, раздвигать свои рамки, выходить за их пределы, то есть совершенствоваться и расти, а с другой, - сохранять свою целостность, самоидентичность.

Следовательно, цель как эволюционный принцип имеет не только информационную, но и энергетическую природу, является фактором силы, воздействующей на систему как извне, так и изнутри путем осмысления. Синтетический характер цели, вмещающий в себя одновременно ее метафизичность, информационность (содержательную емкость) и энергетичность дает нам право назвать это ее свойство более знакомым нам понятием - духовность. Впредь мы будем использовать его именно в данном смысле: *духовность явления определяется присутствием в нем цели, охраняющей его целостность и имеющей трансцендентный (метафизический), содержательный (смысловой) и энергетический (сила «императива»), т.е. волевой характер. С этой точки зрения, жизнь есть категория... духовная.*

2. Духовные цели хранятся в Бытии в качестве «духовных матриц», которые являются основой и причиной (феномен «эквивинальности»)

развития любой формы жизни, системы или явления и для них имеют *абсолютную ценность*.

3. Отсюда, естественно, вытекает вывод о целенаправленности (телеологичности или провиденциальности) эволюции мира и ее центростремительности. Так смотрели на развитие мира известные ученые XX века: физик К. Циолковский, антрополог П. Тейяр де Шарден, геофизик В. Вернадский, наш современник - математик Н. Моисеев. С их точки зрения, эволюция животного мира шла в направлении создания и усложнения мозговых структур. Возникновение человека, обладающего сознанием, свидетельствует о том, что Эволюция перешла на качественно новый уровень, на котором механизм естественного отбора и борьбы за выживание отменяется и начинает работать другой - закон конвергенции или закон солидарности, кооперации. Он позволяет объединяться мелким системам в более крупные ради решения более общей и глобальной цели - формированию способности не только выживать, но и преобразовать, одухотворять косную материю. И тогда сознание человека приобретает планетарное значение. Из этого можно сделать вывод, что его появление никак не может иметь случайный характер.

Способность предугадывать, планировать и материализовывать «откуда ни возьмись» фундаментальные идеи перечеркивает, прежде всего, старые представления о целевых установках жизни «на выживание», что вывело В. Вернадского на понятие «ноосферы» [2]. В переводе с латинского это звучит как «сфера разума», но это, конечно, не тот «разум», что являлся категорией философии эпохи Просвещения с ее абсолютизацией рациональных форм познания, а сфера идеальных целей и ценностных ориентаций, стоящих на страже Эволюции.

Современная философия унаследовала от прежней понимание того, что жизнь развивается не по прямой линии, а по спирали. Это действительно так. Однако это не самостоятельное, стихийное развитие неких «сил природы» (пантеизм), а направленное движение Жизни к целям, нами еще до конца не осмысленным. Но мы все равно знаем, что они реально присутствуют в нашей жизни, не дают нам спокойно существовать и заставляют нас стремиться, все время стремиться. Это фундаментальное, сущностное (онтологическое) свойство Жизни.

Эволюция мира на Земле представлена (по крайней мере) тремя своими формами, которые человечество как-то может охватить в единой картине мира. Это эволюция планеты, цели которой заданы космическими законами (космогенез); эволюция человечества (филогенез), связанная с эволюцией планеты, и эволюция самого человека как особой формы живой материи, обладающей сознанием (антропогенез). Данные три формы не совпадают по своим спиральям. Способ взаимодействия

этих ритмов еще не открыт человечеству, но оно настойчиво идет к их постижению.

4. Сегодня уже открыт антропный принцип существования Вселенной. Известный американский ученый Дж. А. Уилер так определяет принцип антропности: «Не только человек адаптирован ко Вселенной. Сама Вселенная адаптирована к человеку. Вообразите Вселенную, в которой та или иная из безразмерных физических констант изменилась бы на несколько процентов тем или иным образом? Человек никогда не смог бы появиться в такой Вселенной. Это главный смысл принципа антропности. *Согласно этому принципу фактор, дающий жизнь человеку, лежит в основе механизма и замысла мира*» [3, с. VII].

Принцип антропности фундаментален, он подтверждается развитием науки. Оказывается, что жизнь Вселенной определяется неким набором констант, что и делает возможным существование разноуровневого мира, подчиняющегося единым законам, включая планету и человека. Наши отечественные ученые математики [4, 5] и физики [6], исследуя универсальную природу этих фундаментальных констант, считают, что она имеет не собственно материальную, а такую структурную характеристику, которая воспринимается человеком или на ментальном уровне, или на интуитивном, духовном уровне [7].

Американский ученый, главный редактор журнала «Диалектика, космос и общество» Э. Мансуэто, подытоживая научные дискуссии XX века на эту тему, начатые в свое время еще Н. Федоровым, К. Циолковским и В. Вернадским, пишет: «Вновь появляющиеся естественные науки, подобные антропной космологии и теории систем, подлинно телеологичны по своему характеру... человечество фактически является реальным (даже лидирующим) участником в самоорганизующейся активности космоса» [8, с. 45, 46].

5. Какие цели движут людьми в их деятельности, такой разнообразной по форме и такой противоречивой по результатам?

Известно, что, сущность активно-преобразующего отношения человека к миру надо искать в его родовой потребности в самореализации. Это потребность человека заложена, с одной стороны, в поступательном развертывании своих сущностных сил и их социальном воплощении, а с другой, - в сохранении своей целостности как природного существа. Да, это парадоксальное утверждение. Оно заставляет сделать следующий вывод: если, с точки зрения философии, сущность есть внутренняя (содержательная) определенность явления, тогда родовая сущность человека есть его внутренняя, а не внешняя характеристика. Социальная жизнь не создает в каждом поколении и в каждом человеке заново человеческую природу. Она возрождает и развивает социализированные еще

в антропогенезе специфические родовые качества человека, укорененные в его органике.

Если посмотреть на развитие человечества с точки зрения Эволюции мира, то надо констатировать, что человек в этом процессе играет особую роль как инструмент для осознания изнутри целей этой Эволюции. Почему именно человек? Только человек является одновременно и объектом и субъектом Бытия, имеет материальную и духовную природу, он способен не только жить, но и осознавать жизнь, осознавать переход одних ее форм в другие, заглядывать за пределы своих собственных возможностей, создавать новые формы Бытия, развиваясь от подражания природе через преодоление ее противоречий и границ к творчеству, к духовности.

Чем сложнее и тоньше организация человека, тем важнее для него уметь самонастраиваться и входить в РЕЗОНАНС с более значимой эволюционной целью развития. Это и есть момент самореализации человека, который имеет для него императивный и абсолютный характер, не требующий рационального подтверждения, т.к. потенциальная возможность резонанса входит в природную сущность человека.

Все это означает, что пора пересматривать объем понятия «генотип человека», т.к. оно по своему содержанию гораздо шире, чем его только биологическая интерпретация. Но чтобы прийти к такому пониманию, необходима структурная перестройка мировоззрения ученых. К этому сейчас склоняются многие из тех, кто работает на стыке самых разнообразных естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, например, медицины, психологии, генетики, физики

6. Осознание универсальных законов жизни как функции бытия не дает нам больше права сомневаться в том, что цели эволюции как «духовная матрица» заложены в генотип человека на уровне механизма отбора наследственной и приобретаемой им информации. Уже в начале антропогенеза мы видим, как природа позаботилась о том, чтобы новая форма жизни - человек - смогла выполнить свою важнейшую роль на Земле.

Прямохождение как главный внешний признак нового существа непосредственно связан:

а) с вертикальной ориентацией в пространстве физическом (особое взаимодействие с силами гравитации на грани «чуда») и духовном (выстраивание «древа целей»);

б) с асимметрией головного мозга, разные функции которого (интеллектуальная и эмоциональная) отражают и перерабатывают два типа информации: о Мироздании (человек увидел небо - так появился объект наблюдения) и о внутреннем переживании своего места в этом Мироздании (так зародилась субъектность человеческого существа);

в) с особым устройством гортани и легких, приспособленных к речи (передаче информации);

г) с устройством руки, приспособленной к деятельности, к созиданию.

д) в целях сохранения целостности такой сложной формы жизни, ее системности в человеке развивается способность к интеграции разных типов информации, их синтезу на уровне со-знания (или души - в религиозной модели описания мира). Латинское «син-тез» по-русски переводится как «с-мысл», то есть во всех вариантах этих понятий подчеркивается принцип совмещенности знания, его обобщающий и одновременно организующий характер, побуждающий к определенному действию.

На разных стадиях становления человека (как в филогенезе, так и в онтогенезе) преобладают разные стороны синтеза, интеграции различных типов информации на уровне сознания. Но непреложно одно: тенденция к расширению сознания и одновременно к его углублению, одухотворению. От эпохи к эпохе эта тенденция в человечестве проявляется все сильнее и ярче. Но надо помнить, что стимул, источник, цель развития человека находится вовсе не в нем самом, а принадлежит более мощной системе, элементом которой он является. Да, конечно, человек формирует свое сознание, растит душу на всем протяжении своего земного существования, и в то же время он участвует в другом созидании, которое бесконечно превосходит перспективы его личной деятельности и вместе с тем направляет ее, тесно с ней переплетаясь, - в становлении всей Жизни, всего Мироздания.

Это у Эволюции (или жизни Бытия, Вселенной, космоса) есть потребность в преодолении человеком своей частичности как земного существа, в пробуждении в нем космической сущности, чтобы он со временем обнаружил в себе духовную полноту и способность быть осознанным проводником на земле духовных целей (энергий), приумножил бы эти способности и смог бы войти в резонанс, синэргию с ее ритмами.

8. Нельзя не коснуться здесь в связи со всем сказанным “основного вопроса философии” о соотношении бытия и сознания. Если сознание человека есть интеграция разных типов информации о Вселенной и о себе, приведение ее к общему знаменателю-смыслу, то это означает, что сознание (по мере своей раскрываемости) отражает цели и законы Эволюции, - и в этом плане оно вторично. Но когда, найдя этот смысл (он может быть и частичным, и ошибочным), человек начинает действовать, то тогда уже сознание определяет и формирует эмпирическое бытие. Значит, мы все время имеем дело с двумя уровнями Бытия - Жизни: Эволюционным, духовным, энергийным - Бытия с «большой буквы» и материальным, земным, общественным - бытия с «маленькой буквы». Сознание человека выступает посредником между ними.

Чем более мы углубляемся в исследование материи, тем быстрее она исчезает как вещественный объект этого исследования, переходя к отрицательным величинам своего измерения и в конце концов превращаясь в... пустоту, т.е. вакуум. Но самое парадоксальное заключается в том, что этот вакуум обладает поразительными и очень конкретными силовыми свойствами, правда, не вписывающимися в законы традиционной физики. Материя явно трансформируется в свою противоположность, чему в науке пока нет названия. Ну а в философии многие решили вернуться к прежнему так называемому «идеалистическому» (в духе Гегеля) пониманию мироздания, отождествив Бытие с Сознанием, а эволюцию - с его манифестацией в природных и социальных процессах [9].

Мы, тяготея к универсальному подходу, придерживаемся концепции тройственной структуры мира в логике единого целого, выделяя в бытии *три уровня реальности: материи (вещества), энергии (воздействий) и информации («банка смыслов» или абсолютных ценностей)*. Между собой они соотносятся *по принципу голографии* (изоморфности), который распространяется и на природу человека. Еще древние выразили подобное понимание человека в емкой формуле «микрокосм». Вписанный в бытие, он имеет такую же тройственную структуру, и это уже две тысячи лет известно человечеству как совокупность тела, души (сознания) и духа. Как три уровня реальности живут в едином Бытии, так целостность человека, поддерживаемая определенным уровнем его сознания, является условием его жизни.

Принципы тройственности и голографичности соотносятся и с антропным принципом Вселенной. Эта соотнесенность может быть представлена в модели «матрешки».

В данном контексте поиск резонанса становится насущной потребностью как эволюционного процесса, так и самого человека. Недаром в философии формируется учение о самоорганизации сложных систем и возникает новое междисциплинарное направление - синергетика. Мы видим в этом факт общественного осознания и реальности онтологической природы феномена резонанса, и важности этого феномена для синтеза и самоорганизации социальных разноуровневых систем.

8. Для того, чтобы сводить энтропийные процессы (неупорядоченные) на Земле к минимуму, чтобы отличать истинный резонанс (т.е. совпадение конкретной причины явления с его эволюционной целью) от обычного энергетического возбуждения (физиологической потребности) природа подарила человеку (и только ему!) самый надежный критерий оценки и узнавания этого совпадения - *чувство гармонии*. Ее нельзя представить мысленно, ее нельзя вызвать искусственно, ее можно только пережить. Это чувство спонтанно и вдохновенно. Физиологически человек

ощущает гармонию как возвышенное *умиротворение* (не путать с удовлетворением!), - и это действительно так. Умиротворение, т.е. «созидание мира» (у-мира-творения) субъективно переживается человеком как бескорыстное чувство, но оно чрезвычайно необходимо для него как духовного существа. Переживание гармонии всегда выводит человека на качественно новый уровень проживания.

Гармония как наиболее проявленное и целостное состояние бытия шире понятия «материя,» т.к. она и в нас, и вне нас. *Гармония есть то истинное совершенство мира, которое, как в фокусе, собирает все эволюционные устремления, удерживает их в состоянии единства и более никакими причинами не определяется.* Она сама лежит в основе всего сущего и потому имеет много смыслов: и физический, и биологический, и математический, и эстетический, но прежде всего - онтологический смысл и относится к одной из универсальных свойств Бытия.

Лучшим аналогом эволюционной гармонии на Земле является художественно-эстетический процесс, т.к. в нем с наибольшей яркостью проявляются и объединяются три онтологических универсалии: *целостность - резонирование - формообразование* [10].

Недаром новый виток в поисках универсальных начал Бытия удалось сделать представителям художественной культуры. Именно закономерности искусства позволили недавно найти числовые формулы гармонии, на основе которых выстроено все наше Мироздание. Так, московский композитор М. Марутаев, архитектор из Санкт-Петербурга И. Шмелев, архитектор-реставратор из Костромы И. Шевелев [11] не только подтвердили 26 веков спустя открытия Пифагора в области астрономии, музыки и математики, но и доказали, что по формулам гармонии функционируют органические объекты, социальные, микромир молекулярной биологии, в частности молекулы ДНК, происходит взаимодействие химических элементов и элементарных частиц (например, в таблице Д.Менделеева М.Марутаевым открыт музыкальный ряд).

И. Шмелев назвал творческую способность человека «третьей сигнальной системой» [11], связывая чуткость человека к гармонии с его духовным потенциалом и философской интуицией.

Характерной особенностью формул гармонии является присутствие в них иррациональных чисел, которые не дают отлиться процессам Вселенной в законченную, раз и навсегда идеальную форму, а наоборот, дают возможность этому миру бесконечно совершенствоваться. И здесь мы прекрасно понимаем ограниченность теоретических посылок философии: даже если нам известны формулы гармонии, это вовсе не означает, что мы к ней приобщились. Но мы хотя бы знаем уже, что надо искать, к чему стремиться. Жизнь льется как непрерывная симфония. Наша общая задача -

услышать ее, а еще лучше - сыграть в ней! Только сфальшивить нельзя, хотя готовой партитуры нет ни у кого. *Жизнь есть импровизация - в тональности цели бытия, услышанной человеком.*

ПАРАДОКС ВТОРОЙ.

Можно ли идти вперед, глядя назад?

Восприятие времени как онтологическая и духовная проблема.

Как отличить духовного деятеля от массового участника исторического процесса? У первого особые отношения со временем: он целеустремлен, т.к. по-иному видит взаимосвязь будущего, настоящего и прошлого в Бытии.

Если в земной природе развитие материи во времени циклично, то для человека, его сознания время разомкнуто и устремлено из бесконечности нам навстречу. «Сегодня» - это момент перехода «завтра» во «вчера», то есть будущего в прошлое (будущее, которое «временит» настоящее – [12]). В этом контексте нетрудно понять, что *причина нашего сегодняшнего поведения именно в силу необратимости для нас движения времени лежит не в прошлом, как это кажется на первый взгляд и что зафиксировано во многих религиях древности, а в будущем. Выбирая, чтобы самореализоваться цель своего актуального развития в будущем, т.е. в сфере духовности, человек тем самым детерминирует свое настоящее.* Чем дальше в вечность, в идеальное (совершенное) уходит цель человека, тем он свободнее в настоящем. В нашем контексте свобода человека понимается как его внутреннее освобождение от тотальной временной зависимости. Нет, не выпадение из исторического времени - этой будет неправдой, а независимость от него, утверждение вечности в переживании себя «здесь и сейчас», когда даются силы и возможность начертать ее контуры. Прошлое изменить нельзя. Зато будущее свое человек корректирует постоянно, когда выстраивает «древо целей».

И здесь со всей очевидностью встает парадокс о духовном начале целевых установок человека. *Чем созидательнее, гуманистичнее, универсальнее цели, тем труднее они реализуются. Но именно они-то и побуждают человека постоянно совершенствовать систему своих способностей,* потенциал которых бесконечен. Как говорили древние, «желай только того, что недостижимо!» (Лао-Цзы). Недаром во всех культурах мира всегда считалось основным грехом (или злом) нарушение или измена человеком своего статуса как универсального (духовного) существа в пользу самоутверждения себя как существа частичного, эгоистичного, ограниченного биологическими (животными) или узкогрупповыми интересами.

ПАРАДОКС ТРЕТИЙ.

Эволюция укоренена в универсальных способностях человека. Антропогенез продолжается!

Раз человек имеет фундаментальную сущностную потребность в самореализации себя именно как человека, то он потенциально имеет те основы, что дают ему возможность эволюционно развиваться. К таким основам мы относим три фундаментальные и очень хорошо известные способности человека: к мышлению, общению и деятельности, т.е. в нем укоренены силы в форме задатков к сугубо человеческим формам существования, выделяющим его из животного мира.

Однако история культуры демонстрирует нам удивительный качественный разброс в развитии этих способностей: от их примитивных форм, со временем превращающихся в отрицательные, свидетельствующие об остановке эволюции данного природного существа, до их расцвета, когда они реализуются в таких формах деятельности, что становятся для людей потом образцом совершенства. Можно ли ухватить в данном процессе определенные закономерности?

Позитивное развитие сущностных сил образует особую систему способностей человека к *целостному мышлению, к сопереживанию и состраданию, а также к творчеству*; именно они, как мы все это хорошо знаем, лежат в основе любого вида деятельности, в независимости от эпохи, страны, профессии, что и позволило нам назвать их *универсальными* [13]; соответственно игнорирование этой системы приводит к негативному проявлению сущностных сил человека, к деформации универсальных способностей, их распаду, деградации.

Это значит, что антропогенез как становление человеческой сущности во времени и пространстве продолжается, только он с биологической (внешней) формы развития *перешел на внутренний уровень постепенного развертывания сознания человека*, которое интегрирует универсальные способности в целостную систему их реализации. Поэтому мы можем сказать, что через систему универсальных способностей человека выражается его духовное ядро. Это его «зерно», из которого позже вырастает (или не вырастает) целое «дерево» разнообразных талантов, если... этому «дереву» обеспечен доступ к «свету».

* * *

Сформулируем еще раз те мировоззренческие принципы, которые стали отправной точкой для наших рассуждений и универсализм которых человек обязан удерживать.

1. Жизнь есть функция Бытия. Ее совершенствование мы и называем Эволюцией мира.

2. Жизнь есть категория духовная, т.к. духовность явления определяется присутствием в нем цели, охраняющей его целостность и имеющей трансцендентный (метафизический), содержательный (смысловой) и энергичный (волевой) характер.

3. Духовные цели хранятся в Бытии в качестве «духовных матриц», которые являются основой и причиной развития любой формы жизни, системы или явления и имеют для них абсолютную ценность.

4. Эволюция мира имеет целенаправленность (телеологичность) и центростремительность. На Земле известны несколько спиралей эволюции: планеты, человечества и самого человека.

5. Принцип антропности Вселенной. Согласно ему, фактор, дающий жизнь человеку, лежит в основе механизма и замысла мира.

6. Сущность активно-преобразующего отношения человека к миру лежит в его родовой потребности в самореализации, которая есть момент резонанса конкретной цели его развития с эволюционной. Такое совпадение носит для человека Абсолютный характер, т.к. его потенциальная возможность вписана в его генотип.

7. Цели Эволюции («духовные матрицы») заложены в генотип человека на уровне механизма отбора наследственной и приобретаемой им информации. Они являются причиной антропогенеза на Земле и направлены на постепенное преодоление человеком своей частичности как земного существа и пробуждение в нем космической сущности для того, чтобы служить проводником духовных энергий и входить в резонанс со Вселенной.

8. Принцип тройственной структуры Бытия, его «голографичности» и отражение этого принципа в тройственной природе человека, удерживаемой в целостности определенным уровнем сознания и сверхсознания. Поиск резонанса является насущной потребностью Эволюции мира и человека.

9. Признак резонанса - наличие гармонии, которая есть наиболее проявленное и целостное состояние Бытия, а также искомое совершенство мира, которое, как в фокусе, собирает все эволюционные устремления и удерживает их на какое-то время в состоянии единства. Переживание человеком чувства гармонии (резонанса) всегда свидетельствует о переходе его на качественно новый уровень проживания своей судьбы

10. Механизм эволюции актуализируется в человеке, когда он детерминирует свое настоящее, исходя не из прошлого, а из будущего, черпая цели своего проживания в сфере духовности, в сфере абсолютных ценностей. Чем созидательнее, гуманистичнее, универсальнее цели, тем труднее они реализуются. Но именно это и заставляет человека постоянно совершенствовать систему своих способностей.

11. Эволюция укоренена в универсальных способностях человека. Антропогенез продолжается, перейдя с биологической формы развития человека на внутренний уровень постепенного развертывания сознания человека, который интегрирует свои универсальные способности в целостную систему их реализации.

12. Универсальные силы человечества воплощаются в создании духовной культуры. Ее восприятие на индивидуальном уровне есть активный способ включения человека в эволюционные процессы на Земле.

Изложенные здесь принципы, естественно, не придуманы нами, а только сформулированы и даны в определенной системе. Они издавна и постепенно открываются человечеству со дня его зарождения на Земле. Их осмысление является стержнем всех культурных моделей описания мира в формах, адекватных уровню сознания того или иного зарождающегося во времени этноса, народа. *Не является ли принцип антропности той искомой абсолютной истиной или целью, постичь которую и старается человечество?* Постигая ее, оно развивается!

Список литературы

1. Любарский Г. Конец великого спора? // Знание-сила. 1993. № 4. С. 42-49. № 5. С. 28-32.
2. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
3. Barrow J.D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle / Foreword A. Wheeler. N.Y.: Oxford University press, 1986. 736 p.
4. Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. 304 с.
5. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993. 261 с.
6. Лесков Л.В. Лекции по космологии. М.: Инженер, 2007. 94 с.
7. Бирич И.А. Роль отечественных мыслителей в разработке онтологии Универсума: от Платона до Н. Моисеева и Л. Лескова // Вестник МГПИУ. Сер. «Философские науки». 2018. № 4. С. 37-45.
8. Мансуэто Э. Вклад антропной космологии и комплексной теории систем в социальные науки // Философские науки. 1994. № 4-6. С. 45-72.
9. Черезов А.Е. Природа идеи в философии Гегеля: диалектика идеального и материального. М.: изд-во «Спутник +», 2018. 205 с.
10. Самохвалова В.И. Красота против энтропии (Введение в область мегаэстетики). М.: ИФ РАН, 1990. 306 с.
11. Золотое сечение: Три взгляда на природу гармонии / И.Шевелев, М.Марутаев, И.Шмелев. М.: Стройиздат, 1990. 343 с.
12. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии, 1992. № 12. С. 3-26.
13. Бирич И.А. Философская антропология и образование. М.: Жизнь и Мысль, 2003. 272 с.

Сафронов Игорь Александрович

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
caphil@yandex.ru

Проблема внеземных цивилизаций

В статье рассматривается историко-философский аспект проблемы внеземных цивилизаций в качестве предпосылки её целостного исследования.

Ключевые слова: человек, мир, внеземные цивилизации, разумное существо.

Safronov Igor Alexandrovich

Saint Petersburg state University of Economics
caphil@yandex.ru

The problem of extraterrestrial civilizations

The article considers the historical and philosophical aspect of the problem of extraterrestrial civilizations as a prerequisite for its integral research.

Keywords: man, world, extraterrestrial civilizations, intelligent being.

В древнегреческой философии мир и человек являются взаимоотражением друг друга. Человек включен в космический порядок в виде его необходимого элемента. В этом непосредственном единстве Космоса и человека состоит специфика антропоморфизма древнегреческой культуры: во Вселенной она видит человека, а в человеке обнаруживает Вселенную. Причем космологическая модель человека, считающая его малым подобием мира, старалась выделить в самом мире ту всеобщую сущность, посредством которой можно было бы понять и принципы человеческого бытия. То есть познать сущность человека через его включение в космическое целое, закономерности бытия и развития которого являются всеобщими закономерностями самого человека.

Единство человека с миром устанавливается не только в отношении их вещественного состава, но и в отношении структуры. Так, Сократ считал возможным понимать мир по аналогии с человеком. И если человек, будучи частью мира как целого, обладает разумом, то и мир, вне которого человек не существует, тоже обладает разумом. Иначе, существование ограниченного и несовершенного разума человека с его

несовершенным телом есть доказательство бытия универсального (космического) разума и совершенного космического тела. Поэтому возникновение человека во Вселенной закономерно. В качестве одного из следствий данной модели человека и предстает идея множественности обитаемых миров, т.е. идея необходимого существования разумных существ на других космических телах.

Анаксагор допускал теоретическую возможность процесса космообразования в различных местах пространства. Но поскольку, по его мнению, этот процесс может протекать лишь одним единственным способом, постольку и в этих других космосах существуют разумные существа: «И у этих людей, как у нас, имеются населенные города и искусно выполненные творения, и есть у них Солнце, Луна и прочие светила, как у нас» [1, с. 532]. Следовательно, Анаксагор не мог представить себе даже гипотетического процесса космообразования, который бы не привел к появлению людей и других живых существ. Как человеческий зародыш закономерным образом при определенных условиях развивается в целостный организм, так и в процессе развития космоса появляются его необходимые элементы - Земля, Солнце, Луна, а затем и населяющие данный космос живые существа, включая человека. Более того, по Анаксагору, наш космос представляет собой, возможно, только пылинку в некотором космосе более высокого порядка, но «стоит увеличить частицу до размеров целого мира, и мы будем иметь перед глазами такое же разнообразие, как и в целом мире» [2, с. 90 - 91].

Демокрит не согласен с тезисом об абсолютной тождественности различных миров, так как могут быть миры, в которых нет Солнца и Луны, а некоторые из них, лишённые влаги, не имеют растений и животных, а поэтому и людей [3, с. 97]. Однако, по мнению философов, считать Землю единственным населённым миром в беспредельном пространстве есть такая же нелепость, как и утверждать, что на большом поле может вырасти лишь один пшеничный колос. Человек, по Аристотелю, есть самое разумное из всех живых существ, от которых он отличается способностью размышления, т.е. умом. Тем не менее, эта способность присуща не только людям, но и «другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют» [4, с. 440]. Более определенно по данному вопросу высказался Лукреций: «...остается признать неизбежно, что во Вселенной ещё и другие имеются земли, да и людей племена...». Это объясняется тем, что «нет ни одной во Вселенной вещи, какая бы могла возникать и расти одиноко и не являлась одной из многих вещей однородных той же породы» [5, с. 135]. Исходя из этого, надо признать не единственность Солнца, Земли и людей. Причем некоторые мыслители древности, например, Плутарх, в качестве обитаемого космического тела считали Лу-

ну, жители которой с трудом могут поверить, что Земля, наблюдаемая ими «сквозь облака, пары и туманы», тоже обитаема.

Однако следует заметить, что идея внеземного бытия разумных существ в рамках античного сознания базируется на одном из его фундаментальных принципов, а именно, принципе геоцентризма. Он обуславливает особенность античной космологической модели человека, которая включает в себя возможность существования иных, внеземных существ, подобных по своему вещественному строению земному человеку. Для античного геоцентризма характерно не только уподобление космоса человеческому телу, но и биофизическое тождество разумных существ: обитаемость внеземных миров допускается только в меру их соизмеримости с земным человеческим бытием.

В средневековой культуре получает дальнейшее развитие идея античных философов о единстве человека (микрокосма) и Вселенной. Мыслящий индивид есть такая часть большого космоса, которая представляет собой его значительно уменьшенную копию. Вселенная понималась в качестве космического тела человека, которое бесконечно в противоположность его индивидуальному телу. Однако сопричастность человека Космосу проявляется не только в общности составляющих их материальных элементов, но и в общности того начала, из которого возникли микрокосмы (мыслящие индивиды) и Вселенная.

В отличие от античной космологической модели человека христианское средневековье исходит из идеи уникальности «земного» человечества и его единственности во Вселенной. В силу этого идея множественности обитаемых миров на долгое время исчезает из философского знания, сменяясь идеей единого и единственного человечества, существующего в центре мироздания. С точки зрения христианского мировоззрения человек онтологически противоречив: его сущность божественна, поскольку он создан по образу и подобию Бога, а тело - природно, т.е. человек не завершен. Он должен в результате собственной деятельности преодолеть свою двойственность. И тогда неправомерно создавать понятие о человеке вообще по аналогии с конкретно - природной формой его бытия: человек есть то, чем он должен стать, реализуя возможности своей универсальной сущности, соразмерные с возможностями Бога.

Для «земного» человека представление о Боге задает идеальную модель, к воплощению которой человек может и должен стремиться, бесконечно приближаясь, но он не способен стать «равным Богу», сравниться с ним по уровню совершенства. Идея Бога – это теоретическая форма, в которой выступает в условиях антропологического фетишизма проблема анализа универсальной сущности человека, проблема исследования всеобщего в человеке.

Идея совершенного человека, свободного от случайностей природного бытия, нашла отражение в образе Христа, который предстает тем, чем может, способен стать человек, когда все человеческое является подобием божественной сущности. Следовательно, вера в Бога является ничем иным, как верой человека в универсальность своего бытия и развития. Христос - воплощение идеала человечества, стремящегося к вечному и бесконечному существованию. Ведь то, что реализовалось в Нем, должно осуществиться и в самом человечестве. Но для этого человеку, который ещё не завершён, надо превратиться в богочеловека, выйти за пределы своего конкретно - телесного бытия в иной, сверхчувственный мир, преодолев, тем самым, собственную онтологическую раздвоенность (противоречивость).

Вера в это исходит из возможности бытия миров, которые не ограничиваются чувственно - воспринимаемыми нами формами. В связи с чем логично предположить, что за различными рассуждениями о «неподлинности телесного бытия», «потустороннем» и сверхчувственном мире «скрывается» реальная проблема возможного существования миров относительно различной онтологической природы. Понятие «сверхестественный, потусторонний» мир - лишь иррациональная форма, в которой выступает в определенных исторических условиях стремление человека выйти за пределы свойств и закономерностей природного мира, результатом эволюции которого является его организм, создать новые материальные условия своего бытия, наиболее адекватные его универсальной сущности.

Николай Кузанский в XV веке возрождает идею множественности обитаемых миров, утверждая, что человек «свертывает в себе» всё существующее в мире, будучи микрокосмом. А так как единый мир конкретизирован в стольких частных мирах, что у них нет числа, то наряду с земным человеком могут существовать обитатели и на других звездах. Причем вполне возможно, что наименее совершенными существами населена наша Земля, а на других звездах живут «обитатели другого рода» [6, с. 137 - 138]. Так, в области Солнца - солнечные разумные обитатели, ещё более духовные, чем на Луне; жители же Земли - более материальные и грубые. По мысли Кузанского, хотя «жители других звезд не соизмеримы с обитателями нашего мира», обитатели Земли могут состоять во взаимодействии с ними, а могут и не состоять так же, как это происходит и с людьми на Земле.

Мыслители Возрождения создавали новую картину мира, в центре которой находится человек в качестве целостного существа, находящегося в органическом единстве со Вселенной. Являясь её зеркалом, человек способен к безграничному познанию мира.

Джордано Бруно, рассматривая мир по аналогии с человеческим организмом, пытается выработать новый взгляд на человека и его место в мире, преодолеть господствовавший в средневековой философии геоцентризм. Отправным пунктом мировоззрения Бруно был новый человек, увидевший на исходе средневековой ночи свет восходящего солнца и устремивший свой взор в беспредельность Вселенной. Соответственно, он полагал, что во Вселенной должны быть другие формы человека, не тождественные его земному бытию: «ведь глупо и нелепо считать, будто не могут существовать... иные виды разума, нежели те, что доступны нашим чувствам» [7, с. 403]. Однако, стремясь преодолеть антропоцентрический взгляд на мир, обусловленный специфическим местом человека в определенной области Вселенной, Бруно выходит за пределы только «астрономического» геоцентризма. В связи с чем его предположения о возможности иных форм ощущения и разума сводятся лишь к различиям на уровне явления. Согласно ему «существуют многие миры..., где с необходимостью имеются вещи, подобные в роде и виде вещам этого мира, а также и люди» [Там же].

Пусть человек «отдастся созерцанию природы во всем её высоком и неохватном величии», пусть «потрясается мыслью», что орбита Земли «не более чем неприметная черточка по отношению к орбитам других светил, текущих по небесному своду» [8, с. 161]. И даже если воображение человека полетит за границы видимого, оно утомится, так и не исчерпав природу. Б. Паскаль объясняет это тем, что «весь зримый мир - лишь еле различимый штрих в необъятном лоне природы» [Там же]. Вселенная - не имеющая пределов сфера: центр её повсюду, а периферия - нигде. Поэтому человеку надо осознать, «чего стоит наша Земля со всеми её державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек в бесконечности - что он значит?» [8, с. 162]. Вроде бы - ничто. Однако существует не только видимая Вселенная, но и «бесконечность мыслимой природы в сжатых границах атома. Пусть человек представляет себе неисчислимы все вселенные в этом атоме, и у каждой - свой небесный свод, и свои планеты, и своя Земля», на которой - свои животные [8, с. 162-163]. Другими словами, наше тело, столь неприметное во Вселенной, в то же время являет собой «целый мир, вернее все сущее в сравнении с небытием, которого не постичь никакому воображению!». Человек находится на грани двух бездн - бесконечно большого и бесконечно малого: он - их средоточие. Все возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь? Человек неспособен даже приблизиться к пониманию данных крайностей - конца мироздания и его начала, небытия, из которого он рожден, и бесконечность, в которой растворяется [8, с. 163].

Парадоксальность человека состоит в том, что, не желая довольствоваться ничем, он не может достигнуть и всего. Поэтому люди неудовлетворены своей жизнью и хотят существовать также в мыслях других, т.е. жить за пределами собственного органического тела, которое конечно в пространстве и времени. Стремясь преодолеть свою ограниченность, человек устремляется к вечности. Чтобы познать себя, человек должен обладать способностью столь же бесконечной, как и Вселенная. В противном случае он навсегда останется непостижимой тайной.

Этно-географические открытия на Земле стали новым импульсом дальнейшего развития идеи множественности обитаемых миров. Ведь если на планете люди возникают относительно независимо на различных её континентах, то тем более есть основания для гипотезы о качественном разнообразии мыслящих субъектов иных миров. Другими словами, множество рас и народов на конкретной планете вело к допущению бытия и различных «обитателей» в других областях Вселенной [9, с. 188-189]. Так, Г. Галилей считал, что обычно под инопланетными существами понимают животных нашего типа и, прежде всего, людей. Что же касается бытия на Юпитере, Венере или Сатурне обитателей, «отличных не только от земных, но и далеко отстоящих от любого нашего представления» о них, то он не может отрицать этого. Правда, и утверждать, тоже за неимением опытных данных.

В культуре XVII и последующих веков эта гипотеза получает все большее распространение. Например, Т. Кампанелла полагал, что мыслящие обитатели Луны и других планет солнечной системы могут существенно отличаться от нас. Вольтер в «Микромегасе» пишет о весьма больших сроках жизни в иных мирах с точки зрения земных людей, хотя великан Сириуса и карлик с Сатурна оценивают их как мгновение. Поэтому «когда приходит время отдать тело стихиям и возродить природу в другой форме, то жили ли вы вечность или один день - это уже решительно все равно» [10, с. 81]. Здесь надо отметить, что путешествие по различным мирам является для Вольтера средством критики существовавших в его время общественных систем на планете Земля. В жанре романа преподносит своим читателям тему множественности обитаемых миров Сирано де Бержерак: его герой проектирует полет на Луну для встречи с её «жителями».

Б. Фонтенель в своих «Рассуждениях о множественности миров», исходя из идеи единства и разнообразия материального мира, допускает возможность бытия разумных существ за пределами нашей планеты, в частности на Луне. Причем если Луна действительно обитаема, то совсем не обязательно воображать себе людей, сделанных по нашему образцу [11, с. 72]. В этом земное человечество сможет в будущем убедиться, поскольку

ку «искусство летать только что народилось; оно усовершенствуется, и в один прекрасный день мы окажемся на Луне» [11, с. 107]. Как известно, земной человек побывал на Луне, но не обнаружил её «мыслящих обитателей». Однако для нас важно не то, что конкретный прогноз, касающийся обитаемости нашего спутника, не оправдался: существенно установление взаимосвязи идеи внеземных цивилизаций с гипотезой о возможности перехода земного человека на другие космические тела.

Таким образом, становится понятным, что разработка проблемы множественности обитаемых миров, необходимо связанная с диалектическим синтезом научного, философского и художественного воображения, позволяет преодолевать ограниченность концепции антропогеоцентризма и ведет к осознанию человека в качестве космического феномена. Данная проблема, характерная почти для всех этапов развития культуры, есть форма знания, в которой выступает стремление человека выйти за пределы собственной планеты в мир, законы функционирования которого сходны или существенно отличаются от условий бытия «земного» человеческого тела.

И. Кант, анализируя проблему множественности обитаемых миров, считает, что свойства и законы природы оказывают существенное влияние на способ действия мыслящих существ. А поскольку всё определяется общими законами, постольку природа неисчерпаема в порождении мыслящих существ; в силу этого он убежден, что мыслящие существа на основании одного и того же принципа «вплетены» в общий строй материального мира [12, с. 258]. Поэтому, несмотря на «глубочайшую пропасть, разделяющую способность мыслить от движения материи», Кант хочет разобраться, в какой мере свойства мира, окружающего человека, влияют на его способность разумно мыслить и телесную организацию. Если же Вселенная через тело человека воздействует и на его мышление, то мыслящие существа зависят от свойств тех вещественных объектов, с которыми они непосредственно взаимодействуют. Эта закономерность выступает основанием для проведения аналогии между обитателями различных планет; причем благодаря ей все классы обитателей планет «прикреплены к месту, предуказанному ему во Вселенной» [12, с. 251]. В связи с чем земной человек, который является общей исходной точкой исследования данной проблемы, «занимает в последовательном ряду существ как бы среднюю ступень». Именно поэтому у земных людей идет постоянная борьба между вещественностью их тела, влекущего к низменным желанием, и духовными способностями, выходящими за пределы природы.

Причем здесь важен не конкретный вид сформулированной Кантом закономерности (соразмерность материальных и духовных особенностей разумных существ с расстоянием планеты от звезды), а сам факт

выдвижения гипотезы о существовании общей закономерности, в результате действия которой планетарные разумные существа обладают фундаментальными свойствами, связанными с общностью их генезиса. Но если бытие и развитие мыслящих существ подчинено какому-то общему закону, то они количественно и качественно неисчерпаемы. Данная гипотеза в пределах кантовской философской системы не смогла получить своего научного обоснования. Тем не менее, нам важен «космический пафос» этих кантовских идей: хотя до сих пор мы как следует не знаем, что такое человек в настоящее время и «чем он должен стать в будущем... Быть может, для того и образуются ещё некоторые тела планетной системы, чтобы по истечении времени, предписанного для нашего пребывания здесь, уготовить нам новые обитатели на других небесах?» [12, с. 260- 261].

Л. Фейербах утверждал, что хотя, вероятно, на других планетах и есть мыслящие субъекты помимо человека, тем не менее, «предполагая это, мы не изменяем своей точке зрения, обогащаем её лишь количественно, а не качественно. Ведь если там действуют те же законы, что и у нас, то так же обстоит дело с законами чувствования и мышления. Мы не допускаем, чтобы другие планеты были населены иными существами, чем мы; мы полагаем, что там живут ещё другие существа, более или менее подобные нам» [13, с. 41]. Следовательно, исходя из принципа материального единства мира, он допускает возможность бытия разумных субъектов на других небесных телах, причем особенности их жизнедеятельности не могут не зависеть от специфики планет: «Мы ведь не дети Сатурна или Меркурия, а земные создания, земные существа» [14, с. 634]. Человеческое тело обусловлено астрономическими, физическими и химическими закономерностями функционирования конкретной планеты. Более того, человек «обязан своим существованием и происхождением взаимодействию всей природы в целом» [14, с. 633]. Но разве к природным закономерностям можно свести сущность человека?

К. Фламарион утверждал что «люди иных миров отличаются от нас как по своей внутренней организации, так и по внешнему физическому типу» [15, с. 193-194]. Нам, конечно, трудно понять «человеческий тип, отличный от нашего», но если телесная организация земного человека производна, в том числе, от закономерностей развития нашей планеты, являясь высшим этапом эволюции органических объектов, то необходимо предположить, что в мирах, органическое развитие которых качественно отличается от земного, «человеческий тип также должен отличаться от земного организма». По этой причине планетарные человечества отличаются от нашего как по своим природным свойствам, так и по способу своего бытия в материальном мире. Исходя из этого, «возможно существова-

ние человеческих обществ различного порядка, смотря по тому, какому миру они принадлежат» [15, с. 240]. Но все разумные существа во Вселенной представляют собой единое целое, части которого взаимосвязаны не только материально, но и духовно [15, с. 246- 247]. Это объясняется тем, что совокупность звездных человечеств составляет собой последовательный и восходящий ряд, элементом которого является земное человечество, занимающее своё место среди низших ступеней данной иерархии [15, с. 201].

Следовательно, остается признать, что возникновение мыслящих субъектов обусловлено общей закономерностью эволюции нашей Вселенной: «материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия (не обязательно везде и всегда одни и те же)» [16, с. 599]. Поэтому нельзя понять космическую функцию человека, основываясь только на специфике его земного бытия: возникновение антропоидной формы человека - лишь одна из эволюционных возможностей расширяющейся Вселенной, что означает несостоятельность антропогеоцентрической точки зрения.

Пьер Тейяр де Шарден стремился доказать, что человек - необходимый элемент эволюции Вселенной, его сознание, проникая в неё, изменяет последнюю. Поэтому человек, «венчая» собой космогенез, становится также «центром конструирования универсума». В связи с чем наука должна включить человека в целостное представление о мире. Тейяр уверен, что «вряд ли у мыслящего существа бывает более великая минута, чем та, когда с глаз его спадает пелена и открывается, что он не затерянная в космическом безмолвии частица, а ось и вершина эволюции» [17, с. 39]. Но дойдя до человека, не остановился ли мир в своём развитии? И если мы ещё движемся, то не находимся ли накануне падения? На эти трагичные для современного человечества вопросы Тейяр де Шарден отвечает отрицательно. Ведь жизнь, достигнув мыслящей ступени, не может воспроизводиться, не усложняясь структурно. Этого достаточно, чтобы быть уверенным в том, что, во-первых, в какой-то коллективной форме нас ждёт в будущем не только продолжение жизни, но и сверхжизнь, а во-вторых, создать последнюю можно лишь мысля и действуя в том направлении, в котором линии, пройденные космической эволюцией, обретают максимум собственной цельности [17, с. 185-186]. Причём проблема состоит в том, что надо осознавать процесс, «в недрах которого мы находимся», понять его закономерности, связывающие всех мыслящих индивидов в целостность, внутренние силы которой бесконечны.

Человечество ещё не имеет адекватного представления «о возможной величине ноосферной мощности. Резонанс человеческих колебаний в

миллионы раз! Целый покров сознания, одновременно давящий на будущность! Коллективный продукт миллионов лет мышления!». Более того, в результате установления сквозь пространство психической связи с очагами сознания в других областях Вселенной произойдёт взаимное обогащение ноосфер. Человек тем самым получит возможность развивать себя путём синтеза различных планетарных мыслящих структур. Правда, «необъятность космических пространств так велика, что не ясно, каким образом в двух различных областях неба две мысли могли бы сосуществовать и совпадать сравнимыми фразами своего развития» [17, с. 224-225]. Однако, несомненно, что в нас и через нас космогенез «постоянно поднимается ввысь». В своём основном труде Тейяр только хотел «дать почувствовать вместе с трудностью и срочностью проблемы соответствующий порядок величин и форму решения» [17, с. 227].

А. Бергсон предполагает, что возможно «на других планетах, а также в других звёздных системах жизнь развёртывается в формах, о которых мы не имеем никакого представления, в таких физических условиях, с которыми она, с точки зрения нашей физиологии, абсолютно несовместима» [18, с. 251-252]. Жизнь могла принять иной внешний вид, с другим «химическим субстратом», не углеродом. А поскольку органический мир «в целом является питательной почвой, на которой должен был произрасти или человек, или существо, которое духовно походило бы на него», постольку «мы очень отличались бы, и физически, и морально от того, что представляем собой сейчас» [18, с. 259-260]. Поэтому неправомерно рассматривать человечество в конкретно- телесной форме его бытия в качестве завершения всей органической эволюции.

Согласно А. Бергсону, интуиция и интеллект как две основные формы сознательной деятельности в совершенном и целостном человечестве должны были бы достигнуть полного развития. Между таким человечеством и нашим надо «допустить множество возможных посредников, соответствующих всем воображаемым степеням развития интуиции и интеллекта». Иная эволюция могла бы привести к их различному соотношению. Фактически же «в том человечестве, часть которого мы составляем, интуиция почти полностью принесена в жертву интеллекту» [18, с. 261].

Объяснить это можно тем, что человек «не является обладателем совершенного мыслительного аппарата... И если его предки имели менее совершенный мыслительный аппарат, то его потомки будут иметь более совершенный, чем он имеет» [19, с. 55]. А поскольку существует закономерность «роста разума с ходом времени», постольку изменение человеческого мозга может оказаться вероятным и даже неизбежным. Ведь человек не есть «венец творения»: следует признать «наличность в нашей ви-

димой стадии организма тех высших форм познания, которыми будет в полной и ясной мере обладать тот вид или род, который нас заменит. И должно быть это геологически скоро, так как сейчас мы переживаем психозойскую эру. Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты» [20].

К.Э. Циолковский тоже полагал, что данная ступень нашего развития - непредельная, поскольку прогрессивная эволюция разума, его торжество и могущество создается нами самими. Он последовательно проводил идею совершенствования разумных существ, их тела и мозга. Со временем «человечество будет отличаться от теперешних людей так, как мы сейчас отличаемся от обезьян и ящеров» [21]. Более того, ученый приходит к выводу, что «антропоидный» разум - лишь одна из форм бытия разумности во Вселенной. Причем различные формы разумных существ, взаимодействуя, представляют собой единую творческую силу. Поэтому нельзя сводить человека как мыслящего субъекта лишь к специфике его планетарного бытия: «это узкая точка зрения. Она приводит ко многим неверным выводам» [22]; в космосе могут существовать иные формы разумной жизни, представляющие собой фактор его эволюции.

Человечество вступает в космическую эру, связанную с реализацией новых возможностей его развития «Неужели вы думаете, что я так недалек - говорил К.Э. Циолковский, - что не допускаю эволюцию человечества и оставляю его в таком виде, в каком пребывает теперь... Человечество как единый объект эволюции... превращается в единый вид лучистой энергии», заполняя все космическое пространство. На чем основывается данная гипотеза? На том, что «вещество в космосе занимает исчезающе малый объем по сравнению с объемом «пустого пространства», но «малость вещества» свидетельствует о его случайности или временности [23, с. 99-100]. Поэтому не логично считать вещественную форму бытия человека единственно возможной и вечной. Здесь следует заметить, что согласно физическим данным в нашей Вселенной вещества в миллиард раз меньше излучения.

Когда же материя познает саму себя, то существование отдельных мыслящих индивидов станет бессмысленным, и она перейдет в «лучевое состояние высокого порядка». Космос превратится в «великое совершенство, обладающее особым космическим сознанием, разлитым в мировом пространстве... Перейдя в лучистую форму высокого уровня, человечество становится бессмертным во времени и бесконечным в пространстве». Тем не менее, К.Э. Циолковский осознает, что термин «лучистое человечество» пока вряд ли кем-то ещё может быть поднят. Однако он уверен, что «удивительные предчувствия никогда не обманыва-

ли мыслящего человека»: форма этой идеи будет многообразна, проявляя себя парадоксальным способом.

Разум человека - это универсальный фактор развития Вселенной, поскольку в ней «нет ничего более могущественного, чем ум человека или ему подобного существа». Дальнейшее развитие физики значительно изменит наши представления о пространстве и времени, «научит, как следует сокращать пространство и время», и тогда космические путешествия не станут для людей чем-то фантастическим. Более того, совершенствование физико-космических идей должно привести к тому, что «пространство и время будут управляемы, подобно другим явлениям природы, которые в наши дни уже подчинены воле человека» [24, с. 396, 409].

Логика данных рассуждений направлена на то, чтобы аргументировать вывод: анализ антропокосмогенеза лишь под геоцентрическим «углом зрения» явно недостаточен. Возникновение человека и его развитие - процесс космический, связанный также с его обратным воздействием на эволюцию Вселенной. Из этого исходит и антропный принцип в космологии, устанавливающий зависимость бытия и функционирования человека не только от локальных, но и от фундаментальных свойств и закономерностей Вселенной, включая её квантовые предпосылки.

Исходя из генетической обусловленности бытия человека начальными условиями развития нашей Вселенной, Дж. Уилер считает, что возможна также и обратная связь: «Будущее Вселенной меняется. Мы изменили его. Теперь нам следует вычеркнуть старое слово “наблюдатель” и заменить его новым словом “соучастник”» [25, с. 562]. В этой трактовке значение человека в функционировании Вселенной может стать соразмерным с ролью Вселенной в возникновении человека.

Надо иметь в виду, что человек антропоидного типа - лишь одна из эволюционных возможностей. Ведь нельзя считать, что структура развития Вселенной способна была породить высокоорганизованные субъекты только на второстепенной планете, вращающейся вокруг средней звезды в «окрестности» типичной спиральной галактики. Данный подход свидетельствует о несостоятельности антропогеоцентрической точки зрения, придающей уникальное значение определенной форме человека. В связи с чем экстраполяция особенных свойств её бытия на иные цивилизации имеет ограниченную область применимости.

Поэтому речь может идти о прогнозировании иных форм разума: таких его проявлений, которые непонятны нам, а потому исключают пока осознанные контакты с ним. Логично предположить, что представители внеземной цивилизации «обладают субъективной реальностью отличной от нашей, причем в такой же степени, в какой наша отличается от субъективной реальности животных. Однако качественное отличие не исключает

их инвариантность по ряду существенных признаков (подобно тому как инвариантны в некоторых отношениях два земных типа субъективной реальности). Это создает принципиальную возможность взаимопонимания» [26, с. 115].

Таким образом, из взаимосвязи Вселенной и человека следует методологический вывод: возникновение разумных существ обусловлено общей закономерностью её развития, которая проявляется в качественно разнообразных формах внеземных цивилизаций, в том числе в планетарных. Но тогда геоцентрическая точка зрения несостоятельна не только в астрономии, но и применительно к анализу качественной определенности человека, иных форм «мыслящей материи». В связи с чем внеземные разумные субъекты могут обладать такой телесной организацией, физико-химические, биологические условия существования которой не только количественно, но и качественно отличаются от условий жизнедеятельности «земного» человеческого организма.

Могут возникать такие формы разумной жизни, для которой не требуются ни свет, ни тяжелые элементы, синтезирующиеся внутри звезд и разлетающиеся по космическому пространству при взрыве [27, с. 110]. И если главным для феномена разума является не субстратный, а информационный аспект, то он способен существовать во множестве форм. Тогда мыслящие субъекты должны будут непрерывно «отслеживать» изменение космологической ситуации с тем, чтобы в критический момент, «оттранслировать информационное содержание живой Вселенной» в новую форму [28, с.223-233]. Согласно Ф. Дайсону, пульс жизни не остановится во Вселенной, поскольку формы разумной жизни «доступны для переноса без потерь из одной среды в другую. После исчезновения протонов у нас ещё останутся электроны, позитроны и фотоны, и невещественная плазма так же хорошо, как плоть и кровь, сможет служить носителем структуры нашей мысли» [29, с. 70]. Ведь устройство Вселенной не абсолютно независимо от возможностей разумной жизни.

Формулируется также гипотеза, согласно которой возможно существование «разумных систем», внеземных цивилизаций, жизнедеятельность которых по своей физической природе ближе к магнитосферам звезд и планет, чем к организмам, населяющим Землю [30, с. 166]. Более того допускается возможность, что биологические цивилизации земного типа в процессе своей технологической эволюции изменяют биофизическую форму собственного бытия, трансформируясь в магнитные плазмоиды [30, с. 287]. Для понимания перспектив развития человечества следует отметить, что «научные исследования, связанные с генной инженерией и с попытками создания искусственного интеллекта, позволяют надеяться на принципиальную возможность существования достаточно развитой ра-

зумной цивилизации при любых физических условиях - вплоть до самых экстремальных» [31, с. 217].

Известно, что научные истины и предположения парадоксальны, если рассуждать, исходя из чувственной очевидности и обыденного сознания. В связи с чем возникает необходимость разработки философско-методологического основания для построения научной теории космических цивилизаций с целью более глубокого изучения самого «земного» человека. Идея создания теории космических цивилизаций как интегральной проблемы современной науки конструктивна, поскольку, во-первых, связана с целостным изучением универсальной сущности человека, а во-вторых, ориентирует деятельность человечества на нашей планете на поиск других (внеземных) цивилизаций, обнаружение которых способно существенно повлиять на наш образ мыслей и структуру практической деятельности.

Это почти неподвижности мука
Мчатся куда-то со скоростью звука,
Зная прекрасно, что есть уже где-то
Некто, летящий со скоростью света.

Л.Мартынов

Список литературы

1. Фрагменты ранних древнегреческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
2. Лурье С.Я. Очерки по истории античной науки. М.-Л.: АН СССР, 1947. 403 с.
3. Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. Киев: КГУ, 1955. 314 с.
4. Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. I. М.: Мысль, 1976. 550 с.
5. Лукреций. О природе вещей. Т. I. М.: АН СССР, 1945. 451 с.
6. Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. М.: Мысль. 1979. Т. I. 488 с.
7. Джордано Бруно перед судом инквизиции. Краткое изложение следственного дела Дж. Бруно // Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей. 1958. Вып. 6. С. 349-416.
8. Ларошфуко Ф., Паскаль Б., Лабрюйер Ж. Суждения и афоризмы. М.: Политиздат, 1990. 383 с.
9. Визгин В.П. Идея множественности миров. М.: Наука, 1988. 291 с.
10. Вольтер Ф.М. Философские повести. М.: Госполитиздат, 1954. 356 с.
11. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. 300 с.
12. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. I. М.: Мысль, 1963. 543 с.
13. Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. 414 с.
14. Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. II. М.: Госполитиздат, 1955. 943 с.

15. Фламмарин К. Множественность населенных миров и условия обитаемости небесных земель с точки зрения астрономии, физиологии и естественной философии. СПб., 1898. VIII, 396 с.
16. Энгельс Ф Диалектика природы // Энгельс Ф. Анти-Дюринг; Диалектика природы. М.: Изд-во «Э», 2017. С. 391-710.
17. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.
18. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, 1998. 383 с.
19. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Книга вторая. М.: Наука, 1977. 191 с.
20. Вернадский В.И. Архив АН СССР, ф. 726, оп. 2, ед. хр. 47, л. 22.
21. Циолковский К.Э. Вселенная. Архив АН СССР, д. 496, л. 20.
22. Циолковский К.Э. Направление работ. Архив АН СССР, ф. 555, оп. 1, ед.хр. 544, л. 2. об.
23. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Грезы о Земле и небе. Антология русского космизма. СПб: Худ. лит-ра. 1995. С. 87-101.
24. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: годы дружбы с Циолковским. Воспоминания. М.: Мысль, 1995. 735 с.
25. Patton G.M, Wheeler J.A. Is physics legislated by cosmogony? // Quantum gravity. An Oxford Symposium. Clarendon Press. Oxford. 1975. P. 538-576.
26. Дубровский Д.И. Проблема идеального. М.: Мысль, 1983. 228 с.
27. Хокинг С. От большого взрыва до черных дыр. Краткая история времени. М.: Мир, 1990. 166 с.
28. Hoyle F. The intelligent Universe. N-Y.: Rinehart and Winston, 1984. 256 p.
29. Дайсон Ф. Будущее ваше и будущее судьбы // Природа.1982. № 8. С.60-70.
30. Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито- центр, 2003. 495 с.
31. Идлис Г.М. Закономерности развития космических цивилизаций // Проблема поиска внеземных цивилизаций. М.: Наука, 1981. С. 210-225.

Зиневиц Ольга Владимировна

Новосибирский государственный технический университет
ozinevich@gmail.com

Проблема единения человечества как сопряжения социокультурных миров

В статье ставится проблема достижения единения человечества в условиях противоречивых тенденций глобализации: с одной стороны, универсализации жизненных потребностей и способов их удовлетворения, а с другой – развития локальных социокультурных миров. На примере международной инициативы Китая о «человечестве с единой судьбой», обсуждается проблема общечеловеческих ценностей как вариаций базовых ценностей «национальных космосов». Используя идеи Г. Гачева, автор

статьи предлагает гипотезу о потенциальной возможности единения человечества через сопряжение социокультурных миров.

Ключевые слова: глобализация и глобальное управление, общечеловеческие ценности в международном политическом дискурсе, единение человечества как сопряжение «национальных космосов», этос китайского и русского социокультурных миров.

Zinevich Olga Vladimirovna

Novosibirsk State Technical University

ozinevich@gmail.com

The problem of the unity of mankind as conjugation sociocultural worlds

The article raises the problem of achieving the unity of mankind in the conditions of contradictory trends in globalization: on the one hand, the universalization of life needs and ways to satisfy them and, on the other, – the development of local sociocultural worlds. The problem of universal human values as variations of the basic values of «national spaces» is discussed on the example of China's international initiative on "humanity with a common destiny". Using the ideas of G. Gachev, the author of the article proposes a hypothesis about the potential possibility of unity of mankind through the conjugation of socio-cultural worlds.

Keywords: globalization and global governance, universal human values in international political discourse, the unity of mankind as the conjugation of “national spaces”, ethos of the Chinese and Russian socio-cultural worlds.

Русский космизм как философское течение мысли все более актуализируется в современных условиях, когда связи между людьми приобретают мировой масштаб. Сегодня очевидно, что, несмотря на экономическую и политическую взаимозависимость, а также формирование универсализированных массовых потребностей в сфере повседневной жизни и культуре, в глобальном масштабе нарастают экономические и политические противоречия. Стремление стран и народов к утверждению своей национальной и социокультурной идентичности ведет к тому, что мир не складывается в единое целое. С одной стороны, тенденция глобализации обеспечивает развитие в направлении гомогенности мирового сообщества, с другой – усиливается разобщенность различающихся социокультурных миров. В этих условиях идея о целостном мире как гармоничном космосе

становится все более востребованной. Нарастает потребность в новых «космологических смыслах», которые могут быть положены в основу сочетания различающихся локальных культур. В этом плане можно говорить о необходимости возвращении метафизики тотальности – метафизики бытия, постоянно развёртывающегося в себе, но сохраняющего единство многообразия [1, с. 75]. Обращение к философии космизма и, в частности, концепту «национальный космос» Г. Гачева, позволяет заложить концептуальную основу для поиска новых путей единения человечества.

Вектор глобализации как универсализации жизни доминирует в экономическом, технологическом, информационном пространстве, а также в пространстве массовой культуры. Национальные интересы, культурное и этническое разнообразие создают противоположный вектор локализации, который подразумевает собственный путь развития народов мира и трансляцию локальных социокультурных ценностей в глобальное пространство [2]. Важным инструментом влияния в глобальном мире является внешняя политика, основанная на экономической мощи сверхдержав. В качестве примера достаточно вспомнить деятельность крупных западных держав по распространению норм западной демократии на иные (незападные) страны и регионы мира без учета исторически сложившей социокультурной матрицы бытия других народов. В мировом политическом пространстве долгое время доминировала идея об образцовом характере моделей государственного и правового устройства западного общества и убежденность в том, что глобализация подразумевает мировую экспансию ценностей именно этой социокультурной системы. Таким образом, глобализация способствовала и способствует распространению ценностей западной культуры по всему миру, которые в политическом дискурсе западных лидеров предстают как универсальные и общечеловеческие.

Основным инструментом универсализации локальных ценностей в современном глобализированном мире становится политическое лидерство в глобальном управлении - «комплексе формальных и неформальных институтов, механизмов, отношений и процессов, существующих между и распространяющихся на государства, рынки, отдельных граждан и организации, как межправительственные, так и неправительственные, посредством которых на глобальном уровне определяются коллективные интересы, устанавливаются права и обязанности, разрешаются споры» [3, с. 6]. В ракурсе достижения первенства в глобальном лидерстве складывается сегодня одно из важных направлений внешней политики Китая - страны, экономическая мощь которой позволила предлагать миру ценности своего «национального космоса» в качестве общечеловеческих.

Национальная культурная экспансия мощных в экономическом отношении стран, претендующих на лидерство в глобальном управлении в

современном мире в том числе за счет продвижении ценностей локальной (национальной) культуры, становится непреложным фактом политической реальности. И трактовать этот факт можно по-разному: либо в ключе достижения (с помощью «новых подходов») более сильной позиции на международной арене и лидерства в глобальном управлении, либо как действий во имя гармонизации отношений в интересах не только инициатора «новых подходов», «но и государств-партнеров, с учетом их интересов, на основе принципов взаимного выигрыша» [4, с. 78]. Китайская риторика «новых подходов», как считает А. В. Лукин, не вполне убедительна: что видно из противоречий «силовой» и «миролюбивой» составляющей самой риторики, а также между риторикой и реальной политикой («подчеркивание уникальности собственной роли и места в мире») [4, с. 78]. В настоящий момент актуален вопрос о реальности достижения единения в мире на основе универсализированных ценностей конфуцианской культуры в условиях глобального лидерства самой мощной страны Востока. Если основанная на приоритете западных ценностей всемирная гармония до сих пор не случилась, случится ли она в условиях доминирования национальных ценностей конфуцианства, интерпретированных как общечеловеческие?

Обратимся к анализу дискурса китайских ученых о социализме с китайской спецификой, а также высказываний политического лидера современного Китая Си Цзиньпина, представившего международному сообществу инициативу «человеческого сообщества с единой судьбой», в содержании которой выражено стремление Китая к экспорту ценностей китайской культуры (в ее конфуцианством варианте).

Глобализация повлекла за собой модернизацию азиатских стран, как принято считать, по западному образцу, что привело эти страны к экономическим успехам, но не к доминированию ценностей Запада. Технологический и экономический взлет в странах Азии сопровождался возрождением «азиатского сознания», в частности, возрождением конфуцианских идей и ценностей. На этом основании китайские ученые утверждают сегодня, что «Китай и не вступал на путь западной модернизации», поскольку «китайский социализм заложил основу для существования китайской модели модернизации... Социализм с китайской спецификой – это путь “стремления к модернизации и отказа от вестернизации” ... Это самостоятельный путь развития, который Китайская компартия и китайский народ выработали на основе реальности своей страны. Также можно сказать, что путь социализма с китайской спецификой вовсе не продолжает “советскую модель”, успешно избегает влияния теорий “зависимости”, “центризма”, “вестернизации” и прочих идей, которые использует капитализм. Социализм с китайской спецификой развивается самостоятельно, он при-

общается к мировому сообществу, ориентируется на будущее и шаг за шагом ищет то, что подходит китайским реалиям» [5, с. 31].

На пути модернизации Китай руководствовался идеями марксизма, который имеет «мировое значение» для развития цивилизации, но использовал его «с китайскими особенностями». Ценности, взятые на вооружение марксизмом: «свобода, равенство, братство», - трактуются как общечеловеческое достояние, но искаженное капитализмом Запада. По причине открытости всему человечеству марксизм, зародившись на Западе, смог расцвести за пределами Западной Европы и воплотится в Китае, где «при этом каждое проявление должно иметь китайские черты». Китаизация марксизма легла в основу «теоретической системы маоизма и социализма с китайской спецификой». Истинный марксизм по-китайски заключается не только в раскрытии универсальных законов развития человечества, но и учит «искать свой путь», «идти по собственному» пути [5, с. 27-28].

Итак, собственный путь, провозглашаемый китайскими лидерами, заключается в правильном использовании универсальных законов, открытых марксизмом, правильном воплощении общечеловеческих ценностей. Отсюда следует, что принятие общечеловеческих ценностей с китайской спецификой – это и есть правильный, если не единственный путь для развития всей человеческой цивилизации. Таким образом, Китай продвигает себя в качестве лидера глобализации не только в экономической сфере, но и в сферах культурной и идеологической: западные ценности в марксистском варианте признаются общечеловеческими, их содержание модифицируется в соответствии со спецификой китайской культуры (традиционной, конфуцианской) и обновленные ценности предлагаются миру как основа для его единения.

Одним из последних идеологических новаций китайского руководства является продвижение на международной арене концепции «человеческого сообщества с единой судьбой». В речах лидера КПК Си Цзиньпина и документах партии провозглашается «единение всего мира», т.е. «общее развитие» человечества, в ходе которого сохраняется «культурное многообразие» и происходит «обмен множества культурных течений». Китайские политики предлагают «план Китая» и «китайскую мудрость» для того, чтобы разрешить множество проблем и вызовов, с которыми в настоящее время сталкивается международное сообщество» [6, с. 5]. В чем же заключается «китайская мудрость» в деле единения человечества? Китай отменяет претензии на мировое господство, не приемлет логику «гегемонии сильного». «Важная инициатива формирования человеческого сообщества с единой судьбой призвана наладить отношения между всеми столь различными культурами мира, руководствуясь постулатом

китайской философии, гласящим: “все принципы осуществляются вместе и не вступают в противоречие друг с другом”» [6, с. 7].

Признавая своевременность и гуманность такой инициативы, следует отметить, что новую «китайскую мудрость», основанную на интерпретации идей конфуцианства, нельзя рассматривать вне контекста управления людьми: исполнение одного из базовых принципов конфуцианства *жэнь* («гуманность» или «человеколюбие») включает в себе императив для образованного благородного мужа: «обстругать» простолоудина в благородного мужа, сделать «естественного человека» «социальным» [7, с. 664]. Китаю, если следовать базовым принципам конфуцианской этики, в построении нового мирового порядка необходимо исполнить роль учителя. Древнее китайское изречение гласит «из троих идущих обязательно найдется один, у которого можно чему-нибудь научиться». Не будет большим преувеличением сказать, что через лидерство в глобальном управлении Китай стремится достигнуть собственного процветания, гармонизируя отношения между народами путем научения «китайской мудрости» через распространение откорректированных с помощью конфуцианства ценностей социализма с китайской спецификой, которые трактуются как общечеловеческие.

Следует обратить внимание на то, что в представленной миру «китайской мудрости» содержится императив равенства. Этот императив происходит из идеи конфуцианства о том, что когда ученик научается, то становится пригодным для диалога и *в этом смысле* равным учителю. Равенство в диалоге не отменяет иерархии, а напротив, достигается благодаря мудрости учителя, занимающего, безусловно, более высокое положение. Кроме того, неотъемлемой частью конфуцианского наследия является императив ответственности. Китайская культура часто характеризуется учеными как коллективистская, где господствует интерес группы над личным интересом. «Между индивидом и коллективом существуют отношения взаимной ответственности и помощи. Иными словами, общественные интересы могут служить интересам индивида только в том случае, если индивид ставит общественный интерес выше личного» [7, с. 665]. Вместе с тем исследователи отмечают, что «конфуцианцы исходили из идеи самосовершенствования, а не общественного долга» [7, с. 666]. В этом случае идею ответственности перед другими необходимо трактовать в контексте ответственности за себя, за свое собственное совершенствование и процветание.

Конфуцианская идея ответственности прослеживается в китайской внешнеполитической идеологии. Китайский лидер провозгласил цель становления Китая в качестве ответственной глобальной державы. Являясь сильной державой, «Китай намерен брать на себя ответственность в меж-

дународных делах ... соразмерно своему положению»... [6, с. 7]. «В формировании международных отношений нового типа и реформировании системы глобального управления ключевую роль играют крупные державы. Последние должны... контролировать и управлять противоречиями и разногласиями, направлять усилия на формирование новых отношений...» [6, с. 8]. Концепция человечества с единой судьбой «представляет собой план и мудрость, которые Китай предлагает для формирования честного и справедливого нового порядка...» [6, с. 8-9]. Широкое использование дискурса конфуцианского наследия – положения о «гармонии без единообразия», «гармонии как системы всеобщей взаимосвязанности», «взаимной учебы как основы добрососедства с другими странами» [7, с. 694] - призвано убедить международное сообщество в возможность реформирования международных отношений на основе «сопряжения» разнонаправленных интересов без ущерба для национальных идентичностей [7, с. 695]. Но следует иметь в виду, что во внешнеполитической риторике китайского лидера угадывается императив, который весьма условно, можно сформулировать следующим образом: «неси ответственности за других, действуя в свою пользу».

Своеобразие трактовки ценностей человеческой жизни в китайской культуре, которые внесены в политическую повестку дня в качестве универсального основания для единения человечества, показывает, что для согласования позиций по любому волнующему человечество вопросу необходимо знание ментальности другого народа в сравнении со спецификой своего национального космоса.

Принимая во внимание особенности китайской ментальности и воспользовавшись идеями Г. Гачева о своеобразии ландшафтно-пространственно-временного русского национального космоса («космологоса»), природой сформированного чувственно-эмоционального и рационального восприятия мира [8, с. 338-356], рассмотрим, хотя бы в первом приближении, особенности русского и китайского «национальных космосов», с тем, чтобы гипотетически представить себе возможность их сближения.

1. Этические основы отношения к миру и другому человеку (справедливость, ответственность, гуманность) в мире русского этоса имеют не столько логическую, сколько эмоциональную основу. Не случайно «логос» русской философии (а философия, как известно, квинтэссенция самосознания национальной культуры), тяготеет к художественной литературе. Ритуализированный китайский этос подразумевает строго рассудочное поведение по правилам, а конфуцианство содержит в себе обширную систему этических предписаний [7, с. 663].

2. В русском «национальном космосе» гораздо важнее горизонтальное восприятие мира (ширь, даль, бесконечность), чем иерархия челове-

ских отношений, что, напротив, характерно для конфуцианской этики, которая есть именно учение об управлении людьми [7, с. 661]. Это накладывает свою печать на понимание ответственности перед миром. Необъятность пространства заставляет русскую мысль искать основания жизни и ответственности за существование (процветание) мира в непосредственной причастности человека к глобальному и космическому. Дискурс о причастности человека к космосу необходим для возвышения человека и как носителя разума, и как природного, телесного существа, которое ответственно не только за себя, но и за мир, к которому принадлежит, и, благодаря космическим силам, имеет потенциал для того, чтобы нести на себе бремя этой ответственности. В отличие от китайского (конфуцианского) этоса, где первичную значимость имеет «малый круг» жизни человека – семья, ближайшее окружение, в чем именно исследователи видят специфику китайского коллективизма [7, с. 662], для человека русской культуры этот круг может казаться чем-то незначительным. Русский человек склонен любить дальнее, «прекрасное далеко». В этом его величие и основание для больших свершений, равно как и для больших потерь.

3. В русской культуре дискурс причастности к миру как целому (космосу) находится на грани науки и мифа, логики и метафоры, реальности и мечты, зачастую не связанной с реалиями текущей жизни. Во имя «прекрасного далеко» мирового масштаба (мировой революции, например) русский человек готов к долгой и трудной дороге, но при этом совсем не обязательно наводит порядок в своем доме. Китайцы же реализуют свои глобальные мечты и заботятся о человечестве тогда, когда достигают определённых успехов во внутренних делах.

4. Нельзя не отметить специфический прагматизм конфуцианской этики, подразумевающий, что «в китайской ментальности индивид и группа не находится в отношении крайнего противопоставления» [7, с. 666]. Это означает, что необходимо избегать крайностей, согласовывать даже, казалось бы, несовместимые позиции, добиваться компромисса. В ментальности русского человека есть склонность к крайностям и конфликту.

5. Для китайского этоса характерно бережное отношение к своим корням, почитание традиционного, использование идей прошлого для конструирования настоящего. Противопоставление прошлого настоящему в русской ментальности достаточно хорошо отражено в художественном творчестве: прошлое не имеет цены, если им можно пожертвовать ради достижения идеала. Необходимо разрушить прошлое во имя будущего. В терминологии Г. Гачева - медленный «темпоритм» восприятия мира на чувственно-эмоциональной основе в русском космосе отвергается Логосом модернизаций – ускоренных, грандиозных и разрушительных в отношении прошлого опыта свершений.

Перечень существенных различий китайской и русской ментальности можно было бы продолжить. Возможность их сочетания обуславливается тем, каким образом усваиваются проявления другого («чужого») национального мира в процессе взаимодействия разных миров.

Принятие чужого может строиться на принципах гармонизации или конфликта и имеет в качестве последствий как обновление и утверждение своей идентичности, так и утрату национальной и культурной специфики. Не исключено и отрицание (отталкивание) «чужого» в процессе поиска собственной идентичности. Возможен (и в современных условиях предпочтителен) вариант сосуществования «чужого» со «своим» без особого ущерба для обеих сторон. Именно последний вариант дает шанс на единение. И для его характеристики целесообразно использовать введенный во внешнеполитический оборот термин «сопряжение», расширив его значение и распространив его на процесс взаимодействия национальных миров. В основе сопряжения социокультурных миров лежит необходимость понять и принять отличительные особенности другого, уважая его неотъемлемое человеческое право быть субъектом и своей жизни, и своей судьбы.

Список литературы

1. Кизима В.В. Космология с позиций представлений о бытии как о тотальности // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 74-84
2. Многоликая глобализация / под. ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.: Аспект Пресс, 2004. 379 с.
3. Барабанов О.Н. Проблемы глобального управления: выбор аналитической парадигмы // Вестник международных организаций: образование, наука, новая экономика. 2009. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-globalnogo-upravleniya-vybor-analiticheskoy-paradigmy> (дата обращения: 24.02.2020).
4. Лукин А.В. Дискуссия о развитии Китая и перспективы его внешней политики // Полис. Политические исследования. 2019. № 1. С. 71-89.
5. Суть Лэй. Китайский путь – модернизационная трансформация китайской цивилизации // Сравнительная политика. 2019. № 2. С. 20-36.
6. Черезвычайный и полномочный посол КНР в РФ Ли Хуэй. Пусть идея человеческого сообщества с единой судьбой осветит весь мир // Проблемы Дальнего Востока. 2019. № 1. С.4-12.
7. Модель развития современного Китая: оценки, дискуссии, прогнозы / под. ред. А.Д. Воскресенского. М.: Стратегические изыскания, 2019. 736 с.
8. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. 368 с.

Ковалёва Елена Витальевна

Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева
evikova@yandex.ru

Шумилкина Оксана Геннадиевна

Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева
o.shumilkina2015@yandex.ru

Космос и Эрос: этика любви в философии русского космизма

Статья посвящена рассмотрению этики любви в работах видных представителей русского космизма: Н. Ф. Фёдорова, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева. В ней прослеживается влияние общих онтологических и антропологических установок космизма на трактовку и оценку любви как интимного чувства и переживания.

Ключевые слова: космизм, философия общего дела, всеединство, этика любви, Эрос.

Kovaleva Elena Vitalievna

Oryol State University named after I. S. Turgenev
evikova@yandex.ru

Shumilkina Oksana Gennadievna

Oryol state University named after I. S. Turgenev
o.shumilkina2015@yandex.ru

Cosmos and Eros: ethics of love in the philosophy of Russian cosmism

The article is devoted to the ethics of love in the works of prominent representatives of Russian cosmism: N. Fedorov, V. Soloviev, N. Berdyaev. It traces the influence of the general ontological and anthropological attitudes of cosmism on the interpretation and evaluation of love as an intimate feeling and experience.

Keywords: cosmism, philosophy of the common cause, unity, ethics of love, Eros.

В последнее десятилетие тема русского космизма привлекает большое количество отечественных исследователей. Однако, при всем обилии и разнообразии работ, посвящённых проблемам космизма, в исследовании его концептуальных основ сохраняются некоторые лакуны. В частности, редко затрагивается отношение космизма к любви и Эросу.

Данная статья призвана отчасти восполнить пробел. В ней будут рассмотрены взгляды на этику любви Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева.

Тема любви в сочинениях Николая Фёдоровича Фёдорова не является основной, однако, его антропология оказала заметное влияние на её дальнейшее развитие в работах представителей русского космизма.

Сложность при исследовании творчества Фёдорова заключается в том, что его оригинальная система взглядов, соединяющая черты религиозной проповеди со сциентизмом и философской рефлексией, часто становится объектом своеобразного научного мифологизирования. Причем с того времени, как С.Г. Семенова и А.Г. Гачева объявили войну «дурной мифологии», окружающей концепцию Фёдорова [1, с. 977], она успела приобрести светлый, но также слабо проницаемый ореол.

Учение Фёдорова составляет своеобразную типологическую ось русского космизма и задаёт направление его развитию. В то же время, отношения между человеком и космосом в его системе, далеки от той картины гармонии и мирного взаимодействия, которая часто связывается с понятиями космизма и антропокосмизма. О гармонии можно говорить лишь в проективном плане, в настоящем же действительность для Фёдорова «состоит: а) из бездушного мира, из неразумной, бесчувственной силы, для которой приличнее название не космоса, а хаоса <...> и б) из бессильной души...» [2, с. 48]. Данная отповедь Фёдорова Канту достаточно характеристична. Природа не вызывает в нем даже слабой приязни, и рассыпанные в текстах эпитеты: «слепая», «злая», «бездушная», «бесчувственная», не оставляют возможности двояких толкований. Приведённый С.Г. Семеновой аргумент, согласно которому Фёдоров в своём отрицании имеет в виду «природу как определенный *порядок существования* <...>, а вовсе не природу как *совокупность всего существующего*» [3, с. 17], не кажется убедительным, поскольку невозможно отделить порядок существования от существующего, не превращая последнее в отвлечённую структуру и не перенося его на уровень «умопостигаемой реальности». Однако мысль Фёдорова была чужда платонизму и схоластике.

Он, определенно, видит в природе человеческого врага, в его глазах она — причина и источник главнейшего зла: смерти. Отвращение к умиранию и разложению — эмоционально окрашенная интуиция, которая как локомотив, тащит за собой сложный состав фёдоровской мысли. Танатос в её горизонте стремится покрыть собой все проявления жизни. В результате не только смерть, но и пронизанная ею витальность, вызывает у мыслителя отторжение. Показателен спор Н. Фёдорова с Л. Толстым: защищая принцип естественности, Толстой приводит в пример порхающую птицу, Фёдоров тут же указывает на борова, жрущего все подряд, включая своих

детей [2, с. 127]. Этот образ, по сути, метафора природы, какой она предстаёт в философии Общего дела: монстр, пожирающий всё, что сам порождает. По замечанию С.Г. Семеновой «Рождение, половой раскол, эрос, смерть» у Фёдорова «сцеплены нераздельно» [3, с. 21]. Для полноты следует добавить питание, как «поедание трупов»: витальность основана на умерщвлении, жизнь несёт в себе семя тления. Органическая природа оказывается средоточием слепого умножения смерти, Земля — кладбищем. Однако именно кладбище становится местом высокого благоговения: на кладбищах Фёдоров предлагает организовывать школы и основывать музеи. Можно согласиться с высказываниями Георгия Флоровского о присутствии здесь «привкуса некромантии» [4, с. 414]. Поворот от отрицания к приятию объясняется тем, что, свершив своё страшное дело, смерть как бы сама попирает себя: за её гранью уже нет убийства и пожирания плоти, нет нечистого вождления.

Таким образом можно понять странность, которая бросается в глаза в этике Фёдорова. Он активно осуждает «небратское» существование людей, бичует их лень, рознь, эгоизм, непочитание отцов. Некоторого сочувствия заслуживают только крестьяне и рудокопы, ведущие аскетическую трудовую жизнь. Существование остальных — блуд, гордыня и легкомыслие. И в то же время он благоговееет перед всеми без исключения умершими, словно не были они сластолюбцами и эгоистами. По-видимому, выход за пределы жизни сам по себе рассматривается им как очищение. Грех и плоть связаны неразрывно, с разложением же плоти грех исчезает без остатка. Мёртвые частицы вещества, в которые обращается тело, — это «невинный» строительный материал, из которого общими усилиями можно возвести Храм.

Плоть для Фёдорова мерзка и греховна, но человеческий дух не имеет иной основы: он умирает с телом и возрождается с ним же. Об этом не говорится прямо, но само умолчание о тайне ухода и возвращения души красноречиво. В философии Общего дела отсутствует мистика. Мир делится на три уровня: рационально организованный — ритуалы, знания, техника; хаотичный — жизнь природы, витальность; нейтральный — неорганическая природа. Победа человеческого духа над смертью должна осуществиться как победа рациональности над хаосом, техники над витальностью, механизма над организмом.

На этом фоне легко понять отношение Фёдорова к эротике. Помимо того, что соитие, по-видимому, вызывало в нем отвращение вне всяких теорий, на концептуальном уровне оно оказывалось противоестественным участием разумного существа в «хаотическом» процессе. Космизм Фёдорова не преодолевает противостояние природного и духовного, но, напротив, воздвигает между ними стену. Человек для него —

существо, для которого только искусственное естественно. А потому данное и отнятое природой тело должно быть «технически преосуществлено» в рукотворное.

Пока же средства к этому не найдены Фёдоров признает брак, как временную необходимость. Брак, но не любовь между мужчиной и женщиной. Кроме того, что это чувство связано с плотским вожделением, оно избирательно и этим нарушает принцип равенства и соборности, важный для «общего дела». И наконец, «исключительное прилепление к жене заставляет забывать отцов, вносит политическую и гражданскую вражду в мир» [2, с. 43]. Поэтому «не по взаимным влечениям, вводящим в обман, а по тем чувствам, кои вступающие в брачный союз питают к родителям друг друга, может быть решён вопрос о браке» [2, с. 284, 285]. То есть влечение полов отрицается Фёдоровым даже внутри брачного союза.

Идея благодарности сынов отцам, центральная для философии общего дела, актуализирует отношения между детьми и родителями. Но, рассматривая заповеди, как основу этики, Фёдоров подчёркивает, что «нет заповеди о любви к детям, к жене, как нет заповеди о любви к самому себе» [2, с. 248]. Любовь к детям «слишком естественна», она роднит человека с животными: «человек был бы не выше животных, если бы его нравственность ограничилась материнской любовью» [2, с. 249]. Ригоризм, с которым Фёдоров противопоставляет естественное нравственному, не может не напомнить моральную философию Канта. При этом, если у Канта естественное может быть этически нейтральным, у Фёдорова противостояние природного и разумно-должного оказывается жёстче.

Единственный вид любви, который находит у него оправдание — любовь детей к родителям. Нравственная ценность её определяется тем, что она наименее «природообусловлена» и, соответственно, «не имеет сильных побуждений» [2, с. 249]. Кроме того, она соответствует пятой заповеди. И, хотя в Библии говорится о почтении, Фёдоров утверждает, что «долг к родителям нельзя ограничивать одним почтением» [2, с. 249]. Любовь к отцам оправдывается и возвышается, поскольку по формам и направленности соответствует данному Богом и принятому рассудком «должному». Учение о нравственности у Фёдорова представляет собой доведённую до предельного заострения этику долга. При этом категория «силы чувства» отсутствует. Чувство «родственности» и «братства», выступающие основой взаимоотношений не должны быть сильными, они должны быть равными, чтобы создавать условие для согласованных действий.

Пребывания «со всеми», которое Фёдоров противопоставляет избирательности альтруизма, основывается скорее на согласии, чем на любви. Это состояние, в котором «нет чужих», но и своих тоже нет. Такое чув-

ство отвлечённо, ведь «все» — это своего рода абстракция. И Фёдоров это понимает, признавая что «пока человечество не достигло всеединства, оно составляет единый род только в представлении, в мысли, и то неопределённой; оно не может иметь ещё полного взаимознания и совершенной любви» [2, с. 249].

Любовь, как и единство человека и космоса, обнаруживаются в философии общего дела только в проективном плане, за горизонтом преображённой реальности. Однако, какой будет эта любовь и что будут представлять собой сами воссозданные «внеприродные» люди? Можно ли будет узнать в них когда-то потерянных близких? Вопросы, остающиеся без ответа.

В качестве антитезы на память приходит известная цитата из В.В. Розанова: «И не то, чтобы "душа" Шперка — бессмертна: а его *бороденка рыжая* не могла умереть» [5, с. 93]. Носовому платку, с которым Розанов хотел войти в Царствие Небесное, вряд ли найдётся место в рационально переустроенном мироздании.

Философия Владимира Соловьёва — мистика и поэта-романтика, с первого взгляда мало напоминает механистически-посюстороннее христианство Фёдорова. Тем не менее, у них достаточно общих черт. Отчасти это объясняется прямым воздействием на Соловьёва идей философии Общего дела.

Так, в статьях Соловьёва под общим заголовком «Смысл любви», проводится характерная для Фёдорова мысль о том, что любовь не должна быть связана с природными целями. Соловьёв, как и Фёдоров, выявляет биологическую подоплёку родительской любви. Однако, инстинкт определяет для него не только материнские чувства, но и чувства детей, что вполне логично. Дальнейшие рассуждения кажутся, скорее, полемикой с идеями супраморализма. Высшим проявлением любви Соловьёв признает любовь между мужчиной и женщиной. Во-первых, она сравнима с материнской по силе эмоций, а сила эмоций — качество, которое для Соловьёва отличает любовь от других чувств. Во-вторых, в высших проявлениях она не имеет целью потомство.

Чтобы доказать эту, достаточно спорную, мысль, Соловьёв сначала обращается к примерам из зоологии: «У млекопитающих размножение значительно слабее, чем у птиц, а половое влечение, хотя у большинства менее постоянно, но зато гораздо интенсивнее. Наконец, у человека размножение совершается в наименьших размерах, а половая любовь достигает наибольшего значения» [6, с. 100]. Поместив человеческую любовь на вершину природной иерархии, он переходит на гуманитарную почву. Указывая на взятые из художественной литературы примеры неразделённой любви (сильное чувство обречено на неразделённость) и на отдельные

исторические случаи, Соловьев делает вывод: «особая интенсивность половой любви или вовсе не допускает потомства, или допускает только такое, которого значение нисколько не соответствует напряжённости любовного чувства» [6, с. 106].

Как замечает А.О. Тупикин: «Создаётся впечатление, что на основании трёх примеров из художественной литературы Соловьёв хочет лишить потомства вообще все влюблённые пары» [7, с. 224]. В отношении Соловьёва к деторождению А.П. Козырев усматривает влияние гностиков [8, с. 122] и Гермеса Трисмегиста [8, с. 125]. Определенное совпадение есть, однако, отношение к деторождению у гностиков было следствием осуждения материального мира. Гностики отрицали плотские отношения, а деторождение не считали их «достаточным оправданием». Мы не находим у Соловьёва ни осуждения материи, ни однозначного порицания плотской любви — в этом отношении его позицию достаточно сложно уловить. На наш взгляд, более близкий источник негативного отношения к деторождению — идеи Фёдорова.

Казалось бы, Фёдоров отрицает ценность отношений между мужчиной и женщиной, а Соловьев утверждает высшее значение «половой любви». Однако, обращает на себя внимание сам термин «половая любовь». А.Ф. Лосев, максимально доброжелательно настроенный к идеям Соловьёва, называет его «обывательским» и свидетельствует, что сам Соловьёв считал его неудачным и употреблял «за неимением термина более подходящего» [9, с. 565]. Представляется странным, что Владимир Соловьёв — талантливый поэт и переводчик, не смог отыскать подходящих слов для обозначения высшей формы любви. Не слышится ли в данном «термине» нота иронии: намёк на то, что высокое в этой любви неотделимо от низкого.

Не случайно все дифирамбы «половой любви» заканчиваются у Соловьёва рассуждениями о том, что нынешнее её состояние — лишь бледное предварение должного, поскольку «неизбежность смерти несовместима с истинной любовью» [6, с. 129]. То есть, любовь, как она существует сейчас, истинной быть не может. В нынешнем виде она не только не даёт бессмертия, но прямо ведёт к смерти: «пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» [6, с. 132] — здесь Соловьёв едва ли не цитирует Фёдорова. Характерным является и слово «пока» — указание на то, что состояние смертности должно быть преодолено. Это преодоление, так же как в философии Общего дела, у Соловьёва не может быть осуществлено отдельной личностью — в отрыве от человечества. Так что до наступления «нового эона» подвиг воздержания оказывается бессмысленным: «лица, сохранившие девство, умирают, умирают и скопцы; ни те, ни другие не пользуются даже особенною долговечностью» [6,

с. 132]. Соловьёв как бы забывает о возможности «посмертного бессмертия», воодушевлявшей аскетов.

Не только аскетизм, но и «усилия любви» оказываются тщетными: «поскольку наша индивидуальная жизнь со своей любовью, отделена от процесса жизни всемирной, неизбежно оказывается, во-первых, физически несостоятельной, бессильной против времени и смерти, затем, умственно пустой, бессодержательной и, наконец, нравственно-недостойной» [6, с. 151].

Не чувство отдельной личности, а общий переход в иное, сверхприродное состояние даст возможность осуществиться подлинной любви. И это осуществление должно привести к преодолению пола: «Пребывать в половой раздельности — значит пребывать на пути смерти» [6, с. 132]. Правда, преодоление это у Соловьёва имеет совершенно особенный путь реализации: раздельность будет заменена андрогинностью. Идея «восстановления» андрогинности у Соловьёва является, возможно, результатом влияния немецких романтиков, строй мировосприятия которых был ему близок. Андрогинность, однако, важна для него не сама по себе. Она должна стать важным этапом на пути «преодоления эгоизма» и объединения человечества в духовно-телесную цельность. Так же, как у Николая Фёдорова, земное Царствие Божие у Соловьёва предполагает духовно-телесную трансформацию человека. При этом непосредственные её пути и способы представляются ещё более неясными и фантастичными.

Идеи, высказанные Соловьёвым в «Смысле любви», были в дальнейшем подхвачены Николаем Александровичем Бердяевым. «”Пир” Платона и “Смысл любви” Вл. Соловьёва — это самое глубокое, самое проникновенное из всего, что писалось людьми на эту тему» — утверждает он на первых страницах «Метафизики пола и любви» [10, с. 11]. Его рассуждения во многом представляют собой логическое завершение идей, восходящих к Фёдорову и продолженных Соловьёвым. Рождение и смерть для Бердяева также взаимообусловлены и в равной степени являются «продуктами мирового распада» [10, с. 13]. Более того, «любовь для продолжения рода» оказывается «продуктом смертности и испорченности природы» [10, с. 13]. При этом, как и Соловьёв, Бердяев отвергает христианский аскетизм, видя в нем «неправильное решение» проблемы пола. Будучи представителем иного времени — времени распространения идей Фрейда и Вейнингера, он говорит об оправдании сладострастия и даже о «сладострастии Афродиты Небесной» [10, с. 23].

Основная линия рассуждений Бердяева: противопоставление любви родовой, «безликой» и любви личностной — возвышенной и мистической. Любовь не должна подчиняться «безликому инстинкту» пола. Он прямо говорит о том, что «пол — это то, что должно быть преодолено, пол — это

разрыв» [10, с. 13]. По его мнению, даже Христос «осудил род и родовую любовь, семью и родовой строй жизни, осудил Афродиту простонародную, безличную, природную» [10, с. 21]. Только высокая мистическая любовь имеет право на существование. Однако, она, по мысли Бердяева, не является «платонической». Любовь стремится к слиянию двух существ, как духовному, так и телесному. Традиционно путь к такому соединению — семья. Но Бердяеву она видится «могилой личности и личной любви», где «чахнет Эрос» [10, с. 20]. Семья — нечто слишком «естественное», а потому безобразное. Нормы истинной любви в представлении Бердяева всегда сверхъестественны и даже «противоестественны»: «Не “естественно” нужно соединяться полам, по законам природы и рациональной морали, а “сверхъестественно”, по божественным законам преображения плоти» [10, с. 24].

В рассуждениях о любви природной и сверхприродной слышится продолжение темы, берущей начало в сочинениях Канта и подхваченной впоследствии романтиками: противопоставления природы, как царства закономерности, и человеческого духа, как царства абсолютной свободы. Подчинение природе воспринимается Бердяевым как подчинение безличному закону. Однако, в применении к человеческим чувствам, отрицание природы и утверждение свободной индивидуальности, как ни странно, оборачивается безликостью и абстрактностью. Освобождая любовь от необходимости выполнять задачи природы, Бердяев вслед за Соловьёвым нагружает её пафосной миссией преображения космоса. Частное и личное чувство оказывается, таким образом, подчинённым всеобщим космическим задачам, а свобода, выведенная за рамки естественности, превращается в неумолимое требование.

Список литературы

1. Семенова С.Г., Гачева А.Г. Николай Фёдоров и мифы о нем // Н.Ф. Фёдоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая. Спб.: РХГИ. С. 977 – 1016.
2. Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.
3. Семенова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Фёдорова // Н.Ф. Фёдоров. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 5 – 33.
4. Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
5. Розанов В.В. Уединенное. М.: Правда, 1990. 225 с.
6. Соловьёв В.С. Смысл любви // В.С. Соловьёв. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 99 – 160.
7. Тупикин А.О. К вопросу о метафизическом понимании смысла любви в позднем творчестве Владимира Соловьёва. // Вестник РГГУ, № 13, 2010. С. 220 – 226.
8. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Изд. Савин С. А., 2007. 544 с.

9. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. Серия «Жизнь замечательных людей». М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.

10. Бердяев А.Н. Метафизика пола и любви. Самопознание. М.: Бертельсманн. Медиа Москау. 2014. 397 с.

Панфилова Марина Игоревна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
panfi-marina@yandex.ru

Трофимова Елена Александровна

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики;
Социологический институт РАН (Санкт-Петербург)
trele@mail.ru

Мифо-поэтические образы болота

В статье рассмотрена традиционная семантика болота в мифологическом космосе, а также её возможные трансформации в художественных текстах. Образы болота в искусстве выходят за границы традиционной семантики. Архаический хронотоп болота в творчестве художников (А. Куинджи, Н. Рерих, И. Билибин), поэтов (А. Блок, М. Лохвицкая) и прозаиков (А. Ремизов, М. Пришвин) усложняется, насыщается смысловыми оттенками. Художественное творчество модерна эстетизирует эту стихию, находит в ней метафоры экзистенциальных ценностей, актуализирует тему отношений человека с природой.

Ключевые слова: болото, мифо-поэтика болота, традиционная семантика, хронотоп, модерн, символизм, космизм.

Panfilova Marina Igorevna

St. Petersburg state University of Economics
panfi-marina@yandex.ru

Trofimova Elena Aleksandrovna

Saint Petersburg University of management technologies and Economics;
Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg)
trele@mail.ru

Mytho-poetic images of the swamp

The article considers the traditional semantics of the Swamp in the mythological cosmos, as well as its possible transformations in artistic texts.

Images of the swamp in art go beyond the boundaries of traditional semantics. Archaic chronotope of the swamp in the works of artists (A. Kuindzhi, N. Roerich, I. Bilibin), poets (A. Blok, M. Likhvitskaya) and prose writers (A. Remizov, M. Prishvin) is complicated and saturated with semantic shades. Art Nouveau aestheticizes this element, finds in it metaphors of existential values and actualizes the theme of human relations with nature.

Keywords: swamp, swamp mythopoetics, traditional semantics, chronotope, modern, symbolism, cosmism.

Болото – самая таинственная и странная из стихий мифологического космоса. Интересно, что Мирча Элиаде, осуществивший реконструкцию архаического хронотопа, не упомянул его ни разу. Вода, земля, небо, Солнце, Луна, растения – это «классические», универсальные биокосмические иерофании со своей достаточно устойчивой семантикой. Но что же такое болото? Стоячие ржавые воды болота, сквозь которые просматривается местами илистое дно, не схожи с подвижными водами ручьев и рек, прозрачными водами озер, тем более – водами моря. Торфяная болотная почва – это вроде бы земля, питающая растительность и обитающую в ней живность, но эта подательница жизни лишена свойства устойчивой опоры, присущего настоящей, твердой земле. Мнимая твердь пружиниста и предательски ненадежна. Поросшая мхом и ярко-зеленой травой поверхность обычно скрывает под собой бездонную трясиину. Известно, что болото засасывает только движущиеся объекты, и чем больше двигаешься, тем глубже проваливаешься. Даже простое дыхание уменьшает шансы на спасение. В болоте тонут совсем иначе, чем тонут в воде. У болота мертвая хватка, эта стихия заключает в свои смертельные объятия навсегда.

В пространстве болот особенным образом течет время. Это время очень медленное, практически неподвижное. Чахлые болотные деревья и кустарники никогда не набирают того полного роста, что их лесные собратья, растущие на твердой почве. Угасание жизни здесь тоже замедлено, всегда холодная, кислая вода препятствует гниению. В болотах Европы находят подвергшиеся естественной мумификации тела людей, живших 2000-2500 назад. Здесь образуется торф – продукт тысячелетних процессов неполного разложения органики. Это уже не растения, но еще и не уголь, уже не живая, но еще и не вполне мертвая материя. Отсутствие четкого различения живого и неживого естественно для этой стихии.

Болото связано с нижним миром мифологического пространства. Это гиблое, нечистое место, о чем свидетельствуют многочисленные пословицы: «В тихом болоте (в омуте) черти водятся», «Было бы болото, а черти найдутся», «Сидит, как черт в болоте» и др. Здесь обиталище нежи-

ти, злых духов: болотника и болотниц, лопатниц, анчуток, игошей, кикимор (у славян), Яга-Морта (у фино-угорских народов), не нашедших упокоения душ-призраков (у германцев). «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева, а также исследования А.А. Потебни, И.П. Сахарова, Н.И. Костомарова и других классиков отечественной фольклористики позволяют реконструировать «облики» болотных духов славянской мифологии, которые менялись в разных местностях, всегда сохраняя признаки сходства с местом своего обитания.

Болотника (болотяника, болотного дедка, шута болотного) обычно представляли сидящим на дне топи неподвижным безглазым существом, покрытым грязью, водорослями, улитками, рыбьей чешуей. По другим преданиям, это поросший серой шерстью старик с желтоватым лицом, цвета болотной воды глазами, длинными руками и хвостом ящерицы. Идущих через болото людей болотник пугает резкими звуками: булькает, причмокивает, утробно гукает и стонет, кричит уткой. Он устраивает им ловушки, устилая бездонные трясины травой, корягами и бревнами, а оступившихся тянет за ноги на дно. Заметить его можно по пузырям, поднимающимся на поверхность воды, и по бледным блуждающим огонькам, которые появляются ночами.

На Русском Севере чаще встречались верования в болотницу – красивую девушку с гусиными или лягушачьими лапами. Она сидит в большой кувшинке, чтобы скрыть эти лапы, и горько плачет, а если человек подойдет утешить ее, болотница набросится и утопит в болоте. Впрочем, эти персонажи низшей мифологии часто неотличимы от водяных, леших и русалок. Болотные духи – однозначно зловредные и опасные для людей существа.

Болото, однако, и «ниже», и «глубже» этого семиотического низа. Там, где болото является единственной или основной средой обитания человека, оно ассоциируется с изначальным хаосом. В мифологии ханты и манси «жидкая земля» породила весь мир. Космогонический миф коми-зырян, повествующий о братьях-демиургах Омеле и Ене, также помещает болото в истоки творения. Если «вода символизирует исконную субстанцию, первовещество, из которого рождаются все формы и в которое они возвращаются вследствие катастрофы или постепенного регресса» [1, с. 347], то болото подобно космогоническим водам. Оно также лоно «всякого потенциального существования, высшее воплощение текучести, опора и носитель всеобщего становления» [1, с. 348]. Оно способно перерождать, обновлять, формировать новую сущность. В этом значении оно присутствует, например, в сказке «Царевна-лягушка». Болото – стихия, несущая в себе все признаки сакрального: недоступность, величие, мощь, постоянство.

В мыслящем бинарными оппозиция мифологическом сознании болото как зона дикой природы противостоит одомашненному, обжитому миру, причем противостоит куда более жестко, чем лес, луг, река, степь. Оно с большим трудом поддается окультуриванию. Конечно, болота бывают разные: существуют непроходимые топи, куда не ступала нога человека, а есть и такие, куда из года в год ходят за морошкой, голубикой, клюквой, где стреляют птицу, берут мох и добывают торф. Однако человек никогда не почувствует себя здесь хозяином. Болото – само себе хозяин, воспроизводящая себя через бесконечный круговорот умирания и возрождения стихия.

Предпринятое секулярным, «расколдованным» человеком масштабное осушение болот ради превращения их в сельскохозяйственные угодья не принесло желаемых результатов и имело в ряде регионов катастрофические последствия. Города, возведенные на болотах, имеют особую репутацию. Они являются свидетельствами торжества человека над дикой природой, но торжества, которое не обошлось без участия сверхчеловеческих сил. В этом легко убедиться, обратившись к легендам Петербурга, а также к классической литературе. А. Мицкевич писал:

«Рим создан человеческой рукою,
Венеция богами создана;
Но каждый согласился бы со мною,
Что Петербург построил сатана» [2, с. 158]

Образы болота в искусстве, многочисленные и разнообразные, запечатлевают все аспекты традиционной мифологической семантики, однако, и выходят за ее границы. Архаический хронотоп болота в творчестве художников, поэтов и прозаиков усложняется, насыщается смысловыми оттенками. Художественное творчество эстетизирует эту стихию, открывает несущественную для наивной мифологии тему красоты болота. Оно находит в ней метафоры душевных состояний и экзистенциальных ценностей, актуализируя тему отношения человека с дикой природой.

Болотная стихия оказалась одинаково близка таким мастерам слова, как Алексей Ремизов, Александр Блок, Мирра Лохвицкая, Михаил Пришвин. Русская культура Серебряного века создала все условия для воспроизводства глубокого интереса к архетипическим началам человеческого бытия, сопряжённого со страхом, ужасом, отчаянием и одновременно жадной светлого покоя и духовно-просветлённой жизни. В ней соединились устремленность к архаической мифологии, поэтика символизма, настроения декаданса и дерзкие мечты космистов.

Алексей Михайлович Ремизов считал себя с полным на то основанием первооткрывателем фольклорно-мифологического пласта русской культуры, ставшего столь актуальным для эстетики модерна. Вера в демонические начала мироустройства (то ли подлинная, то ли игровая) проходит через все его произведения от раннего «декадентского стихотворчества» до «Посолони» и написанной в 1945-1946 годах автобиографической повести «В сырых туманах». Он настолько сроднился со своими демоническими персонажами, что мог признаться: «... Посолонь» и „К Морю-Океану“, в сущности, рассказы о знакомых и приятелях моих из мира невидимого – „чертячьего“» [3, с. 25]. Писателю представлялась знаменательной дата его рождения 24 июня – праздник Ивана Купалы, когда «вся нечисть лесная и водяная собирается в купальский хоровод и бывает особенно буйна и громка». В миниатюре «Купальские огни» перечислены все места ее обитания – кладбище, погреб, чаща леса, дно и берег реки, огород попа Ивана, терем Ивана-царевича, малинник, и, конечно, болото. Впрочем, первая «встреча» писателя с такими существами состоялось благодаря коми-зырянскому фольклору, с которым он познакомился во время своей ссылки в Усть-Сысольск Вологодской губернии (1900-1901). Этнографический материал, в частности, упомянутый выше космогонический миф, стал основой поэмы «Омель и Ен», которая вошла в цикл «Полунощное солнце» (1905 г.), а позже в книгу «Чёртов лог и Полунощное солнце» (1908 г.). Из зависти к брату-демиургу Ену, сотворившему небеса, светила, горы, «зеркально-ясные» реки, осыпанную цветами землю, птиц, человека Омель

«...вздохом тяжким развернул болота топкие,
окрасил гибельною кровью мертвый мох,
забархатил, завил гнилые лишай,
огни обманно вздул средь леса,
пустил змею, червей, уродов, гадов
и чащи наводнил своей мечтой -
созданием причудливым и легким,
как бред у замерзающих, но не земным...
И в гложущей тоске в туман и мрак забился» [4, с. 258].

Сохранив изначальный смысл мифа, писатель модернизирует его. Ю.В. Розанов заметил, что он «смотрит на зырянский мир сквозь призму литературного декаданса», «ставя в центр поэмы маргинальные для мифа мотивы тоски, одиночества и желанной смерти», здесь «появляет-

ся автобиографический мотив – подпольная жизнь изгоя» [5]. Громкий литературный успех имело стихотворение из того же цикла «Кикимора». Размытость и противоречивость этого мифологического образа в народных верованиях (дух, обитающий в болоте и лесной чаще, в доме и кабаке) давала возможность его развития в разных направлениях. Так, в очерке «Кикимора», написанном в 1922 г., веселая и озорная кикимора приобретает трагические черты. Ремизов объясняет это «промежуточным» положением персонажа между миром человека и миром духов, неосуществимым желанием её «стать человеком». Образ «северной химеры» используется писателем для парадоксальной интерпретации личности Гоголя. В творчестве Ремизова немало примеров самоидентификации писателя с этим существом.

Болото стало главным топографическим образ-символом в стихотворном цикле А. Блока «Пузыри земли» 1904-1905 гг. Название цикла – из Шекспира, на что прямо указывает эпиграф:

«Земля, как и вода, содержит газы,
И это были пузыри земли.
Макбет».

Однако присутствующая здесь болотная нечисть не похожа на роковых, враждебных человеку шекспировских ведьм. Она, безусловно, ремизовского толка. Первое стихотворение цикла «Болотные чертенята» посвящено А. Ремизову. Как показала З.Г. Минц, «Блок во многом именно через Ремизова осваивает реальный мир как мир “низшей мистики” – бедной, “нищей природы” с ее “воплощениями” — “чертенятами да карлика-ми”» [6, с. 65]. Эти воплощения, «мохнатые», «зеленые, малые», скорее забавные и дурашливые, чем по-настоящему страшные.

«И сидим мы, дурачки, –
Нежить, немочь вод.
Зеленеют колпачки
Задом наперед» [7, с. 14].

В «Болотном попики» поэт рисует мир доброй милосердной природы, которая, подобно странному персонажу в «черной ряске», рада

«.. Всякому гаду
И всякому зверю
И о всякой вере».

Сидящий на болотной кочке попик тихо молится

«За стебель, что клонится,
За больную звериную лапу,
И за римского папу» [Там же].

Представляется, что в этих строчках представлена поэтическая версия народного пантеизма.

Однако в поэтическом цикле присутствует и иной образ болота, в описании которого отсутствуют фольклоризмы, уменьшительно-ласкательные названия, шутовство. Блоковское болото – это ещё и «глубокая впадина огромного ока земли», ока, изошедшего слезами. Это мир, в котором царит сонность, безбурность, тишина, старина, вечность, желанная человеку схима и покой.

Одно стихотворение приведем полностью:

«Полюби эту вечность болот:
Никогда не иссякнет их мощь.
Этот злак, что сгорел, – не умрет.
Этот куст – без нетления – тощ.

Эти ржавые кочки и пни
Знают твой отдыхающий плен.
Неизменно предвечны они, –
Ты пред Вечностью полон измен.

Одинокая участь светла.
Безначальная доля свята.
Это Вечность Сама снизошла
И навеки замкнула уста» [7, с. 17].

Блоковское болото – зримый образ незримого мира. Это уникальный, но и характерный для символизма способ выявления многомирия, многослойности бытия.

Поэзия Серебряного века была особо чувствительна к тем мгновениям, когда происходит таинственное соприкосновение уровней, глубин, миров.

Стихотворение «Сумерки» (17 февраля 1894) Мирры Александровны Лохвицкой (Жибер) фиксирует один из таких миггов:

«С слияньем дня и мглы ночной
Бывают странные мгновенья,
Когда слетают в мир земной
Из мира тайного виденья...»

Один из нежнейших мифо-поэтических образов «русской Сапфо» чудесный Лионель (Между 1896 и 1898). В звездном свете чувствуется запах лилий водяных, тихий шорох камыша, – об этом поет свирель Лионеля, – вечный мотив и фон поэзии Лохвицкой [8].

Своеобразный разворот тема болота получает в творчестве художников и мыслителей-космистов. В свободной, эмоционально-образной и выразительной стихии мифа представители русского космизма находили яркое подтверждение своим дерзновенным мыслям и интуитивным догадкам. Миф стал важной формой развёртывания и художественного сжатия основных философских идей. Таким было творческое наследие Н.К. Рериха и других художников-космистов, но и представители естественнонаучного направления также зачастую обращались к эвристическим и эстетическо-художественным возможностям мифотворчества. Космизм – это не только аполлоническая ясность и чистота звёздного неба, но и непредсказуемость устрашающих человека стихий, волнующая загадочность непредвиденных встреч и крутых виражей судьбы. Каковы же они: любимые метафоры и образы космистов? Из древних культов и религий был почерпнут миф о погибающем и воскрешающем боге, миф о вечной Богине-матери, вселенской матери Мира, от неоромантизма было взято героическое начало бытия человека, идея многомирия, многослойности бытия вытекала как из архаических и эзотерических знаний, так и из популярной тогда поэзии символистов.

Мастер света А. Куинджи также неоднократно использовал эффект светящегося неба, отраженного в топком болоте (Лесное болото, 1898-1908).

Не мог миновать «болотную» тему и ученик А. Куинджи известный мыслитель-космист и художник Н.К. Рерих. Его картина «Болота Цайдама» наполнена символическим содержанием: Рерих был вдохновлен легендами староверов о заповедной стране Беловодье и рассказами буддистов о мифологической стране Шамбале. Оказалось, что путь туда возможен только через опасные испытания – через болота Цайдама.

В августе 1927 г. караван экспедиции Н.К. Рериха решил преодолеть «опасный Цайдам» и установить новый маршрут. Тогда-то художник-путешественник и был вдохновлен необитаемым районом на северо-востоке Тибета (Цха-дам). Это место известно под монгольским именем Цайдам. В своем путевом дневнике художник так описал опасность путешествия через «соляное болото»: «Мы были предупреждены о том, что

три перехода будут неприятны и опасны, а последние двадцать четыре часа придется идти безостановочно, ибо останавливаться на тонкой поверхности соляных отложений и опасно, и бесцельно для животных ввиду полной бесплодности. Пересекая Цайдам, мы прежде всего убедились, что сплошная зеленая условная окраска на картах совершенно не отвечает действительности. Пришлось отметить и забытые горные кряжи, и песчаные плоскости, и сухие поверхности, усеянные острыми соляными глыбами, зияющими черными отверстиями тонкой воды. ... Постепенно пески сменились затвердевшими соляными отложениями, дарами бывшего озера, и караван вошел как бы в бесконечное кладбище, состоящее из нагроможденных острых соляных плит. Самое опасное место пришлось идти в сумерках, а затем при луне... Наутро соляные плиты постепенно перешли в белое порошковое отложение и сменились песками. Скоро показались кусты и высокая трава, которую жадно хватали наши изголодавшиеся животные. Вдали перед нами синели горы. Это было Нейджи, географическая граница Тибета...» [9].

В работе «Алтай-Гималаи» художник неоднократно упоминает это опасное путешествие [10].

Оптика символизма, во многом сближающаяся с космизмом эпохи модерна, продолжала своё существование и в недрах советской литературы.

Русский советский писатель Михаил Михайлович Пришвин (1873 – 1954) в своих книгах, как ранних, так и поздних, воистину проявил космическую любовь ко всему живому. В русском пейзаже постоянно присутствует описание верха и низа, что дает нам выход еще раз на тему космизма.

Появившаяся в 1907 г. первая книга Пришвина «В краю непуганых птиц» получила живой отклик у современников. За это произведение начинающий писатель получил звание действительного члена Российского географического общества и серебряную медаль. Об этой книге оставили отзывы А. Блок и К. Паустовский, сумевший прозреть звездный код в языке Пришвина: «Слова у Пришвина цветут, сверкают. Они то шелестят, как травы, то бормочут, как родники, то пересвистываются, как птицы, то позванивают, как первый лёд, то, наконец, ложатся в нашей памяти медлительным строем, подобным течению звёзд» [11, с. 564].

Жизнь Пришвина впитала в себя антиномии и интенции культуры Серебряного века. Человек с европейским образованием, влюблённый в завораживающий мир русской природы, учёба в Лейпцигском университете, страсть к агрономии, интерес и собирание народных изречений, сказок, песен, рассказов. В чём же заключался его «волшебный колобок»? Широка и обширна география путешествий и странствий Пришвина, а ещё интереснее глубина его проникновения в потаённый мир русской

природы, индивидуальный и неизречённый лик которой довелось узреть не каждому. Пришвину принадлежат слова: «...только человек способен создавать наряду с духовными ценностями совершенно безликие механизмы, а в природе именно всё лично, вплоть до самых законов природы...» [Там же, с. 565].

Идея личностного понимания природы не является новой после Ф. Тютчева, но пришвинский способ художественного воплощения этой идеи наполняет её инновационным содержанием. Можно предположить, что в настоящее время эта пришвинская идея не нашла должного понимания. А, между тем, она могла бы предотвратить многие трагедии, связанные с незаконными вырубками лесов, с несанкционированными стройками в скверах и парках, с уплотнительным строительством и тому подобным.

Назвать Пришвина певцом русской природы – не сказать ничего. Пришвин узрел в болоте – «кладовую солнца». В сказке-были «Кладовая солнца» Пришвин даёт космическое описание Блудова болота: «...всё Блудово болото, со всеми огромными запасами горючего, торфа, есть кладовая солнца. Да, вот именно так и есть, что горячее солнце было матерью каждой травинки, каждого цветочка, каждого болотного кустика и ягодки. Всем им солнце отдавало своё тепло, и они, умирая, разлагаясь в удобрении, передавали его, как наследство, другим растениям, кустикам, ягодкам, цветам и травинкам. Но в болотах вода не даёт родителям-растениям передать всё своё тепло детям. Тысячи лет это добро под водой сохраняется, болото становится кладовой солнца, и потом вся эта кладовая солнца, как торф, достаётся человеку в наследство» [12, с. 21].

Главные герои сказки-были «Кладовая солнца» – дети-сироты Митраша и Настя Веселкины описаны в озорных светлых солнечных красках. А само Блудово болото, дно древнего моря представляет из себя сложно-организованную целостность, в болоте находится отменное приятное местечко – Палестинка. Там есть Приболотица, есть песчаные холмы-Борины. Все жители болота сопричастны друг другу и связаны между собой незримыми нитями. С первых же слов писатель настраивает нас на понимание тесной связности всего живого: «Но бедные птички и зверушки, как мучились все они, стараясь выговорить какое-то общее всем, единое прекрасное слово! И даже дети, такие простые, как Настя с Митрашей, понимали их усилие. Им всем хотелось сказать одно только какое-то слово прекрасное» [Там же].

Дети понимают птичьи усилия в поисках единого прекрасного слова: «Мы, охотники, давно, с детства своего, слышим эти звуки, и знаем их, и различаем, и радуемся, и хорошо понимаем, над каким словом все они трудятся и не могут сказать. Вот почему мы, когда придем в лес на рассвете и услышим, так и скажем им, как людям, это слово:

— Здравствуйте!

И как будто они тогда тоже обрадуются, как будто тогда они тоже все подхватят чудесное слово, слетевшее с языка человеческого» [12, с. 22].

Важно, что последнее усилие в спасении тонущего в болоте ребенка делает собака Травка, тоскующая по своему умершему хозяину Антипычу. Возникает ситуация, в которой мир умерших как бы сопричастен миру живых, он образует некое братство. Вспоминается рефратрия (идея мыслителя Н.Ф. Федорова) как восстановление братства всех тварей на земле.

Русская природа в описаниях Пришвина всё время наполнена отсылками к русским сказкам: «И ждёшь – вот-вот, как в сказке, полянка покажется, и на ней избушка колдуньи с мёртвыми головами на шестах» [12, с. 22].

Природу земли, свой дом писатель мыслит в бесконечном звёздном пространстве. Вспоминая ощущения своего новоселья, он написал: «Вечером на короткое время вывездило, и с веранды я увидел Большую Медведицу и другие звёзды, с детства и так знакомые и родные. И вся небесная обстановка моего домика была как мебель собственной души моей...» [12, с. 48]. Только звёздный взгляд писателя способен рассмотреть «маленький вариант милосердия [12, с. 480].

В этом контексте хотелось бы вспомнить интересное замечание В.Н. Топорова: «Потребность в соотношении себя и своей жизни с целым неких абсолютных ценностей делает человека чутким к космическому ритму и заботливым в отношении всего того, что может рассматриваться как эталон ориентации в пространстве и времени» [13, с. 248].

Неизбывность и неожиданность поворотов темы болота, осуществлённая мастерами слова и живописи, не только наводит на поиск таинственных и непостижимых связей человека и природы, но и выявляет глубину базовых идей и ценностей антропологии и гуманизма.

Список литературы

1. Элиаде М. Трактат по истории религий. Том 1. СПб.: Алетейя, 2000. 394 с.
2. Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Худож. лит., 1968. 742 с.
3. Ремизов А.М. Избранное. Л.: Лениздат, 1991. 606 с.
4. Ремизов А.М. Полуночное солнце. Омель и Ен // А.М. Ремизов. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М.: Русская книга, 2000. 672 с.
5. Розанов Ю. Алексей Ремизов и фольклор: от зырянского мифа к «Посолони» // Альманах Русский мирь. Пространство и время русской культуры. 2014, № 9 [Электронный ресурс] // <http://almanax.russculture.ru/archives/3543> (дата обращения 15.11.2019).
6. Незданная переписка Блока: Переписка с А.М. Ремизовым (1905–1920) / Вступ. ст. З.Г. Минц; публ. и коммент. А.П. Юловой // Литературное наследство. М.: Наука, 1981. Т. 92: Александр Блок: Новые материалы и исслед., кн. 2. С. 63–127.
7. Блок А.А. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 2: Стихотворения и поэмы 1904–1908 гг. М.-Л.: Гослитиздат, 1960. 466 с.

8. Лохвицкая М. Поэзия. URL: <http://www.staratel.com/poems/klassic/mirra.htm> (Посл. Обращение 15.11.2019).
9. Рерих Н.К. Сердце Азии. URL: <http://roerich-heritage.ru/data/ny-mus/10186/index.php> (дата обращения 15.11.2019)
10. Рерих Н.К. Алтай-Гималаи. URL: <http://etikavomne.ru/galereya/galereya-nkr/bolota-czajdama> (дата обращения 15.11.2019).
11. Горышин Г. Перечитывая Пришвина [послесловие] // Пришвин М.М. Кладовая солнца. Глаза земли. Корабельная чаша. Л.: Лениздат, 1978. С. 559-566.
12. Пришвин М.М. Кладовая солнца. Глаза земли. Корабельная чаша. Л.: Лениздат, 1978. 568 с.
13. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227-284.

Соколова Богдана Юрьевна

Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова, Москва
altair-16@yandex.ru

Живая Этика как феномен русского космизма

В статье рассматриваются некоторые особенности русского космизма как мировоззренческой парадигмы; раскрыты и проанализированы отдельные категории философской системы Живой Этики и показаны параллели с идеями ученых и философов-космистов.

Ключевые слова: космизм, космическое мышление, Живая Этика, Рерих, дух, героизм, сердце, мысль.

Sokolova Bogdana Yur'evna

Plekhanov Russian University of Economics, Moscow
altair-16@yandex.ru

Living Ethics as a phenomenon of Russian Cosmism

The article deals with the characteristics of Russian Cosmism as a worldview paradigm; separate categories of the philosophical system of Living Ethics are revealed and analysed; parallels with the ideas of scientists and philosophers-cosmists are shown.

Key words: cosmism, cosmic thinking, Living Ethics, Roerich, spirit, heroism, heart, thought.

Уникальное явление мировой культуры – русский космизм – возникло на рубеже XIX–XX веков, принеся с собой новое мироощущение и отношение человека к миру. Это новое мироощущение формировалось в трудах ярчайших представителей космизма – В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, Н.К. и Е.И. Рерихов и многих других ученых, писателей, философов, художников. При этом необходимо понимать, что космизм – это не направление философской мысли и не часть науки как таковой, это мировоззрение, названное в начале XXI века новым космическим мышлением [1, с. 59].

Среди особенностей русского космизма как мировоззренческой парадигмы можно назвать следующие:

- одухотворение и иерархизация мироздания;
- идея всеединства, онтологическое единство человека и космоса, представление об органичной, неразрывной и взаимообогащающей связи микрокосма и Макрокосма;
- обращение к осмыслению и изучению категории духа как познавательной и созидательной силы человека, как нити, связующей его с мирозданием;
- синтез методов познания – научных эмпирических (экспериментальных) и метанаучных [1, с. 69], т.е. умозрительных, осуществляющихся через духовное пространство человека;
- стремление к повышению роли этических принципов; новое космическое мышление и его система познания неотъемлемы от нравственных основ и этики [Там же];
- три идеала: идеал духовно-нравственного преображения человека, стремление направлять его энергию в благую созидательную силу; идеал социальный, в основе которого лежат понятия братства, соборности, нравственности; идеал интеллектуальный, связанный с верой в возможность применения науки на благо человечества [2];
- взгляд на человека как творца, носителя уникальных творческих способностей, обладающего силой преображения как окружающей действительности, так и своей собственной природы [3];
- «озабоченность проблемами сохранения экологического равновесия между обществом и естественной средой, восприятие природы как ценности высшего порядка» [4], со-творчество человека и природы.

Одним из ярких и самобытных явлений, возникших в начале XX в. и принадлежащих к космизму, является философия Живой Этики – система знаний, оформленная мыслителем Е.И. Рерих в четырнадцать книг, а художником и ученым Н.К. Рерихом воплощенная в сотни полотен. О ключевой роли Живой Этики в процессе зарождения и развития космического мышления, или космизма, говорится в Резолюции представительной

Международной конференции «Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века» (Москва, 2003 г.), в которой приняли участие свыше 900 человек, в том числе 13 академиков и 87 докторов наук [5, с. 338–339].

Важнейшей особенностью Живой Этики, содержащей основы новой теории познания и ее методологию, является знание о закономерностях существования и развития Космоса, с которым планета и человек тесно связаны энергетическими нитями. Это знание – практично, оно должно быть применено в жизни во имя усовершенствования человека и познания сущего. Мироздание в Живой Этике осмысливается как одухотворенная энергетическая структура, развивающаяся по законам космической эволюции. Последняя является одним из центральных понятий в Живой Этике, обозначающим в отношении человечества его совершенствование как неотъемлемой части Вселенной. Космическая эволюция включает такие фундаментальные понятия как добро, красота, культура, истина, героизм, духовность. Все явления и процессы, происходящие в русле космической эволюции, можно называть эволюционными, противоположные – инволюционными. В Живой Этике рассматриваются многие общефилософские проблемы, в частности, духа и материи, сознания и бытия, творчества и самосовершенствования человека, а также вопросы космологии, культурологии, этики, эстетики.

Законы. Одним из важнейших положений философии Живой Этики является осмысление космических законов, действию которых подчиняется весь космос и эволюция человечества: закона причинно-следственных связей, двойственности, энергоинформационного обмена, единства космоса, космического сотрудничества и многих других. Один из важнейших космических законов утверждает, что высшее в эволюции ведет за собою находящееся на более низких ступенях. На Земле высшее начало представлено Великими Учителями человечества, которых известный ученый, исследователь философии космизма и наследия Рерихов Л.В. Шапошникова назвала субъектами космической эволюции. Они приходят как выдающиеся мудрецы, подвижники, основатели государств, ученые и другие великие деятели и оказывают помощь человечеству в его совершенствовании.

Высшее начало было одним из объектов размышлений К.Э. Циолковского в его работах, объединенных названием «Космическая философия». По мысли ученого, Вселенная имеет причину, которая «несоизмерима со своим творением, так как создала вещество и энергию, чего космос сам не в силах сделать. Для нее ограничено то, что даже для высочайшего человеческого ума безначально и бесконечно. <...> Причина есть высшая любовь, беспредельное милосердие и разум» [6, с. 102–103]. Ученый писал о иерархии высокоразвитых существ в космосе, влияние которой простирается на Землю.

Миры. Согласно Живой Этике, одухотворенный универсум представляет собой иерархию миров от низших до самых высоких, в которой их место определяется состоянием и качеством материи. Как пишет Л.В. Шапошникова, «состояние материи в конечном счете обуславливается уровнем вибраций энергии, связанной с данным видом материи» [7, с. 46]. Чем выше вибрации, тем утонченней материя, чем ниже – тем она грубее. Высокие вибрации и соответственно высокие состояния материи являются характеристикой высших миров, которым в Живой Этике уделяется большое внимание. Именно высшие миры определяют эволюционный ход земного исторического процесса. Из них в мир плотной материи поступают необходимые импульсы, несущие новое знание и высокую энергетику и направленные на расширение человеческого сознания.

Можно вспомнить, что иерархизация мироздания присуща также философии Даниила Андреева, в книге которого «Роза Мира» развернута профетическая панорама восходящих и нисходящих миров. Проблема невидимых миров интересовала и П.А. Флоренского. Исследователь космизма В.Г. Соколов в своей монографии «Культура и космическая эволюция человека» рассматривая творчество ученого, отмечает, что он в своем труде «Иконостас» изучал «вопрос о границе соприкосновения двух миров – видимого и невидимого, исходя из принципа двойственности, из того, что человек является его носителем, иными словами, – и этой границы, и самой реальности видимой и невидимой» [8, с. 42].

Дух. Итак, материя имеет различные уровни градации, и все в мире является тем или иным видом материи. Дух, согласно Живой Этике, – это утонченная форма материи¹, которой присуща энергетика высоких вибраций. Таким образом, Живая Этика снимает одну из основных проблем философии – спор между материалистами и идеалистами. Анализируя взаимоотношения между духом и материей, Л.В. Шапошникова отмечает, что дух «занимает в Мироздании главенствующее положение, выступая в качестве основы космического творчества. Дух как тонкоматериальная энергия в процессе эволюции одухотворяет материю, создавая более высокие ее формы» [7, с. 54]. Анализируя методологические положения Живой Этики, Л.В. Шапошникова выделяет главные особенности духа в этой философии: невозможность существования отдельно от материи; неуничтожимая, непреходящая природа в отличие от временности плотной материи; дух как главное творческое и формообразующее начало мироздания; дух как познавательная сила и др. [7, с. 48–49].

Интересно отметить, что В.И. Вернадский также относился к духу, как к познавательной силе. «Научное мировоззрение, – писал он, – есть

¹ Далее под словом «материя» будет подразумеваться ее плотное состояние.

создание и выражение человеческого духа; наравне с ним проявлением той же работы служат религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание» [9, с. 20]. Идея единства духовного и материального миров как неразрывного органичного целого присуща философии В.С. Соловьева. При этом мыслитель утверждал, что «преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека» [10, с. 151].

Единство. Согласно Живой Этике, субстанция духа пронизывает все уровни бытия космоса: «Мир един созвучием духа» [11, с. 307]. Поэтому, дух человека роднит его со всем космосом. «Великое Единство в Космосе главенствует как мощный закон. <...> Каждое зерно духа принадлежит космическому Единству, в котором заключено все космическое творчество», – отмечается в Живой Этике [12, с. 32]. Вспомним, что всеединство является центральной культурологической категорией философии В.С. Соловьева, развитой как в его трактатах, так и в поэзии.

Героизм. Это одно из важнейших эволюционных явлений предстает как определенная ступень развития духа и понимается не как отдельный поступок, а как состояние внутреннего мира человека (см. [13]). Имея отношение к его тонким структурам, героическое начало неразрывно связано с духом. Герой, благодаря своим особенностям – высокой нравственности и расширенному сознанию – способен воспринимать эволюционные импульсы высших миров и воплощать их в своей деятельности. Связь истинного героя с высшим началом представляет его отличительную особенность; право на эту связь дает высокая энергетика героических качеств, и в первую очередь самопожертвования. «Самоотверженность подвига приобщает дух к самым высоким проявлениям Бытия», – говорится в Живой Этике [14, с. 99]. Сотрудничество с высшим началом превращает героя в участника космического творчества (см.: [15, с. 833]).

Сердце. Важнейшее значение в эволюции человека играет сердце¹. В Живой Этике оно характеризуется как «дом Духа» [16, с. 63] и является посредником с высшими мирами [16, с. 276]. Поэтому именно сердце человека способно получать эволюционный импульс, но для этого необходима нравственная чистота человека и определенное созвучие с высокими энергиями. Этот импульс играет главную роль в развитии, совершенствовании сердца, что напрямую связано с эволюцией человека, ибо, как писала Е.И. Рерих, «без развития и утончения сердца невозможно никакое продвижение, никакой прогресс...» [17, с. 417]. Усовершенствованию сердца, в свою очередь, способствуют героические примеры, прекрасные произведения искусства, образцы гуманизма и

¹ Речь идет о духовном сердце.

духовности, а также сознательное развитие человеком лучших нравственных качеств в себе. Живая Этика помещает в сердце человека сознание: «Думает сердце; утверждает сердце; объединяет сердце» [16, с. 189]. Такая мысль имеет глубокие корни в мировой культуре. Кордицентрические представления, связывающие сердце и сознание человека, находим в трудах византийцев Г. Паламы и Макария Великого, украинских мыслителей Г.С. Сковороды и П.Д. Юркевича, а также Паскаля, Б.П. Вышеславцева, П.А. Флоренского и др.

Этика и нравственность. Уже то, что в самом названии философской системы есть слово «этика», говорит о том, какую роль играет в ней это понятие. Этика должна стать жизненной философией, применяемой во всех сферах человеческого бытия. «...Этика есть практическая фармакопея» [16, с. 66]. И еще: «Живая Этика должна прежде всего выражаться в этике явленных действий каждого дня» [18, с. 117]. Этические, нравственные основы – это самый реальный и мощный двигатель совершенствования человека. Нравственная жизнь – это по сути следование космическим законам, нарушение которых создает препятствия на дальнейшем пути человека и пагубно отражается на обществе в целом. Даже наука должна быть, в первую очередь, нравственной: «Нравственные основы делаются принадлежностью знания, лучше сказать, должны делаться, иначе пропасть между знанием и нравственностью делается губительной» [19, с. 77].

Нравственности как объективной могущественной силе посвящен труд В.С. Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия». «Внутренними свойствами добра определяется жизненная задача человека; – писал философ, – ее нравственный смысл состоит в служении Добру чистому, всестороннему и всеильному» [10, с. 97]. И еще – очень созвучно вышеприведенному: «Этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни» [10, с. 151].

Энергия. Развитие нравственных качеств ведет к накоплению важнейшей жизненной энергии человека, названной в Живой Этике психической. «Высокая нравственность является основанием для развития и обновления источника жизненной силы – энергии психической...», – писала Е.И. Рерих [20, с. 37]. Психическая энергия является одним из высших проявлений всеначальной огненной энергии, которая лежит в основе мироздания и разлита во всем пространстве. «В мировоззрении древних, – пишут екатеринбургские ученые В.П. Ануфриев и Е.И. Ануфриева, – всегда жило представление о единой движущей силе Вселенной и о взаимосвязи всего живущего в Космосе. В разных веках и у разных народов эта всеначальная космическая энергия называлась по-разному: в Древнем Китае – Чи, Древней Индии – Прана, или Жизненная сила. В современной

науке – психическая энергия» [21, с. 287–288]. Через психическую энергию, как один из аспектов всеначальной энергии, человек связан со всем мирозданием и процессами, происходящими в нем. Психическая энергия представляет собой огромную созидательную силу человека, ее развитие обуславливает творчество человека, его способность к познанию и овладению своими скрытыми возможностями.

Самоусовершенствование. Важнейшим эволюционным действием на жизненном пути человека является его работа по самоусовершенствованию. Причем Живая Этика считает, что эта работа играет большую роль не только в личном, но в общественном плане: «Искреннее самоусовершенствование не есть самость, но имеет мировое значение. Мысль об улучшении не будет касаться лишь самого себя. Такая мысль несет в себе пламень нужный для многих зажиганий сердец» [22, с. 50]. Этому созвучна мысль В.С. Соловьева о том, что «истинный (нравственный) аскет приобретает власть над плотью не для укрепления формальных сил духа, а для лучшего содействия добру» [10, с. 152]. Самоусовершенствование, или работа над собой, выработка необходимых нравственных качеств – это сложный и тернистый путь, полный всевозможных препятствий и нередко изобилующий неудачами и поражениями. Но Живая Этика подчеркивает важность несломимого устремления в этом процессе, которое обязательно приведет человека к победе.

Мысль. Важнейшую роль в самоусовершенствовании играет мысль. Это одна из центральных категорий философии Живой Этики, рассматриваемая как материальная субстанция, столь же реальная, как и действия человека, которые являются следствием мысли. Анализируя мысль как утонченную материю, Живая Этика уделяет большое внимание контролю над ней. Именно мысль является той силой, которая преобразует сознание человека в эволюционную или инволюционную сторону. Мысли человека должны соответствовать принципу красоты и гармонии, и только в этом случае возможно его совершенствование. Ибо мысль по своей природе магнетична, она притягивает из пространства энергии, соответствующие по качеству ей самой. В книге «Надземное» сказано: «Человеческие мысли тоже растут в пространстве» [23, с. 270]. И если мысли о добре, красоте, общем благе притягивают высокие вибрации, то мысли о зле и разрушении – низкие, а от качества вибраций напрямую зависит совершенствование человека. О важности изучения мысли и ее влияния на ноосферную реальность нашей планеты свидетельствует то внимание, которое сегодня уделяется этой категории. Так, д. филос. наук И.А. Сафронов пишет: «Потенциал мысли велик, для нее не существует ни пространства, ни времени: она вечно “живет”, образуя бесконечно новые сочетания» [24, с. 127]. И еще: «...Из всех космических энергий самой могущественной является,

согласно Агни Йоге, мысль. Поэтому человек должен понять ее истинное значение как существенного фактора своей жизнедеятельности» [24, с. 126].

Свобода. В понимании Живой Этики свобода – это владение человеком не внешними обстоятельствами, а своим внутренним миром, способность удерживать равновесие в любых ситуациях, победа над своими слабостями и недостатками. В работах философа-космиста Н.А. Бердяева находим созвучное осмысление категории свободы: «Свободен духом тот, кто перестал ощущать историю как внешне навязанную, а начал ощущать историю как внутреннее событие в духовной действительности, как свою собственную свободу» [25, с. 30].

Красота. В Живой Этике есть понятие космического закона духовного преображения через красоту. Неся высокую энергетику, красота является одним из факторов эволюционного развития человека. «Каждый восторг уже отлагает крупицу сокровища. Каждое восхищение перед прекрасным собирает зерна света. Каждое любование природою создает луч победы. ... “Через красоту имеете свет”», – отмечается в Живой Этике [26, с. 312]. Входя в соприкосновение с духом человека, красота пробуждает и побуждает развиваться созвучные ей элементы, или, иными словами, лучшие нравственные качества. В.С. Соловьев также связывал красоту с нравственным началом: «...Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» [27].

Природа. Красота природы – одна из возможностей, подаренных человеку для того, чтобы он развивал и совершенствовал свой духовный мир. Но и влияние человека на природу огромно: в нем как микрокосме сокрыты те же стихийные элементы, которые находятся в природе. Поэтому нарушения равновесия в обществе – войны, насилие, жестокость – самым пагубным образом сказывается на равновесии природы. Катастрофы природного характера являются следствиями негативных проявлений человеческой природы, ибо хаос социума порождает хаос в природе. В Живой Этике отмечается, что пустыни, эта болезнь Земли, являются результатом невежественной деятельности человека, его хаотичного сознания, проявления его негативных эмоций. И эта болезнь может быть излечена лишь изменением сознания людей, одухотворением их деятельности, наполнением ее добром и красотой.

Рассмотренные здесь темы – это лишь малая часть всего многообразия проблем, поднятых в философии Живой Этики. Космизм ее глубок, многогранен и при этом целостен. Многие категории, явления и процессы, рассматриваемые в ней, взаимосвязаны между собой и составляют стройную систему знаний, направленных на расширение сознания человечества и преобразования его на основе космического миропонимания.

Список литературы

1. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: материалы междунар. науч. конф., июнь-окт. 2003 г., Москва. Т. 1. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – С. 52–81.
2. Чемерисова Н.В. Культурная парадигма русского космизма: идеалы и ценности: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 «Теория и история культуры». Ростов-на-Дону, 2003. 139 с. – URL: <https://www.dissercat.com/content/kulturnaya-paradigma-russkogo-kosmizma-idealy-i-tsennosti-0> (дата обращения: 05.12.2019).
3. Платонова Д.В. Экологические идеи в русском космизме: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 «Теория и история культуры». М., 2004. 163 с. – URL: <https://www.dissercat.com/content/ekologicheskie-idei-v-russkom-kosmizme> (дата обращения: 05.12.2019).
4. Суслов А.В. Нравственные основания русского космизма: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05 «Этика». М., 1999. 139 с. – URL: <https://www.dissercat.com/content/nravstvennye-osnovaniya-russkogo-kosmizma> (дата обращения: 05.12.2019).
5. Резолюция // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: материалы междунар. науч. конф., июнь-окт. 2003 г., Москва. Т. 1. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. С. 336–341.
6. Циолковский К.Э. Космическая философия: сб. М.: ИДЛи, 2004. 496 с.
7. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [вступ. ст.] // Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 2003. С. 5–165.
8. Соколов В.Г. Культура и космическая эволюция человека. М.: Международный Центр Рерихов, 2012. 186 с.
9. Вернадский В.И. О науке. Т. 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна: Феникс, 1997. 576 с.
10. Соловьев В.С. Сочинения. В. 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
11. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 2003. 400 с.
12. Беспредельность. Часть вторая. М.: Международный Центр Рерихов, 2010. 328 с. (Учение Живой Этики).
13. Соколова Б.Ю. Культурологическая сущность феномена героизма: автореф. дис. ... канд. культурологии: 26.00.01 «Теория и история культуры». Харьков, 2011. 22 с.
14. Беспредельность. Часть первая. М.: Международный Центр Рерихов, 2009. 472 с. (Учение Живой Этики).
15. Шапошникова Л.В. Великое путешествие: в 3 кн. Кн. 3. Вселенная Мастера. М.: Международный Центр Рерихов, 2005. 1088 с.
16. Сердце. М.: МЦР, 2012. 464 с. (Учение Живой Этики).
17. Рерих Е.И. Письма: в 9 т. Т. 2 (1934). М.: Международный Центр Рерихов, 2000. 576 с.
18. Мир Огненный. Ч. III. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 1996. 373 с.
19. Братство. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 1996. 277 с.
20. Рерих Е.И. О науке // Культура и время. 2009. № 3. С. 35–41.

21. Ануфриев В.П., Ануфриева Е.И. Восток – Запад. Диалог ученых // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: материалы междунар. науч. конф., июнь-окт. 2003 г., Москва. Т. 3. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. С. 283–295.

22. Мир Огненный. Ч. I. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 1995. 366 с.

23. Надземное [Кн. 1]. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 1996. 414 с.

24. Сафронов И.А. Роль мысли в планетарно-космической эволюции // Творчество как национальная стихия: медиа и социальная активность: сборник статей / под ред. Г.Е. Аляева, О.Д. Маслобоевой. СПб.: СПбГЭУ, 2018. С. 126–135.

25. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.

26. Агни Йога (Знаки Агни Йоги). М.: Международный Центр Рерихов, 2008. 600 с. (Учение Живой Этики).

27. Соловьев В.С. Общий смысл искусства. – URL: http://www.vehi.net/soloviev/smysl_isk.html (дата обращения: 12.12.2019).

Соколов Владислав Георгиевич
Международный Центр Рерихов, Москва
falcon_V69@mail.ru

Исследование жизни и наследия Рерихов как новое научное направление (или что такое «рериховедение»)

В работе рассматривается природа нового научного направления, отражающего наработки в исследовании жизни и наследия Рерихов. На основе системного подхода к теме выдвинуто обоснование того, что следует подразумевать под данным направлением; подробно рассмотрен вопрос об основателях этой новой научной специализации. Показано, что данное направление неотъемлемо от космического мышления или космизма.

Ключевые слова: новое научное направление, космизм, Рерих, Беликов, Шапошникова, научная школа Шапошниковой, новая научная специализация, рериховедение.

Sokolov Vladislav Georgievich
International Centre of the Roerichs, Moscow
falcon_V69@mail.ru

Research of the life and heritage of the Roerichs as a new scientific direction (or what is "Roerich studies")

This paper considers the nature of a new scientific direction, reflecting the developments in the study of the Roerichs' life and heritage. On the basis of

a systematic approach to the topic, a substantiation of what should be meant by this direction is put forward; the question of the founders of this new scientific specialization is discussed in detail. It is shown that this direction is inseparable from cosmic thinking or cosmism.

Keywords: new scientific direction, cosmism, Roerich, Belikov, Shaposhnikova, Shaposhnikova's scientific school, roerichovedenie.

Исследование жизненного пути и многогранного творческого наследия великой русской семьи Рерихов в наше время еще называется «рериховедением». Говоря «Рерихи», «семья Рерихов», подразумевают четыре человека – уникальный творческий коллектив, в котором каждый работал над решением своих задач, но вместе они выступили как особое, значимое явление в российской и мировой культуре, составившее одну из важных основ того, что ныне именуется новым космическим мышлением или космизмом. Речь идет о Николае Константиновиче (1874–1947), Елене Ивановне (1879–1955), Юрии Николаевиче (1902–1960) и Святославе Николаевиче (1904–1993) Рерихах. Их наследие и жизненный путь в наше время не случайно интересует все большее число ученых, деятелей культуры и представителей самых широких слоев общества. Серьезное и непредвзятое отношение к этому наследию, его углубленное изучение свидетельствуют о том, что в нем содержатся те основы, которые способствуют обновлению и расширению научного знания, самого пространства познания. Это связано, например, с изучением свойств человека, пока зачастую скрытых, его тонкой структуры, его эволюции с более широкой точки зрения, включающей эволюцию всего Мироздания; с познанием свойств материи, дальнейшим углублением в ее иные планы бытия; с вопросами конкретных взаимосвязей человека-микрокосма с макрокосмом как грандиозной одухотворенной структурой, пронизанной жизнью на всех ее уровнях; с осмыслением важной проблемы разумности мироустройства, и, следовательно, такого явления, как Космический Разум; с постижением более широкого спектра законов космической эволюции, в поле которых входит и Земля, и ее человечество.

К истокам формирования нового космического мировоззрения, наряду с Рерихами, имела отношение целая плеяда светлых умов, ученых и философов-космистов, деятелей искусства, людей высокотворческих, смелых в способности идти новыми путями познания и осмысления их результатов. Среди представителей этой плеяды были героические личности, гениальные провидцы, которые расширяли наше сознание, подвижники, в самом высоком смысле этого слова. Без расширения сознания невозможно осмыслить наследие этих мыслителей, поскольку в противном случае будет лишь непонимание и отрицание.

Космизм или космическое мышление изучается многими исследователями, в том числе теми, кого привлекает интереснейший и очень значимый период нашей отечественной истории, известный под названием Серебряного века с его характерными особенностями, важными для культурного развития не только России, но и планеты в целом. Это и глубинно новое отношение к человеку и его многогранным связям с Мирозданием; и научный «взрыв» с его проникновением в некоторые тайны Макро- и микромира, содействовавший зарождению в целом нового научного мышления; и расцвет искусства, литературы с его особым культом творчества, посредством которого происходил прорыв в неизведанные, но уже запечатленные в прошедших веках и тысячелетиях слои сложной реальности Космоса. При этом надо отметить, что космизм во временном охвате – это далеко не только период Серебряного века, который воплотил только начальный, крайне важный этап в целом довольно длительного процесса формирования и развития нового космического мышления.

Как известно, процесс формирования космического мышления начался на рубеже XIX – XX веков в России, но при этом, будучи протяженным во времени, он включает и нашу современность. И не только. Крупный российский ученый-космист Л.В. Шапошникова в одной из своих программных работ отмечает: «Думать, что новое космическое мышление наступит сегодня или завтра, значит не уметь ориентироваться во времени процесса. Завершающий период формирования нового мышления может занять не менее двух веков, а возможно, и больше. Время процесса становления космического мышления зависит от самого человека. Чем выше уровень сознания человека, тем быстрее и плодотворнее окажется этот процесс» [1, с. 67]. Таким образом, космическое мышление ныне продолжает развиваться; но, к сожалению, этот путь очень тернист, он, как и все новое, встречает серьезные препятствия. При этом данное мышление обладает большим потенциалом для мощного и устойчивого развития культуры и цивилизации настоящего и будущего.

Космическое мышление нашло свое яркое отражение в многогранном наследии семьи Рерихов, основой которого выступает философия космической реальности – Живая Этика, реализующая свой потенциал через пространство науки. Надо подчеркнуть, что идеями этой философской системы пронизано художественное, научное и литературное творчество Н.К. Рериха, а также полотна и вся другая работа его младшего сына – С.Н. Рериха.

Творческий путь старших Рерихов – Николая Константиновича и Елены Ивановны – начинался в Серебряном веке русской культуры. Они были яркими выразителями своего времени. Так, к середине второго десятилетия прошлого века Н.К. Рерих был очень заметной фигурой в художе-

ственном мире, а также приобрел известность в историко-археологических кругах своими изысканиями на севере европейской части России, проявил яркий писательский талант в виде философской поэзии и прозы. Елена Ивановна к этому времени накопила немалые знания в философии, особенно восточной, литературе, музыке, владела иностранными языками и в целом притягивала к себе внимание как неординарная личность, излучавшая, по признанию современников, большую духовную силу. Поэтому не случайно, скажем, о Н.К. Рерихе писали, начиная еще с конца XIX века. В период по 1915 год его наследие исследовалось такими авторами, как И.И. Лазаревский, А.А. Ростиславов, С.К. Маковский, А.Ф. Мантель, С.П. Яремич, А.И. Гидони. Также о нем писали в разных контекстах Н.А. Александров, А.А. Спицын, В.В. Стасов, А.В. Половцов, М.А. Волошин, А.Н. Бенуа, Н.А. Яблонский, А.М. Ремизов [2].

В последующие десятилетия количество работ, посвященных наследию Рерихов, стало возрастать, наряду с расширением круга авторов, интересующихся этим культурным феноменом. Однако наличие данного процесса с его постепенным накоплением материала еще не значило, что явление, которое в наше время порой называется рериховедением, уже существовало, пусть даже еще и в неявной степени. Это были, образно говоря, пока отдельные кирпичики, зачастую очень разрозненные, иными словами – далеко еще не строение и даже не его фундамент. Строение возникнет позднее. Особенно, если учесть, что речь идет о формировании нового научного направления. Для его возникновения должны были возникнуть особые обстоятельства, связанные с приходом в исследовательское поле тех людей, с именами которых связано глобальное и *систематическое* научное осмысление наследия семьи Рерихов. Причем, не только творчества Николая Константиновича, но, что очень важно, огромного труда Елены Ивановны, труда, долгие десятилетия остававшегося в тени, без которого, однако, будет совершенно не прояснен внутренний смысл всей работы Н.К. Рериха. К тому же требовалось осмысление не только творчества Н.К. Рериха и Е.И. Рерих, но и конкретных обстоятельств их жизненного пути, которые надо было еще внимательно исследовать и верно трактовать. Такую же работу необходимо было осуществить и в отношении их сыновей: крупного художника, мыслителя, педагога и общественного деятеля – Святослава Николаевича и выдающегося востоковеда, лингвиста, филолога – Юрия Николаевича, наследие которых также очень внушительно по своему объему и смысловому содержанию. Здесь следует подчеркнуть, что понимание смысла жизненного пути творца, можно сказать, распознавание его миссии, порой столь же сложно, как и осмысление его наследия. В случае же с Рерихами эти две стороны не просто тесно связаны, но столь *многослойно* переплетены, что одно без другого понять

невозможно. Однако, главное условие для возникновения особого исследовательского направления, связанного с изучением жизни и наследия Рерихов, – это конкретный человек, исследователь, который смог бы начать всю эту огромную работу, исходя целостностного видения всех аспектов, связанных с жизненным путем, творчеством и миссией великой русской семьи.

С течением времени такие люди пришли. В разное время и при различных обстоятельствах они начали свой долгий путь глубокого погружения в мир Рерихов. Их было двое, работали они независимо друг от друга, у каждого была своя задача, каждый имел возможность личного общения с кем-либо из представителей семьи Рерихов, и именно с их именами связано возникновение нового научного направления. Речь идет об известном собирателе и хранителе архивных документов о жизни и деятельности семьи Рерихов, писателе и мыслителе Павле Федоровиче Беликове¹ (1911–1982) и о выдающемся ученом, востоковеде, философе Людмиле Васильевне Шапошниковой² (1926–2015).

В середине 1930-х годов П.Ф. Беликов начал переписываться с Н.К. Рерихом (переписка началась с письма от Николая Константиновича в 1936 г.); также в 1930-х годах он состоял в переписке с Ю.Н. Рерихом (с 1938 г.), с которым позднее имел и личные контакты со времени возвращения Юрия Николаевича из Индии на родину, состоявшегося в 1957 г. В период 1961–1981 гг. известна переписка П.Ф. Беликова со С.Н. Рерихом, с которым Павел Федорович так же имел личный контакт. Когда

¹ Из трудов П.Ф. Беликова, например, можно выделить такие, как «Рерих» (в соавторстве с В.П. Князевой). М., 1972, серия “Жизнь замечательных людей”; «Рерих. (Опыт духовной биографии)». Новосибирск, 1994; «Святослав Рерих: Жизнь и творчество» / сост. К.А. Молчанова. М., 2004; целый ряд работ о представителях семьи Рерихов, вошедших в сборник «Непрерывное восхождение». Т. 1. М., 2001.

² В качестве примера (ибо перу Л.В. Шапошниковой принадлежат более 20 книг, а также сотни статей и очерков о семье Рерихов) можно назвать такие труды, как «Мудрость веков»: сб. статей. М., 1996; «Чаша Грааля Космической эволюции» // Рерих Н.К. Культура и цивилизация. М., 1997; «Великое путешествие. Кн. 1. Мастер», М., 1998; «Героическое творчество Елены Ивановны Рерих» // «Новая Эпоха». 1999. № 4. С. 24–33; «Великое путешествие. Кн. 3. Вселенная Мастера». М., 2005; «Философия космической реальности» // Бюлл. Комисс. по разраб. научн. насл. акад. В.И. Вернадского / Комисс. РАН. Вып. 18. М., 2005. С. 82–98; «Свет Утренней Звезды» // «Объединенный Научный Центр проблем космического мышления». М., 2005; «Ученый, мыслитель, художник». М., 2006; «Земное творчество космической эволюции». М., 2011; «Метаисторическая живопись Н.К. Рериха». М., 2013; «Свет и тернии Космического пути планеты Земля». М., 2015. Также здесь можно заметить, что известна научная статья, в которой авторами совместно выступили П.Ф. Беликов и Л.В. Шапошникова – «Институт “Урусвати”», написанная в 1972–1973 гг. (см.: «Непрерывное восхождение». Т. 1. М., 2001. С. 373–389).

Святослав Николаевич приезжал в СССР, П.Ф. Беликов сопровождал его в поездках, оказывая ту или иную помощь в очень насыщенном графике дел Святослава Николаевича в эти периоды.

Л.В. Шапошникова была лично знакома со С.Н. Рерихом в течение четверти века (с 1968 г.); это был длительный и глубокий духовный контакт с незаурядным мыслителем и, без преувеличения, великим человеком, последним представителем семьи Рерихов, оказавший большое влияние на Людмилу Васильевну как ученого, что способствовало становлению ее как крупнейшего исследователя рериховского наследия.

Несколько слов о терминологии. Думается, что термин «рериховедение» – пока условный, то есть, в будущем, возможно, возникнет более удачное наименование уже сформированного нового научного направления. Главное, что это направление существует и развивается. Название же его может уточняться. В своем предисловии к изданию первого тома «Справочника по наследию Рерихов» Л.В. Шапошникова отмечала, что «исследования жизни и наследия Рерихов взрастили целую науку, которая условно получила название рериховедение» [3, с. 6].

Автором настоящей статьи в другой своей работе – «Научная школа Л.В. Шапошниковой и ее методология» – уже было предметно обосновано, что рериховедение (или лучше сказать – *исследование жизни и наследия Рерихов*) выступает одной из семи концептуальных разработок Л.В. Шапошниковой, которые, как было показано, представляют структуру ее научной школы – более крупного системного образования (см.: [4])¹. Там же подчеркивалось, что речь идет не о поднятых в трудах Людмилы Васильевны глубоких исследовательских темах, которых немало в ее наследии, но – именно о главных разработках Л.В. Шапошниковой, каждая из которых представляет собой целый свод знаний, содержащий в себе значимый потенциал, способный оказывать существенное влияние на развитие науки.

В исследование жизни и наследия Рерихов Л.В. Шапошникова внесла концептуальный вклад, одной из важных граней которого является раскрытие эволюционного смысла творчества Рерихов, творчества очень многогранного, глубокого и далеко не всегда понятного в полной мере тем, кто прикоснулся к его постижению. В частности, ею была впервые раскрыта эволюционная суть таких деяний Рерихов, как осуществление Центрально-Азиатской экспедиции, создание Гималайского Института научных исследований «Урусвати», создание и продвижение в жизнь спе-

¹ В полном объеме данную работу см.: Соколов В.Г. Научная школа Л.В. Шапошниковой и ее методология [Электронный ресурс] // Педагогика Культуры: сайт. Режим доступа: <https://www.pedagogika-cultura.ru/poisk-po-avtoram/s/sokolov-v-g/1462-sokolov-nauchnaya-shkola-shaposhnikovoj> (дата обращения: 08.01.2020).

циального международного Договора по охране ценностей культуры – «Пакта Рериха». Кроме того, благодаря Л.В. Шапошниковой ряд современных научных областей впервые обогатился знанием о концепции культуры Е.И. Рерих и Н.К. Рериха, концепции исторического процесса Н.К. Рериха, других больших научно-философских работах этой семьи, глубинном значении художественного творчества Н.К. Рериха. Отдельным и очень значимым направлением данной концептуальной разработки Л.В. Шапошниковой выступает *защита имени и наследия Рерихов* от невежественных трактовок, в том числе носящих клеветнический характер, от недобросовестных подходов в исследовании, искажений фактов жизненного пути этой семьи, незаконных и несвоевременных изданий частей их наследия, разного рода нападков на общественный Музей имени Н.К. Рериха в Москве.

В данной кардинальной разработке Л.В. Шапошниковой есть своя особенность. Как уже было сказано, основателями такого нового научного направления как исследование жизни и наследия Рерихов независимо выступили два человека: П.Ф. Беликов и Л.В. Шапошникова. При этом вклад Л.В. Шапошниковой в данное научное направление столь велик и оригинален, что автор данной статьи посчитал целесообразным включить его в ряд концептуальных разработок этого ученого; *разумеется, в этом случае речь идет об исследованиях в данной области, осуществленных самой Л.В. Шапошниковой.* Думается, можно утверждать, что исследование жизни и наследия Рерихов (рериховедение) как новое научное направление в концептуально сформировавшемся виде мы находим именно у Л.В. Шапошниковой. Она многогранно раскрыла эволюционную суть научно-философского и художественного наследия Рерихов, а также деятельности каждого из членов этой уникальной семьи, осмыслила с разных сторон сам ее феномен; как историк, с присущей ей мировоззренческой широтой и целостным подходом к историческому процессу, Л.В. Шапошникова проделала глубокий и многослойный анализ эпохи, в которой жили и творили все четверо Рерихов. Этого до нее не делал никто.

Вместе с тем, надо всегда иметь в виду, что рассматриваемое здесь научное направление сформировалось под воздействием большой работы как Л.В. Шапошниковой, так и П.Ф. Беликова. В своей статье «Хранитель», посвященной Павлу Федоровичу, Людмила Васильевна, знавшая его лично, отмечает: «Он стоял у истоков серьезного научного рериховедения. <...> Сам Павел Федорович от природы своей обладал талантом ученого и исследователя. Он был ученым, как говорят, от Бога. Не имея никакого специального образования, он был первым, сумевшим открыть нам подлинного Рериха во многих аспектах его деятельности. <...> ...Его

работы, превосходившие публикации дипломированных ученых, охотно принимали в научные журналы и сборники» [5, с. 49]. Сама же Л.В. Шапошникова по существу дела осуществляла руководство развитием направления по исследованию жизни и наследия Рерихов, как на теоретическом уровне, так и в организационном плане. В целом, с появлением в исследовательском пространстве работ П.Ф. Беликова и Л.В. Шапошниковой задавался новый образец подхода к изучению наследия и жизненного пути семьи Рерихов, подход целостный и многоуровневый, с раскрытием внутренних взаимосвязей между явлениями и объектами; широкий в смысле охвата проблем, в том числе, мировоззренческого плана; честный и непредубежденный с точки зрения открытости сознания к вмещению порой очень сложных явлений; синтетичный в своем новом качестве; наконец, подход научный в самом высоком смысле, включая разные способы познания столь же сложной и многомерной реальности Макрокосма, каковой выступает и человек-микрокосм.

Исходя из вышеизложенного, можно говорить об исследовании жизни и наследия Рерихов как о новом научном направлении в двух аспектах. Во-первых, как о направлении, сформированном Л.В. Шапошниковой и П.Ф. Беликовым. Во-вторых, как об одной из концептуальных разработок Л.В. Шапошниковой, входящей в структуру ее научной школы, что обосновано как большой оригинальностью исследовательской мысли и вклада Людмилы Васильевны в данное направление, так и развитием ее идей в трудах последователей.

Об этом приходится говорить, так как порой можно встретить утверждение, что Л.В. Шапошникова выступила «создателем научной школы рериховедения» и точка, без упоминания о ее научной школе в целом как явлении очень широком¹. Здесь необходимо акцентировать взаимоотношения между такими явлениями, как «научная школа Л.В. Шапошниковой» и «рериховедение». Очевидно, что последнее представляет собой исследование жизненного пути и многогранного творческого

¹ Это не относится к фразе из краткой биографии Л.В. Шапошниковой, содержащейся в «Справочнике по наследию Рерихов» (т. 1), которая звучит так: «Л.В. Шапошникова является одним из основоположников школы рериховедения...» (с. 143). Здесь надо учитывать контекст, причем не только текстологический, но и событийный. Работа над первым томом данного справочника (завершена в 2014 г.) проходила в то время, когда собственно о научной школе Л.В. Шапошниковой как явлении более широком, включающем, в том числе, и рериховедение, речь вообще не шла. Впервые такое явление, как научная школа Л.В. Шапошниковой, было концептуально обосновано и соответствующим образом заявлено в ноябре 2016 г. на заседании научного семинара в Москве автором настоящей работы; это был специальный доклад «Научная школа Л.В. Шапошниковой и ее методология», на основе которого была написана одноименная статья.

наследия семьи Рерихов. Но когда на основе глубокого исследования данного наследия возникают оригинальные концепции и теории, что мы и имеем в случае с трудами Л.В. Шапошниковой (которая при этом задействовала широкий контекст мировой истории и культуры), то такое наращивание новых знаний уже значительно выходит за рамки собственно рериховедения. Поэтому, сводить всю научно-исследовательскую работу Л.В. Шапошниковой только к понятию «рериховедение» абсолютно не верно.

Кроме того, можно встретить еще более ошибочные высказывания. Например, что внутри рериховедения у Л.В. Шапошниковой есть своя школа. По этой логике выходит, что в пространстве рериховедения наряду с как бы данной школой существуют какие-то другие школы. Это абсолютно неправильно по самому смыслу. Какого-то иного рериховедения, помимо того явления, которое было обосновано в данной работе, не существует. Исторический контекст и смысловое наполнение вопроса никто не может отменить или заменить чем-то искусственным.

Если мы говорим о научной школе Л.В. Шапошниковой, то, как уже говорилось, она как раз и включает в себя рериховедение (в разработках этого ученого), но не как некую особую школу, а как новое научное направление. В данном контексте надо обратить внимание на терминологию самой Л.В. Шапошниковой, содержащуюся в ее статье «Рерихи». В ней она не пишет о рериховедении как «научной школе», но, по сути, в отношении исследования жизни и наследия Рерихов (если смотреть контекст, где говорится об «изучении эволюционного наследия Рерихов») употребляет такие два термина: «новая научная специальность» и «новая научная специализация» [3, с. 13–14].

Новая научная специализация под возможным названием «Исследование жизни и наследия Рерихов» имеет большие перспективы, в том числе и в деле развития нового космического мышления, или космизма.

Список литературы

1. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: материалы междунар. науч. конф., июнь – окт. 2003 г., Москва. В 3-х т. Т. 1. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2004. – С. 52–81.

2. Справочник по наследию Рерихов. Т. 1. Российские и зарубежные исследователи наследия Рерихов / под общ. ред. Л.В. Шапошниковой. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2014. 344 с.

3. Шапошникова Л.В. Рерихи // Справочник по наследию Рерихов. Т. 1. Российские и зарубежные исследователи наследия Рерихов / под общ. ред. Л.В. Шапошниковой. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2014. С. 5–14.

4. Соколов В.Г. Научная школа Л.В. Шапошниковой и ее методология // Философия науки: научн. журнал Сибирского отделения Российской академии наук и Ин-та философии и права СО РАН. 2018. № 1 (76). С. 96–111.

5. Шапошникова Л.В. Хранитель // Непрерывное восхождение. В 2-х т. Т. 1. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2001. С. 47–66.

Тукаева Роза Абдулхаевна

Санкт-Петербургский государственный лесотехнический университет
имени С.М. Кирова
tukaeva.rza@rambler.ru

Мозаичность в творчестве Н.К. Рериха

Статья посвящена творчеству великого художника с мировым именем, ярчайшего представителя русской культуры Серебряного века Н.К. Рериха. Глубочайший философ, собравший в своем творчестве, словно мозаику, искусство, религию, науку и разные виды знания, обращается к тайнам бытия человеческого, к вопросам добра и зла, свободы и несвободы. На примере отдельных картин художника рассматривается символика его живописи, характеризующая космическое мироощущение Рериха и его богатое творческое воображение. Мозаичность выделяется не только как одна из особенностей техники и художественного языка Н.К. Рериха, но и его видения реальности в целом.

Ключевые слова: тайны бытия, космос, мозаика, вечность, искусство, религия, наука, художник, мыслитель, синтетическое дарование.

Tukaeva Roza Abdulkhaevna

Saint Petersburg State Forestry University named after S.M. Kirov
tukaeva.rza@rambler.ru

Mosaic in the work by N. K. Roerich

The article is devoted to the work of the great artist with a world name, the brightest representative of Russian culture of the Silver Age N.K. Roerich. The deepest philosopher, who has collected art, religion, science and various types of knowledge in his own work like a mosaic, addresses the mysteries of human existence, the questions of good and evil, freedom and non-freedom. The symbolics of his painting, which characterizes Roerich's cosmic worldview and his rich creative imagination, is considered on the example of individual paint-

ings by the artist. The author highlights mosaics not only as one of the features of N. K. Roerich's technique and artistic language, but also his vision of reality as a whole.

Keywords: mysteries of existence, cosmos, mosaic, eternity, art, religion, science, artist, thinker, synthetic talent.

Н.К. Рерих – художник с мировым именем, ярчайший представитель русской культуры Серебряного века. В своей деятельности он синтезирует искусство, религию, науку и разные виды знания, обращается к тайнам бытия человеческого, к вопросам добра и зла, свободы и несвободы. С полным правом Н.К. Рериха можно назвать глубочайшим философом. Слова Н.А. Бердяева будто написаны именно о нем: «В подлинных философских интуициях и прозрениях человек соединяется со вселенной, антропологизм – с космизмом. В малом космосе – человеке – большой космос – вселенная. Погружение человеческого микрокосма в свою глубину путем интимной интуиции лишь кажется субъективным и необязательным. В существе же тут есть погружение и тайну макрокосма. Тайна макрокосма раскрывается лишь тем, которые отмечают принудительно-навязчивую необходимость, кажущуюся необходимостью и подходят к макрокосму через микрокосм, через свободу Абсолютного Человека... Подлинно философ лишь тот, кто имеет интуицию бытия, чья философия имеет жизненный источник» [1, с. 289].

Характеризуя творчество Н.К. Рериха, можно выделить такую его особенность, как мозаичность, причем не только как одну из особенностей техники и художественного языка, но и его видения реальности в целом. Сам художник говорил: «Мозаика всегда была одним из любимых моих материалов. Ни в чем не выразить монументальность так твердо, как в мозаичных наборах. Мозаика дает стиль, и в самом материале ее уже зарождается естественное стилизирование. Мозаика стоит как осколок вечности. В конце концов, и вся наша жизнь является своего рода мозаикой. Не будем думать, что можно сложить повествование или жизнеописание, которое не было бы мозаичным. Не только мозаична целая жизнь, не только мозаичен год жизни, но и день жизни уже состоит из мозаики» [2].

К мозаике у Рериха выработался свой глубоко продуманный подход: «Каждый живописец, – утверждал он, – должен хотя бы немного приобщиться к мозаичному делу. Оно даст ему не поверхностную декоративность, но заставит подумать о сосредоточенном подборе целого хора тонов. Неправильно, когда в мозаике выкладывается картина, которая была сделана не для мозаики. В каждом эскизе нужно выразить тот материал, в котором он будет выполнен. Эти технические соображе-

ния относится как к мозаике, выраженной в смальте, так и к мозаике нашей жизни» [3, с. 96].

Техника мозаики соответствовала стремлению художника воплощать в искусстве вечное. Он хорошо понимал язык смальты и ее предназначение как материала, способного к большой символической условности. Понимание мозаичности у Рериха очень близко к философскому принципу мозаичности бытия именно в русской традиции. «Мозаичность – принцип, который отражает единство многообразных отдельных объектов, допускающий одновременно и множественность, и единство бытия, “единство во множестве”. Многообразие такого мира не хаотично, а упорядочено, оформлено в мозаичные полотна, гармонические узоры» [4, с. 371-374]. Применительно к развивающимся объектам мозаичная форма может стать структурным основанием новой гармонии (нового «порядка»). Что касается творчества Н.К. Рериха, то всё оно направлено на достижение гармонии: гармонии человека и космоса, сердца и разума, это стремление к красоте в её первоизданном виде: земли, неба, сил природы. «Под знаком красоты мы идем радостно. Красотой побеждаем. Красотой молимся. Красотой объединяемся... И, чужая путь истины, мы с улыбкой встречаем грядущее» [5, с. 94-95, 150]. Мир разнообразен, многообразен, каждый элемент мира имеет свои неповторимые особенности, но, вместе с тем, мир – это единое целое, а каждый элемент, сохраняя свою индивидуальность, поддерживает эту целостность. Именно такими и являются произведения Николая Константиновича. Любая его картина индивидуальна, подчёркивает красоту и специфические черты изображаемого, при этом все их объединяет авторский узнаваемый стиль, однозначно связываемый с личностью великого художника.

Л. Андреев, говоря о «синтетическом даровании» Рериха, подчеркивает широту и безграничность его творческих возможностей: это и станковая живопись, и фрески, и рисунки костюмов, и эскизы для мебели, gobеленов и вышивок. Использует художник различные материалы, знакомясь, при этом, и с особыми приемами каждой техники. «Так, например, в мозаике он давал изображение, указывая направление и форму всех камней, что помогало сохранить первоначально задуманный стиль» [6, с. 110].

Об этом особом «стиле Рериха» говорил не только Л. Андреев, но и Р. Тагор, С. Маковский, Н. Эрнст, А. Бенуа, Б. Гребенщиков и др. «С одинаковой легкостью художник работал как маслом, так и различными темперами, акварелью и пастелью... Когда как-то спросили его, отчего он перестал писать маслом, Рерих ответил: “Все в мире меняется; масло чернеет, темпера выцветает, но я предпочитаю, чтобы мои картины стали снами, нежели превратились в сапоги”» [6, с. 132-133].

Сфера творчества Н.К. Рериха необъятна, внутреннее пространство художника ничем не стеснено, также, как и его передвижения в физическом плане, оно наполнено множеством разнообразных творческих образов. Не случайно современники пишут о «Державе Рериха» (Л. Андреев), «Мире Рериха», «Вселенной Рериха», выражая в этих названиях широту кругозора и творческого мышления, вместимость многого зримого и незримого. Целое мирозерцание заключено в его картинах и книгах, таких как «Цветы Мории», «Пути Благословения», «Адамант», «Алтай – Гималаи», «Шамбала», «Сердце Азии», «Держава Света».

Русский писатель Серебряного века Леонид Андреев говорил: «Гениальная фантазия Рериха достигает тех пределов, за которыми она становится уже ясновидением. В его творениях колыбель мудрости и священных слов о Боге и Человеке» [6, с. 102]. И в итоге Андреев творчество Рериха называет его державой. Действительно, при всей улыбчивой мягкости, при всей лучистой чистоте деяния и характера этот человек полон несокрушимой, именно державной властности. Но его властность обаятельна.

Первые работы Николая Константиновича в области монументально-декоративного искусства относятся еще к 1902 году. Это эскиз для мозаики «Чайки» и панно «Княжая охота». В 1905 году художник создает эскизы для майоликового фриза дома бывшего страхового общества «Россия» в Петербурге. Это были различные сцены, посвященные древнерусским воинам. Простые по форме, четкие по силуэтам, звучные по цвету майолики гармонично вписывались в строгий фасад здания.

В 1906 году, когда писалась картина «Бой», Рерих создал на эту же тему мозаичную композицию. Сама мозаика, выполненная В. Фроловым, находится сейчас в мозаичном отделении Академии художеств (Санкт-Петербург).

Еще одна грань таланта Рериха связана с его любовью к истории, прошлому, как своего отечества, так и других стран. «У Рериха нет определенного, облюбованного им исторического периода: в картинах его мы видим и каменный век, и половецкий стан, и Александра Невского, в его церковной живописи видим тяготение к византийскому стилю. Рерих весь прошлое... Рерих весь тайна и весь прошлое...» [6, с. 34-36].

Исторические произведения Николая Константиновича наполнены оптимизмом, разнообразны тематически. Художник точно передает исторические детали. Упрощенный рисунок, отдельные фактурные мазки, напоминающие старинную мозаику, усиливают ощущение далекой эпохи [3, с. 91]. Складывается впечатление, что и в этом жанре художник придерживается принципа мозаичности, стараясь показать единство в многообразии. Обращается Н.К. Рерих и к теме великих подвижников, в чьих

образах наиболее ярко открывается красота и мощь человеческого духа. Святой Сергий Радонежский, Святой Франциск, Пророк Магомет, Будда, Лао Цзы, Конфуций и другие великие Учителя человечества – все эти персонажи достигли огромных высот в деле нравственного поиска и духовной гармонии. И вновь просматривается идея, что при огромном многообразии форм духовной деятельности цель всегда остаётся общей – это высшее нравственное совершенство [6, с.100].

Основоположник русского футуризма, поэт и художник Давид Бурлюк рассматривает Н.К. Рериха не только как художника, но и как Рериха-мыслителя. Бурлюк в своей работе делится впечатлением от картин, написанных художником за год пребывания в горах Тибета, у подножия величественных Гималаев. Музей Н.К. Рериха располагается в старинном особняке-дворце на берегу величественного Гудзона. Там, за окном, течение холодных вод, а здесь, в стенах, своя особая тайная жизнь. И она охватывает душу кружевом легенд, тайн, возникших стихийно посредством творческой мысли художника.

Все картины написаны у подножия Эвереста. На фантастических взлетах гор везде, там и здесь, видны храмы, схожие с каменными курильницами, с которых в простор небес стремится каменным конусом застывшее пламя.



Рерих Н.К. Сергиева пустынь. 1933.

Из самых последних картин, написанных в Гималаях, известны «Сергиева пустынь», «Звенигород» и «Ныне силы небесные с нами невидимо служат». Все эти религиозные изображения связаны особым рериховским стилем, который основан на глубоком изучении византийского, романского и новгородского мозаичного и иконописного искусства. В одной из биографий художника отмечено, что митрополит Антоний, смотря на картину Рериха «Ростов Великий», сказал: «Это молитва земли небу» [6, с.149]. И действительно, в этом вдумчивом определении иерарха православной церкви выразилось тонкое понимание искусства Рериха.



Мать Мира
Н.К. Рерих 1924 г.

Картина «Мать Мира» имеет космический масштаб, и, согласно своей философии, Рерих не просто изображает реальную действительность, а отражает в своих картинах философию жизни, тайны мироздания, стремление к постижению космических законов. Красота и космическое пространство в творчестве Рериха неразрывно связаны [7, с. 176-184].

В то же время, раскрывая эти темы художник обращается к различным символам мудрости. Помимо образа змея, автор обращается к образу Матери Мира, женскому образу – символу мироздания, понятному каждому. Мать Мира – символизирует Новую Эпоху, Новый Мир, которые должны привести к трансформации, уравниванию двух Начал: мужского и женского. Н.К. Рерих считает, что «Великий лик часто бывает закрытым, и под этими складками покрывала сияющего квадратами совершенства не кажется ли тот же Единый Лик общей всем Матери Сущего!» [8].

Углубляя и расширяя свой исторический кругозор, Рерих не оставил без внимания древнерусскую архитектуру, фреску, мозаику и иконопись. В 1894 г. началось его паломничество по святым местам. В 1895 г. он посетил Киево-Печерскую Лавру, Тайны пещер, «Стену Нерушимую». В 1898 г. написана статья по реставрации Св. Софии. В 1903–1904 годах он объехал сорок древних городов, создав во время поездки около сотни архитектурных пейзажей с изображением церквей, их красочных интерьеров, крепостей [9].

Наибольший интерес представляют мозаики на тему «Покров Пресвятой Богородицы» и «Спас Нерукотворный» (в тимпане над входом в

часовню). В дальнейшем в своем монументальном творчестве Рерих будет развивать эти найденные в храме Покрова две основные темы. В частности, образ Спаса Нерукотворного мы видим в основе композиции мозаики южного портала Троицкого собора Почаевской лавры, «Спас Нерукотворный и Князя Святыя» (1910 г.), «Спас Нерукотворный с предстоящими ангелами» на фасаде храма Святого Духа в имении кн. М.К. Тенишевой во Фленове Смоленской губернии (1910-1914 гг.), в эскизе стенописи для часовни Св. Анастасии в Пскове (1913 г.) и др.

Основополагающее значение в творчестве Рериха имел Образ Богородицы. Тема церкви в Пархомовке, освященной в честь Покрова Богородицы, дала мощный стимул дальнейшему творчеству мастера. Именно здесь истоки таких его программных произведений, как «Мадонна Орифламма. Владычица червоннопламенная» (1924 г.) [8].



Покров Богородицы. Мозаика по эскизам Н.К. Рериха.
Село Пархомовка (Украина). 1906.

В композиции фасада храма Покрова Рерих придерживался основной композиционной схемы мозаичного убранства интерьера Св. Софии в Киеве. Центральная фигура Богородицы выделена размером и заключена в своеобразную полусферу, напоминающую алтарную апсиду интерьера. Композиция вписана в перспективную полуциркульную нишу над порталом. Вместо орнамента в мозаике Софии полусферу замыкает изображение Града Небесного – Горнего Иерусалима. В среднем ярусе на месте

изображения таинства Евхаристии мы видим устремленных к входу в Царствие Небесное святых отцов – патриархов. Нижний ярус предполагает включение в эту соборную иерархическую композицию православных прихожан церкви.

Следование каноничной схеме построения композиции помогло художнику достичь монументальности: симметрия, равновесие масс, выделение главного действующего лица размерами создают ощущение покоя. В то же время, Рерих, подобно другим художникам модерна, в монументальной композиции сохраняет некоторые черты станковой картины. Это сказывается, в частности, в трактовке неба. Если в византийском и древнерусском искусстве оно представлено абстрактным золотым фоном как эманация божественной энергии (иногда это красный или синий фон), то небо мозаики Рериха явлено золотым облаком. На нем предстоит Богоматерь. Покров в ее руках уподоблен гигантскому белому облаку. (В иконах он обычно красный или пурпурный). В мозаике Покровской церкви Рерих впервые для него обращается к важнейшему в его творчестве образу Царства Духа – он изображает Новый Иерусалим [10, с. 87, 148-149].

Интересна работа Рериха в области театрального искусства, где он выступает в качестве художника-декоратора и автора эскизов к костюмам. В начале XX века оформление сцены стало занимать важное место в постановке, а художник становится значительным лицом в театре, его имя появляется на афишах. Первой работой Рериха для театра были эскизы к несостоявшейся постановке «Девассари Абунту» (1906). Эти и некоторые другие эскизы («Ункрада», «Дары», «Песня о викинге») позднее были использованы художником для картин. Впервые зрители увидели декорации Рериха в мистерии «Три волхва» («Три мага»), поставленной в 1907 году в «Старинном театре».



Эскизы декораций к драме Н.Н. Евреинова «Три волхва». 1907 г.

Увлёкся Рерих работой над вагнеровской «Валькирией», особо заинтересовавшись проблемой сочетания музыкальных и живописных образов. В письме к брату Борису Николай Константинович замечает: «Напрасно ты не вслушался в "Валькирию" – это высокохудожественная опера, специально написанная для сцены. Например, помнишь скачку Валькирий – какая это могучая картина, сколько в ней прозрачности и силы! Учись понимать картинность в музыке» [2].

В 1921 году в дармштадтском журнале «Kunst und Dekoration» появилась статья В. Риттера, в которой декорации Рериха к сценическим музыкальным произведениям немецкого композитора оценивались как лучшие в мировом изобразительном искусстве.

Шумный, заслуженный успех выпал на долю Рериха в 1909 году, когда в парижском театре «Шатле» открылся первый «русский сезон». На суд требовательной французской публики Дягилев вынес достижения отечественного искусства. В зале звучала музыка Мусоргского, Глинки, Римского-Корсакова, Бородина, Чайковского. Пели Шаляпин, Смирнов, Алчевский. Танцевали Павлова, Карсавина, Фокин, Нижинский. Декорации и костюмы были выполнены по эскизам Бакста, Ал. Бенуа, К. Коровина и Рериха.

«Вот это краски! Вот это декорации! Я только что вернулся из России, и у них везде так!» – говорил на одном из спектаклей художник Морис Дени. Его дружно поддерживали другие известные мастера. Жак Бланш восторгался: «Я желал бы бывать в "Шатле" каждый вечер именно ради этих красок, чтобы насыщать ими свое зрение» [3, с. 83]. Для постановки «Весны священной» И. Стравинского Рерих написал «Великую жертву» и «Поцелуй Земле», а также выступил соавтором либретто. Полотна Рериха, их колористическая гамма настолько выразительны, что соединяют образ, музыку и театральное действие в единое гармоничное целое.

В заключение хочется ещё раз обратиться к словам самого художника и мыслителя: «Заблуждается человек, если думает, что можно совершенно монолитно обдумать нечто или прожить хотя бы один день. Сила творчества поддерживается разнообразием красок мозаики. Вам нужно, чтобы эти краски на известном расстоянии сочетались в один звучный тон... Иногда скажут: вы мыслите слишком мозаично, а разве все, чем мы живем, не мозаично? Каждый день состоит из бесчисленного ряда самых разнообразных фрагментов. Они будут на всех уровнях и физического и мысленного напряжения. И чем больше их будет, тем лучше. В мозаике обобщают ограничительные линии. Так же точно и в жизни есть такие задерживающие центры, которые и все, казалось бы, несочетаемое разнообразие сведут в одну целую и звучную мозаику» [2].

На исходе второго десятилетия нашего века Э. Голлербах, русский искусствовед, напишет: «Рерих... Это имя уже давно стало обозначать целый космос, творческой волей художника вызванный к жизни, – целый мир образов глубочайшего значения, одушевленный мудростью в античном смысле слова: софия есть “мастерство”, умение создавать вещь; подлинники художники недаром именуются у Пиндара и Аристотеля “мудрыми”» [3, с. 91].

Н.К. Рерих, глубочайший философ, обращаясь к тайнам бытия человеческого, к вопросам добра и зла, свободы и несвободы, собрал в своем творчестве, словно мозаику, искусство, религию, науку, можно даже с уверенностью сказать, объединил всё многообразие форм духовной деятельности. При этом, всё его творчество подчинено одной общей цели объединения человечества и достижения гармонии мира.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. 607 с.
2. Рерих Н.К. Из литературного наследия. М.: Изобразительное искусство. Мозаика, 1974. 534 с.
3. Беликов П., Князева В. Рерих. Жизнь замечательных людей. М.: Изд.-во ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия», 1972. 256 с.
4. Селиванов А.И. Принцип мозаичности как основание гармонии планетарной интеграции // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Ответственный редактор В.И. Герасимов. Выпуск 12. Часть 1. 2017. 984 с.
5. Рерих Н.К. Цветы Мории. Пути благословения. Сердце Азии. Рига: Виеда, 1992. 261 с.
6. Попов Д. Н. Держава Рериха. М.: Изобразительное искусство, 1993. 444 с.
7. Тукаева Р.А. Мудрость и красота в творчестве Н.К. Рериха // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: материалы VI Международной научной конференции / под ред. О.Д. Маслбоевой, И.А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ. 2019. С. 176-184.
8. Наследие Киевской Руси в мозаиках Н.К. Рериха. О.А. Тарасенко [Электронный ресурс]. URL: http://www.lomonosov.org/article/nasledie_kievskoi_rusi_v_mozaiках_nk_rerihа.htm (дата обращения: 28.12.2019).
9. Н.К. Рерих. Россия // Чаша неотпитая // Н.К. Рерих. По старине. [Электронный ресурс]. URL: <https://roerich-lib.ru/index.php/n-k-rerikh-rossiya/chasha-neotpitaya/350-po-starine> (дата обращения: 05.01.2020).
10. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993. 336 с.

Научное издание

**КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ:
ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ**

**Сборник материалов VII Международной
научной конференции**

**Санкт-Петербург
19–20 ноября 2019 г.**

Под редакцией О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова

Подписано в печать 28.09.2020. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 14,5. Тираж 500 экз. Заказ 716.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ