Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации Моногр./ О.Д.Маслобоева - М., ИНФРА – М. 2020. - 390 с.

МАСЛОБОЕВА ОЛЬГА ДМИТРИЕВНА

Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации

Содержание

Введение……...3
Раздел 1 Российский органицизм и русский космизм - закономерный этап истории мировой и отечественной философии……..…….....10
Глава 1 Возрастной принцип анализа истории – ключ к пониманию исторической логики……11
Глава 2 Генезис, предмет и эволюция российского органицизма……35
Глава 3 Генезис и предмет русского космизма……..59
Раздел 2 Концептуальное содержание современной философской антропологии…….....75
Глава 4 Творчество И. Канта и А.Н. Радищева - основоположение современной философской антропологии……..…….....78
Глава 5 Развитие философско-антропологических идей в русской философии XIX-XX вв. …….....93
Глава 6 Система философско-антропологических идей М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена……..…….……...131
Раздел 3 Проективность русской философии Серебряного века……149
Глава 7 Проективный характер русского космизма……150
Глава 8 Система принципов российского органицизма и русского космизма..……166
Глава 9 Метауровень органического мировоззрения……205
Раздел 4 Современная историческая ситуация как предмет философского анализа…….233
Глава 10 Структурная динамика процессов глобализации…….233
Глава 11 Диалектика субъективного и объективного факторов - основное противоречие современности..……...253
Глава 12 Проблема свободы в органической картине мира……..267
Глава 13 Вершинные концепции русского космизма - стратегия жизни в условиях апокалипсической альтернативы 291
Глава 14 Проблема бессмертия в русском космизме и трансгуманизме……317
Заключение……....336
Список литературы…….……343

Любимому спутнику моей жизни
и сподвижнику – Маслобоеву
Александру Васильевичу посвящается

Введение

«Русский космизм – последнее слово философии.
Больше ей сказать нечего. Мудрецы выполнили
свою задачу. Теперь дело за политиками…,
за аграриями и промышленниками,
за всеми людьми…»
А.В. Гулыга

Современный уровень социальной практики демонстрирует «моду» на проекты во всех сферах жизнедеятельности социального субъекта: инженерной, хозяйственной, художественно-эстетической, образовательной и т.п. Почему так же, как в XIX в. резко возросла частотность употребления слов «организм», «орган», «органическое» и т.п., сегодня отмечается очевидная увлеченность именовать не только инженерно-технические профессиональные задачи, но и продюсирование фильма, разработку концепции и т.д. «проектом»? Не случайность частотных тенденций в языке отмечается философами: «Частотный словарь языка показывает, какие смыслы и отношения наиболее необходимы людям для выражения мыслей и, следовательно, скрыто содержит в себе систему логических и эпистемологических категорий, которые должен выявить и объяснить философский анализ. …Философам стоит прислушаться к тому, какие слова употребляются чаще других, поскольку без них не может обойтись сам язык. Таков совокупный и бессознательный результат мысли миллионов людей, думавших вовсе не о категориях, а о туфлях, зонтиках, погоде, соседях, книгах, политических событиях и т.д. Обыденный язык содержит в себе ту совокупную картину мира, которую и пытаются построить философы… Мир – это мириады людей, по-разному мыслящих о мире. Что стоит на первом месте в их языке, то в первую очередь определяет их существование»[1].

Задача философии, таким образом, заключается в том, чтобы проанализировать причины повышенного предпочтения некоторого словоупотребления и отрефлексировать глубинный смысл ставших излюбленными понятий, как это осуществил Н.Н. Страхов относительно «органических категорий» в XIX в., обратив при этом внимание на стихию языка и особую роль философии в эволюции этой стихии: «Язык представляет явление неисчерпаемо глубокое; кто знает это, тот никогда не

[1] Эпштейн М. Частотный словарь как философская картина мира // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003. С. 465-466.

предположит, что всякий говорящий на известном языке, вполне обнимал его содержание… язык есть инструмент бесконечно совершенный, на котором может быть исполнена какая угодно музыка. Следовательно, та музыка, которая создала язык и живет в нем, несравненно выше всевозможных мелодий наших поэтов. Мы же в наших речах и писаниях очень часто похожи на детей, бестолково барабанящих по клавишам драгоценного рояля… Напрасно иногда думают, что философы, употребляя слова простого языка, дают им особый смысл, несогласный с обыкновенным. Философы только стараются привести в сознание то же самое, что в языке творится скрытою силою духа»[1].

Философская рефлексия и естественное функционирование языка связаны многообразными нитями. Философия в этом взаимодействии не только призвана повышать качество осмысления глубин полнокровной содержательности языка, но в свою очередь она в собственном творческом развитии стимулируется и направляется энергией языковой стихии: «**Сомыслие языку** оздоровляет философскую мысль и оберегает ее от произвола. Язык как целое – это и есть мера, задающая правильное, соразмерное понимание действительности. Но это понимание пребывает, так сказать, в бессознательном разуме целого народа или человечества, а донести его до сознания отдельной личности – это и есть дело философии, которая объясняет и толкует то, что говорит сам язык, как главный “отправитель” всех сообщений»[2]. В случае со словоупотреблением понятия «проект» выявляется еще один важный аспект взаимовлияния философии и языка: рефлексия этого понятия была осуществлена задолго до того, как оно стало достаточно частотным и очевидно организующим деятельность человека. Осуществил эту прогностическую рефлексию основоположник русского космизма - Николай Федорович Федоров (1829 - 1903).

Трудно сказать, насколько сам Н.Ф. Федоров осознавал себя зачинателем космизма: по крайней мере, терминологически у него это никак не отражено. Есть основания утверждать, что понятие «космизм» родилось в 1920 г. в беседе А.Л. Чижевского и поэта В.Я. Брюсова, который, выслушав рассказ об идеях К.Э. Циолковского, воскликнул: «Поистине только русский ум мог поставить такую грандиозную задачу – заселить человечеством Вселенную! Космизм! Каково! Никто до Циолковского не мыслил такими масштабами, космическими масштабами!»[3] У Циолковского, наряду с технологическими проектами выхода за пределы Земли, было понятие «космическая философия», и он умозрительно разрабатывал этот концепт в онтологическом и аксиологическом аспектах. Очевидно, Н.Ф. Федоров оказал влияние на формирование космической мечты К.Э. Циолковского и реализованный им технологический проект обеспечения выхода человека в

---

[1] Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 121-122.
[2] Эпштейн М.Частотный словарь… С. 467.
[3] Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. М.: Мысль, 1995. С. 118.

космос. Отсутствие у самого Н.Ф. Федорова концепта «космическая философия», при наличии развернутого содержания космической функции человека, - это общий удел основоположников значимых философских школ и направлений. Но то, что зачинатель космизма в полной мере осознавал: это проективный характер своего учения, поскольку целенаправленно разрабатывал свою концепцию как «*Всеобщий проект*» или «проектику», и более того, критически снимая кантовский переворот, отрефлексировал сущность проективной активности.

Итак, чтобы не твердить слово «проект» как некую мантру, а полноценно понять, что же такое проективный характер человеческой активности, очевидно, необходимо обратиться к философской рефлексии этого концепта, начиная с того, как осуществил эту рефлексию основоположник русского космизма – «первый Гагарин», ибо Н.Ф. Федоров, во-первых, является незаконнорожденным сыном графа П.И. Гагарина, и, во-вторых, он спрогнозировал не только закономерную неизбежность выхода человека в космос, но и то, что эту миссию человечества суждено реализовать русскому богатырскому характеру, ибо, - пишет Н.Ф. Федоров, - «ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»[1]. Как все классики философии, хотя сам Н.Ф. Федоров относился к философии весьма не однозначно, основоположник русского космизма продемонстрировал единство слова и дела, поскольку не только заложил рефлексию проективного мышления, но и своим влиянием на русскую мысль и культуру в целом сформировал импульс реализации самого грандиозного и успешного проекта индустриальной и постиндустриальной эпохи. Освоение космического пространства в наше время повсеместных и зачастую совершенно абсурдных раздоров в семействе человеческом – единственное поле объединяющей человечество деятельности, что соответствует основному содержанию проекта «Общего дела» Н.Ф. Федорова. Будем надеяться, что у людей хватит ума оставить «звездные войны» уделом исключительно художественной фантазии.

Желая докопаться до истоков идей русского космизма, логично задаться вопросом: а что же породило это направление мысли в истории мировой и отечественной философии? Поэтому первый раздел монографии посвящен раскрытию внутренней логики данной истории. Поскольку формирование философского направления, так же как и научного, конституируется посредством разработки определенного предметного поля и адекватной ему методологии, первый раздел завершается определением предмета и метода русского космизма.

Философско-антропологический характер данного предмета обусловил потребность разобраться с тем, что такое современная философская антропология и в каких основных концептуальных вариантах она

---

[1] Федоров Н.Ф. Из 1 тома «Философии общего дела» // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 358.

сформировалась, чему посвящен второй раздел. Существование чуть ли не бесконечного разнообразия «предметных» антропологий: педагогическая, военная и т.п., - служит подтверждением того, что проективный характер человеческой деятельности во всех ее проявлениях рефлексируется именно в философско-анропологическом контексте.

Констатация данного факта как status quo подготавливает читателя к восприятию концептуального богатства отечественного философско-антропологического проекта как первоистока отрефлексированности проективного характера человеческой активности, что собственно излагается в третьем разделе. Важно подчеркнуть, что речь идет именно о ***философском проекте***, т.е., во-первых, осознанно обосновывающем *мировоззренческую платформу* деятельности социального субъекта, и, во-вторых, обладающего *универсальным теоретико-методологическим содержанием*, которое собственно и закладывается в основание любого конкретно-частного проекта. Поэтому мудрость рзрешения назревших в условиях глобализации проблем заключена в оригнальном термине «глокализация»[1]: мысли глобально, действуй локально. Эффективность реализации локального проекта напрямую зависит от того, насколько его субъект осознает, на платформе какого философско-антропологического проекта как универсального основания деятельности в конкретной исторической ситуации он работает. В противном случае субъект проекта - в силу не достаточной зрелости проективности своего мышления - будет действовать стихийно, т.е. достаточная эффективность реализации проекта не будет ему гарантирована.

Мировоззренческий и теоретико-методологический потенциал философско-антропологического проекта русского космизма позволяет проанализировать современную историческую ситуацию, проясняя при этом непосредственную связь проективного мышлению с ситуационным подходом, который не случайно актуализируется в наше время. Данный итоговый аспект рассмотрения отечественного философско-антропологического проекта представлен в четвертом разделе.

Глобализация человеческой деятельности по своим масштабам и энергетике влияния на окружающий мир – это, пожалуй, основной маркер современности, собственно и вызвавший к жизни современную философскую антропологию как адекватный инструмент осознания проективного характера нашей деятельности. Мировоззренческий голод современного человечества («Блаженны нищие духом…» Мф. 5:3) в вакханалии духа потребительства, свойственного массовому сознанию, не очень-то осознается, даже несмотря на то, что высокая художественная

[1] Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003. С. 67.

литература нас предупреждает: и разруха и созидание начинается в головах[1]. Однако если этот голод не будет удовлетворен, это приведет к вымиранию человечества. Проблема жизни и смерти – это квинтэссенция философской антропологии, поэтому и завершается четвертая глава рассмотрением двух проектов, особенно дискутируемых сегодня в футурологических размышлениях об исторической перспективе человека и постчеловека: проекта космистов и трансгуманистов, последние из которых, зачастую, позиционируют себя как наследники идей Н.Ф. Федорова, являясь на самом деле разработчиками не философско-антропологического, а технократического проекта.

«Догонит ли нравственный Ахиллес технологическую черепаху»[2] или будет раздавлен под ее мощнеющими колесами, если возобладает технократизм? Альтернативность этой ситуации в полной мере осознавал основоположник кибернетики – Н. Винер, отметив в одном из своих интервью, что он не исключает ситуацию подчинения человека власти технике, если человек станет ленив душой[3]. Хотя и эту проблему русский космизм прогностически уже высвечивал, предваряя собственно рождение кибернетики, что достаточно глубоко представлено, например, в работе Н.А. Бердяева «Человек и машина», где он не просто указывает на лень человека как источник опасности технократизма, но и зрит в корень проблемы: «техника всегда есть средство, орудие, а не цель. Не может быть технических целей жизни, могут быть лишь технические средства, цели же жизни всегда лежат в другой области, в области духа. Средства жизни очень часто подменяют цели жизни, они могут так много занимать места в человеческой жизни, что цели жизни окончательно и даже совсем исчезают из сознания человека. И в нашу техническую эпоху это происходит в грандиозных размерах. Конечно, техника для ученого, делающего научные открытия, для инженера, делающего изобретения, может стать главным содержанием и целью жизни. В этом случае техника, как познание и изобретение, получает духовный смысл и относится к жизни духа. Но подмена целей жизни техническими средствами может означать умаление и угашение духа, и так это и происходит»[4].

Как именно разрешится апокалипсическая альтернатива современности: самоуничтожением человечества или его самовозрождением на уровне нравственной свободы, - зависит только от нас самих. Человеку по

---

[1] См. М. Булгаков «Собачье сердце»: «разруха сидит не в клозетах, а в головах» // Булгаков М.А. Собачье сердце: Роман. Повест. Рассказ. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 318.

[2] См. Попова О.В. Феномен «голой жизни» в контексте конструирования смерти человека // Психология и психотехника 2014. № 8 (71). С. 830-837.
DOI: 10.7256/2070-8955.2014.3.11429

[3] Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. 2-е издание. М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. С. 319-326.

[4] Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. Май 1933. № 38. С. 5-6.

его природе и сущности, как бы мы на него не смотрели: с религиозно философской или материалистической точки зрения, - дано все, что необходимо для непрерывного совершенствования себя и мира вокруг, но как и насколько человек воспользуется этим даром – определить может только он сам. Мне особенно приятно выразить благодарность светлой памяти проф. Гуревичу П.С., который ушел из жизни в ноябре 2018 г., за то, что он в рецензии на мою первую монографию - «Российской органицизм и космизм XIX – нач. XX вв.: эволюция и актуальность» (М., АКАДЕМИЯ, 2007) - отметил в качестве важнейшего лейтмотива проведенного исследования идею, вытекающую из тайного смысла отечественного органицизма и космизма, относительно того, что позитивное и жизнеутверждающее будущее человека предустановленно, но не гарантированно: «Автор считает, что русский космизм как наиболее плодотворное развитие модологического потенциала органицизма позволяет наиболее диалектично проанализировать объективную предзаданность, но субъективную непредрешенность историчекого процесса»[1].

Набатом звучат ставшие широко известными слова молитвы пастора Рейнхольда: «Господи! Дай нам силы изменить то, что мы можем! Дай нам терпения принять то, что мы изменить не можем! Дай нам мудрости отличить одно от другого!» Зашифрованная здесь диалектика субъективного и объективного факторов стартовала в своей рефлексии в форме «коперниканского переворота в философии» И. Канта и выступила ключевым моментом органического мировоззрения как реакция на промышленный переворот рубежа XVIII-XIX вв., что подчеркивалось и основоположником позитивизма - О. Контом, и первыми критиками российского органицизма в начале XIX в. Конт, ставя задачу сохранения «достаточного философского единства» на позитивной стадии человеческой истории, ключ к теоретическому обоснованию философского единства и социальной солидарности видит в том, чтобы «прибегнуть к блестящему общему различению, установленному Кантом между двумя точками зрения – **объективной** и **субъективной**, свойственной всякому исследованию»[2]. Среди критиков одного из первых органицистов XIX в. – Д.М. Велланского был, по его собственному мнению, действительно понявший его учение, - И. Дядьковский, который писал, ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части»[3].

---

[1] Гуревич П.С. Новые книги наших коллег // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. X. Вып. 1 (40). С. 401.

[2] Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д: «Феникс», 2003. С. 93.

[3] Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М., 1959. С. 262-263.

Сегодня можно поспорить, что играет определяющую роль в судьбе человечества: наличие силы для неисчерпемого творчества или наличие терпения, чтобы, считаясь с законами природы и общества, не переходить черту, за которой необратимость самоуничтожения. Разрешить эту дилемму в пользу человека может только мудрость, которая, однако, ныне не в цене; и мы можем упрекнуть наш информационный век с гораздо большим основанием в том, в чем уже упрекал свой XIX век Н.Н. Страхов, утверждая, что его «век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить»[1]. Собственно мыслящему читателю и предлагается эта книга.

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892. С. XIX,

Раздел 1 РОССИЙСКИЙ ОРГАНИЦИЗМ И РУССКИЙ КОСМИЗМ - ЗАКОНОМЕРНЫЙ ЭТАП ИСТОРИИ МИРОВОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

«Философия есть эпоха, выраженная в мысли».
Г.Ф.В. Гегель

«Философия является …историей
самосознания, проходящего различные эпохи».
Ф.В.И. Шеллинг

«Всякий век имеет свой отличительный характер,
выражающийся во всех умственных произведениях».
Д.В. Веневитинов

Каждая нация, равно как и отдельный мыслящий человек, для того, чтобы понять себя, так или иначе, соотносит себя с историей. На первый взгляд, исторический масштаб у разных социальных субъектов будет не одинаков. Для нации – это, безусловно, масштаб всемирной истории. Для отдельного человека – это история его страны, его семьи. Но даже отдельный человек, хотя и опосредованно, вынужден будет при этом выходить на горизонты всемирной истории для того, чтобы осознать особенности своего бытия здесь и сейчас; как это ярко продемонстрировал П.Я. Чаадаев в своем первом философическом письме. В этом процессе развертывания самосознания важно получить представление о широком социально-культурном контексте исторических перипетий, представленном основными сферами жизнедеятельности человека и общества: экономикой, наукой, политико-правовой, художественно-эстетической, нравственной, религиозной и философско-мировоззренческой сферами. Однако во всем богатом разнообразии жизненных проявлений социального субъекта необходимо увидеть внутреннее единство и постичь его сущность. Этого можно достичь только посредством философской рефлексии. Философия, будучи органично включенной в культурный контекст, выражает своим содержанием квинтэссенцию каждой исторической эпохи. Но для того, чтобы историко-философская рефлексия не превратилась в абстракцию, достаточно односторонне отражающую ход истории, необходимо разворачивать ее в широком социально-культурном контексте, включая жизненно значимые потребности человечества.

Глава 1 Возрастной принцип анализа истории – ключ к пониманию исторической логики

«… всемирную историю надобно рассказать
как историю одного человека.
Задача великая, но нисколько не решенная».
Т.Н. Грановский

«…развитие общечеловеческого ума шло тем же
путем, что и развитие индивидуального ума».
А. Сен-Симон

Генезис истории философии как науки небезосновательно связывают с творчеством Гегеля[1], который впервые не чисто описательно представил различные философские системы предшествующих эпох, а выявил их внутреннее единство, раскрыв тем самым внутреннюю логику историко-философского процесса и поставив проблему предмета философии на подлинно теоретическом уровне.

Любая система знания имеет свой объект и предмет исследования, что в недостаточной степени отрефлексировано в историко-философском познании. Философия в культуре порождается мировоззренческой потребностью человека в смысле жизни, ибо для Homo Sapiens ниже его достоинства участвовать в чем-то, в чем он не видит смысл, причем лично для себя, хотя этот смысл может заключаться в альтруистической деятельности. Мировоззренческий генезис философии обусловливает ее объект, каковым выступает мир в целом и сам человек как его имманентный агент; при этом предметом, т.е. философским углом зрения, под которым исследуется указанный объект, выступает связь человека с миром, рассматриваемая онтологически, гносеологически, аксиологически, в социально-философском, философско-антропологическом и иных аспектах.

Взаимоотношения человека с окружающим миром опосредованы сложной системой разнородных элементов, начиная от био-психо-социальной природы человека, диктующей ему соответствующие потребности, и, заканчивая высшими достижениями человеческого духа: искусство, религия, наука, философия; т.е. все содержание культуры опосредствует это взаимодействие. Гегель дифференцировал историю философии и историю культуры. Так, он отказался признать в П. Бейле философа и отнес его, равно как и всю французскую философию эпохи Просвещения, к истории культуры. Однако на самом деле, история

[1] См. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М. 1956. С. 24.

философии и история культуры органично взаимосвязаны, у них общая судьба. Историко-философский процесс не просто включен в историю культуры, но составляет ее квинтэссенцию, что следует из вышеприведенного (в качестве эпиграфа) высказывания того же Гегеля.

У Фейербаха история философии представлена в культурно-историческом контексте. Сам мыслитель определенно осознавал противоположность своей позиции по отношению к Гегелю: «Гегелевский метод в целом страдает тем недостатком, что он рассматривает историю лишь как поток, не исследуя дна, над которым этот поток протекает. Этот метод превращает историю в непрерывный интеллектуальный акт, каким она ведь не является. История философии прерывается антифилософскими, чисто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества… и оказывается обремененной элементами того дна, над которым протекает»[1]. Сопоставление идей Фейербаха с гегелевскими помогает понять, что историко-философский процесс, как и квантово-волновая природа света, прерывисто-непрерывен. Фейербаху удалось раскрыть богатство и многоплановость историко-философского процесса посредством включения в контекст своего исследования политическое состояние общества, борьбу философии и религии, взаимосвязь философии и науки, национальную психологию народов, структуру внутреннего духовного мира личности философа, практические интересы и потребности человечества. Но чтобы понять, почему так, а не иначе изменялось содержание философских поисков в разные исторические периоды, надо выделить ключевой момент во всем богатстве культурного контекста, поскольку у философии есть своя внутренняя логика, являющаяся отражением объективных закономерностей природного и общественного бытия.

Гегель, как было отмечено выше, первым придал истории философии статус науки, потому что представил ее развитие как поступательно закономерное: «Вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое последовательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей apriori… последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи»[2]. Гегель, отмечая закономерное совпадение последовательности философских систем в истории человеческой культуры с логическим развитием социального субъекта, не просто открыл методологический принцип единства исторического и логического, но и интуитивно схватил в области духа принцип совпадения филогенеза и онтогенеза. Следует отметить, что использование разработанной Гегелем системы диалектических категорий позволило раскрыть совпадение логико-категориальной поступательности развития отдельных наук и истории науки

---

[1] Фейербах Л. Отношение к Гегелю // Фейербах Л. История философии. Т. 3. М.: Мысль, 1967. С. 382.

[2] Гегель Г.В.Ф. Соч. М.-Л., 1929. Т. IX. С. 40, 34.

в целом, что является подтверждением методологического значения принципа единства исторического и логического и указывает на его содержательную связь с единством фило- и онтогенеза.

Современная историческая наука не использует, к сожалению, должным образом методологический потенциал немецкой классической философии, поскольку руководствуется преимущественно односторонне хронологическим подходом в выделении сменяющих друг друга эпох, не раскрывая при этом внутреннюю логику исторического процесса. Такая методология соответствует стандартам классической науки, основанным на механистическом мировоззрении. Применяя к исследованию истории философии данный подход и «разрезая» историю на отдельные временные промежутки по разнородным и внешним для философской рефлексии признакам, авторы попадают зачастую впросак. Так, например, определяя завершение античной и одновременно начало средневековой философии V веком н.э., авторы в отдельных учебных пособиях не могут затем, как говорится, свести концы с концами, поскольку апологетика (I-III вв.) и непосредственно один из ее ярких представителей – Тертуллиан (II-III вв.), зачинатель сквозной для всего Средневековья проблемы соотношения веры и разума – вопреки избранному хронологическому подходу не относятся авторами к поздней античности, а включаются в средневековую философию. История философии, как и культуры в целом, развивается преемственно поступательно; и так же как поколения сменяют друг друга не по-базаровски, а посредством сосуществования отцов и детей, в истории философии с I по V вв. сосуществуют увядающая античность и раннее Средневековье. Очевидно, что хронологический критерий, являясь чисто внешним, должен быть дополнен внутренним, сущностным, который позволит раскрыть одновременно как преемственность, так и существенное качественное своеобразие сменяющих друг друга эпох. Выделение эпох – это проблема классификации, которая требует выработки единого содержательного критерия для целостного анализа исторического процесса.

Положение дел с теоретико-методологической обоснованностью исторического и, в частности, историко-философского анализа выглядит сегодня удручающе, что особенно не допустимо в отечественной литературе, поскольку именно российский историк и философ, представитель органицизма, Т.Н. Грановский (1813-1855), отрефлексировав теоретико-методологическое наследие Гегеля, равно как и идеи предшествующих историков, выработал искомый существенный критерий, столь необходимый в историческом познании, а именно: возрастной принцип анализа истории, позволяющий выявлять внутреннюю логику эволюции человечества.

Как и всё в истории культуры, этот принцип зародился в античности в творчестве историка Диодора Сицилийского, потом был предан забвению и начал свое возрождение в эпоху Просвещения в связи с развертыванием идеи прогресса. Его использовали на Западе Д. Вико, И.Г. Гердер, у нас в России – В.Н. Татищев и А.Н. Радищев. Однако только в XIX веке этот принцип был

специально отрефлексирован и взят на вооружение Т.Н. Грановским: «… всемирную историю надобно рассказать как историю одного человека. Задача великая, но нисколько не решенная»[1].

«Возрастной» принцип в обществознании рассматривает любое социальное явление как развивающийся по известным возрастным периодам организм. Рассматривая народ как «живое единство», Грановский обосновывал, что судьба народа определяется его характером и географическими условиями его существования. Отечественный историк разрабатывал «цельный» взгляд на историю человечества, из чего следовало, что всеобщая история – это единый процесс, а не механическое соединение частных историй отдельных народов[2]. Этот единый процесс, по мысли Грановского, начался не на Древнем Востоке, где не было развития не только всемирно-исторического, но и циклического: от юности через зрелость к старости. Древние Греция и Рим – вот где не только началась, но и прошла полный цикл своего развития всемирная история[3].

Т.Н. Грановский отрефлексировал возрастной принцип истории в середине XIX века в ответ на назревшую интеллектуальную потребность в развитии науки. Известно, что в середине XIX века по итогам промышленного переворота рубежа XVIII - XIX вв. начинается развитие современной науки, преодолевающей через революционные прорывы и кризисные состояния механицизм классической науки. Этот качественный скачок, ярко проявивший себя в «трех великих открытиях» естествознания (закон сохранения и превращения различных видов энергии, разработка клеточной теории и дарвинизм), сопровождался откровенными нападками на обществознание, которому отказывали в праве на научность на том основании, что открытие законов функционирования социальной действительности невозможно, потому что в жизни общества все события неповторимы, носят субъективный характер. Наиболее сильное звучание эта идея противостояния естествознания и социогуманитарного познания получит в учении неокантианцев Г. Риккерта и В. Виндельбанда, обозначивших соответственно эти две области познания как «номотетические» и «идеографические» науки.

В такой исторической ситуации Т.Н. Грановский убедительно обосновал общность фундаментальной методологической платформы естествознания и обществознания, что уравнивало их право на научность. Возрастной принцип анализа социальных процессов непосредственно коррелируется с принципом единства фило- и онтогенеза в естествознании, в соответствии с которым развитие отдельной особи повторяет в основных узловых моментах развитие вида в целом. Соответственно возрастной принцип рассматривает эволюцию социального феномена по аналогии с

---

[1] Грановский Т.Н. Соч. 4-е изд. М., 1900. С. 212.

[2] См. Грановский Т.Н. Соч. Т. 2. М., 1892. С. 328; Т. 1. С. 24; Кареев Н. Историческое миросозерцание Грановского. СПб., 1912. С. 12.

[3] См. Левандовский А.А. Время Грановского. М., 1990. С. 12.

закономерно упорядоченной судьбой человека, проживающего последовательно детство, подростковый период, юность, зрелость, старость и смерть. Более широким философско-методологическим фундаментом возрастного принципа и принципа единства фило- и онтогенеза является методология единства исторического и логического, впервые отрефлексированно разработанная и примененная как инструмент познания Гегелем, влияние идей которого в своем творчестве отмечал Т.Н. Грановский. Следует подчеркнуть, что возрастной принцип был осознан Грановским задолго до возникновения науки «возрастная психология»[1], материалы которой позволяют сегодня существенно углубить и конкретизировать содержание данного принципа.

Применительно к истории философии возрастной принцип раскрывает, как изменяющиеся социальные потребности, вырастающие из природы человека и её эволюции, детерминируют развитие когнитивной стороны историко-философского процесса и культуры в целом. Следует отметить, что сама по себе проблема взаимосвязи когнитивного и социального в развитии духовной культуры является актуальной и интенсивно сегодня разрабатывается[2]. Методологический потенциал возрастного принципа способствует преодолению чисто хронологического, по сути дела механистического, подхода к выделению основных эпох в истории культуры и философии, основной недостаток которого заключается в невозможности исследовать имманентную логику исторического процесса и системно, исходя из единого критерия, выделять основные эпохи этого процесса. Более того, возрастной принцип позволяет преодолеть крайности абстрактной односторонности раскрытия категориально логического содержания историко-философского процесса, с одной стороны, и многосторонней описательности учений классиков, представляющих творчество той или иной эпохи, с другой. В результате качественная специфика философского мировоззрения определенной эпохи предстает в своей содержательной целостности и укорененности в соответствующем уровне развития социальной практики и системе адекватных потребностей.

Анализ изменения предмета философии как учения о связи человека с миром в контексте возрастного принципа означает, прежде всего, что доминирующая потребность, обусловливающая историю философию, заключается в жажде самопознания: «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*. И в

---

[1] Возрастная психология или психология развития возникла в 1882 году. Её появление связано с выходом книги выдающегося немецкого физиолога и психолога Вильгельма Прейера «Душа ребёнка», посвящённой детской психологии. В 20 гг. XX в. психология развития оформилась как самостоятельная наука.

[2] Автору довелось в свое время заняться исследованием данной проблемы в более узком науковедческом аспекте: См. Кугель С.А., Маслобоева О.Д. Взаимосвязь когнитивного и социального в исследовании современной научной деятельности // Ведение в социологию науки. Ч. 1. СПб., Изд. СПбУЭФ, 1992. С. 72-81.

силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, т.е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться как угодно. Это справедливо даже тогда, когда человек еще не может произнести слово Я; ведь он все же имеет его в мысли; и во всех языках, когда говорят от первого лица, всегда должно *мыслить* это Я, хотя бы это сознание самого себя (Ichheit) и не выражали особым словом… Но примечательно, что ребенок, который уже приобрел некоторый навык в речи, все же лишь сравнительно поздно (иногда через год) начинает говорить от первого лица, а до этого говорит о себе в третьем лице (“Карл хочет есть, гулять” и т.д.); когда же он начинает говорить от первого лица, кажется, будто он прозрел. С этого дня он никогда не возвращается к прежней манере говорить. – Прежде он только *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя. – Объяснить это явление антропологам довольно трудно»[1]. В результате философствование в жизни отдельного человека на обыденном уровне становится историей вызревания его самосознания, детерминирующего его судьбу, а философствование в жизни человечества на профессиональном уровне становится эволюцией самосознания культуры, которое также детерминирует судьбу социального субъекта.

Проанализируем внутреннюю логику исторического развития философии от эпохи к эпохе в соответствии с возрастным принципом, используемым в единстве с хронологическим подходом, с целью показать закономерность вызревания современной философской антропологии[2] и в этом ключе историческую обусловленность рождения российского органицизма и космизма как направления, рефлексирующего современный этап зрелости самосознания человека.

Исходя из того, что философия порождается мировоззренческой потребностью в обретении смысла во всем, что происходит с человеком, в данном параграфе история философии исследуется как рефлексия взросления человечества на основе накапливаемого опыта. Это позволяет раскрыть внутреннюю логику эволюции предметного поля философии от эпохи к эпохе в соответствии с изменением места человека в мире и его доминантной жизненной потребности, содержание которой осмысливается посредством определения: а) координат человекомерности бытия, задающих энергию рефлексии мыслящего сообщества в контексте предмета философии конкретного исторического этапа; б) вытекающей из координат доминирующей идеи, вокруг которой вращается мысль представителей всех

[1] Кант И. Соч. в 6 т. М.: «Мысль». Т. 6. 1966. С. 357.

[2] При этом западно-европейская философия презентируется как процесс развития мировой философской мысли в истории человечества, поскольку, присоединяясь к позиции Т.Н. Грановского, есть все основания утверждать, что процесс взросления на Востоке имеет свою специфику, обусловленную восточной ментальностью и заключающуюся в проживании всех возрастных этапов в контексте древневосточной философии и культуры, подобно прохождению кругов сансары с целью достижения нирваны.

онтологических, гносеологических и аксиологических направлений соответствующей эпохи; в) доминирующего принципа, центрирующего предметное содержание мысли, актуальное не только в контексте философии, но и культуры в целом, ибо философия является самосознанием соответствующей эпохи[1].

В соответствии с общепризнанной мифогенной концепцией происхождения философии, античная философия рождается из мифологических представлений древних греков. Мифология как исторически первый тип мировоззрения основан на принципе антропоморфизма, в соответствии с которым человек посредством воображаемых богов уподобляет себе окружающий мир, ощущая его как продолжение самого себя. Возрастная психология обосновала, что у младенца нет противопоставления «я – они», нет выделения себя как чего-то дифференцированного по отношению к окружающим людям и предметам. Новорожденному перерезают физическую пуповину, но психологическая «пуповина» сохраняется на период накопления необходимого для собственного дифференцирования опыта взаимодействия с окружающим миром. Мифология как младенческий тип мировоззрения выполняет только описательную функцию, и ей чужда проблема причинного объяснения событий, поэтому она дает хаотичное представление о мире. Философия, вырастая из мифологии в результате формирующегося осознания этносом себя как дифференцированной по отношению к экологической нише и иным социальным общностям реальности, начинает объяснять этот мир в поисках ответов на вопросы «почему?» и «зачем?», вырабатывая гармоничную картину мира, поскольку обретение смысла жизни возможно только при условии гармонии человека с миром, иначе нарастает ощущение бессмысленности бытия и его абсурдности. Вся история философии есть поиск гармонии, осуществляемый социальным субъектом во всё более сложных жизненных обстоятельствах, которые он сам и создает своей всё более искушенной опытом деятельностью.

В античной культуре, как здоровом детстве нашей цивилизации, человек ощущал привычную как воздух гармонию и органическую связь с окружающим миром, что обусловлено доминантной потребностью детства в первичной самоидентификации. Соответственно античные мыслители в своих концептуальных построениях исходили из прирожденной уверенности в предустановленной гармонии между микрокосмом – внутренним миром человека и макрокосмом – миром Вселенной в целом. Эта идея, будучи доминирующей в античной философии, современным языком обозначается как эстетико-космологическая и в своем оригинальном содержании подразумевает, что внутренний мир человека столь же богат, сложен и значим, как мир Вселенной в целом. Доминирующий принцип этой эпохи –

[1] Данная методология используется автором в процессе преподавания истории философии и нашла свое отражение в авторском учебнике. См. Маслобоева О.Д. Философия для студентов экономических вузов. СПб.: Питер, 2006. С. 37-48.

космоцентризм. Центр мироздания для античного мыслителя – это космос как единство микрокосма и макрокосма, гармонично согранивающих друг друга. Итог полноценно прожитого детства – самоидентификация ребенка. Человек в античной культуре – аналог мировой гармонии, он – «мера всех вещей».

Когда взрослеющий ребенок начинает самостоятельно взаимодействовать с окружающим миром, естественная, детски-наивная гармония мироощущения нарушается, и приходит осознание, что мир в чем-то несовершенен и враждебен. Вступая в подростковый период, человек должен заново и теперь уже сам выстраивать гармонию с миром и в собственной душе, иначе нарастание дисгармонии приводит к ощущению абсурдности и бессмысленности бытия. Драматичная напряженность подросткового этапа обусловлена его доминантной потребностью в выработке самосознания как стержня мировоззрения формирующейся личности. Человечество вступает в подростковый период своего развития в эпоху Средневековья. Естественная потребность человека в гармонии реализуется в этот период в соотнесенности себя с высшим идеалом – образцом, который может выступать гарантом искомой гармонии. В истории человечества таким гарантом выступает Бог как идеальная сущность мира и самого человека. Доминирующей идеей при этом выступает теологическая идея, содержание которой заключается в осознании всемогущества и всеблагости воли Бога. Человек рассматривается как образ и подобие Бога, поэтому тексты священного писания – основное поле философского творчества. Доминирующий принцип этой эпохи – теоцентризм, раскрывающий личность Бога как центр и творца мироздания. Через веру и любовь к Богу человек учился верить в себя и любить себя. Рефлексивность, психологическая самоуглубленность – яркие признаки средневековой философии, в которой шел напряженный процесс исследования феномена самосознания. Термин «самосознание» не был тогда еще выработан, и этот феномен обозначался библейским понятием «внутренний человек», введенным в философский обиход Аврелием Августином. В Библии «внутренний человек» – это самая сокровенная часть человеческой души, куда человек свободно впускает Святого Духа, через откровение принимая веру в Бога. Понятие «внутренний человек» очень хорошо коррелируется с понятием «самосознание», выработка которого как стержня формирующейся личности является главным итогом подросткового периода. Иногда можно встретить человека, давно перешагнувшего «тинэйджеровский» возраст и вместе с тем демонстрирующего в своем поведении подростковые комплексы, что обусловлено незавершенностью процесса выработки самосознания как стержня человеческой личности.

Дальнейшее развитие самосознания у человека возможно при условии практического использования этого атрибута личности. Первая реальность, с которой сталкивается повзрослевший социальный субъект и в которой ему жизненно важно самоопределиться и установить гармонию, – это

окружающие люди, общество. В результате доминирующей потребностью этапа юности выступает самоутверждение личностной индивидуальности. Связь человека с обществом становится предметом эпохи Возрождения. Блестящая плеяда оригинальных мыслителей этой эпохи, своими судьбами и творчеством демонстрировавших торжество личностной индивидуальности, дружно работала над проблемой связи человека с другим человеком, человека с обществом. И хотя сам термин «гуманизм» возник гораздо позже, в начале XIX века[1], однако гуманистическая идея в ее первозданном смысле провозглашается публично Франческо Петраркой в середине XIV века в его знаменитой речи на Капитолии во время торжественной церемонии награждения этого деятеля культуры лавровым венком за его поэтические достижения. Петрарка провозгласил, что достоинство человека определяется ни его происхождением, богатством и положением в обществе, а его собственными словами и поступками. Петрарка в центр мироздания поставил человека, провозгласив, что для всех наук и искусств нет более достойного предмета, нежели сам человек. Таким образом, на смену теоцентризму средневековой эпохи пришел антропоцентризм эпохи Возрождения. Тайна бытия человека заключается в слове, которое организует поведение человека, поэтому Петрарка наукой всех наук объявляет филологию. Царицей в рамках филологии, по его мысли, выступает поэзия, поскольку поэтическое слово способно наиболее глубоко схватить тайну человеческого бытия. Заслугой эпохи Возрождения является осмысление феноменов личности и индивидуальности, которое осуществлялось мыслителями этого периода в контексте философских размышлений о морали, искусстве, политике, о роли религии и науки в жизни общества, о совершенном и справедливом устройстве общества. Все это не могло не способствовать овладению человеком социальной сферой действительности. Интерес к проблемам личности был обусловлен исторической потребностью преодоления сословной иерархичности средневекового общества и в свою очередь сам способствовал этому процессу, равно как и развитию личностного начала в обществе. Судьба человека все в большей мере становилась не гарантированной сословной принадлежностью. Человек приобретал большую самостоятельность в выборе жизненного пути, что требовало соответствующей мобилизации жизненной энергии и принятие ответственности за свою судьбу.

Так же, как на каждом возрастном этапе меняются взаимоотношения с родителями, в истории культуры эволюционировали взаимоотношения человека с Богом, что находило отражение в философской рефлексии. В эпоху Ренессанса на смену средневековому принципу теоцентризма, в соответствии с которым Бог миру трансцендентен, приходит принцип пантеизма, в соответствии с которым Бог миру имманентен: Он вездесущ, но не самодавлеет; именно так ведет себя мудрый родитель во взаимоотношениях с ребенком – юношей.

---

[1] Термин «гуманизм» был введен немецким педагогом Ф. Нитхаммером в 1808 г.

Юношеская личность рано или поздно должна стать зрелой, то есть научиться сама поддерживать свое существование; иначе ей предстоит либо отказаться от своих ценностей и идеалов, либо помирать с голоду. Все необходимое для поддержания своего существования человек черпает из природы. Период зрелости в истории культуры и философии – это эпоха Нового времени, предмет которой составляет взаимодействие человека и природы. Проблема гармоничного потребления природы разрешима, прежде всего, на основе познания ее законов, поэтому доминирующей идеей этой эпохи становится естественнонаучная идея, содержание которой заключается в разработке общенаучной методологии. Открывают эту эпоху два основоположника методологии науки: Ф. Бэкон разрабатывает основы методологии эмпирического уровня и Р. Декарт – методологию теоретического уровня. Наукоцентризм становится доминирующим принципом, ибо вся культура работает на науку. В эпоху Нового времени наука как целостная система знания поднимается на теоретический уровень и вырабатывается первая научная картина мира, которая является механической и олицетворяется именем И. Ньютона. Наука способствует культу разума, который достигает максимальной силы в XVIII веке, венчающем эту эпоху как век Просвещения. Разум в идеологии Просвещения выступает способом решения всех проблем взаимодействия общества с природой, а также внутрисоциальных проблем. Раннебуржуазные лозунги «Свобода. Равенство. Братство» воспринимаются как достижимые на основе разума. Французские просветители на волне пафоса этой эпохи создают свое главное детище – Энциклопедию. Культ разума достигает такой силы, что посягает на святая святых иррационального в культуре, т. е. на религию, порождая деизм как рациональную религию или светскую религиозность, которая исходит из того, что Бог существует, Он сотворил этот мир, заложив законы его функционирования и далее в дела человеческие не вмешивается, поскольку зрелое человечество должно опираться не на сверхъестественную помощь Отца небесного в решении своих проблем, а разрешать их самостоятельно на основе познания законов материального мира с помощью науки и духовных законов, заложенных, прежде всего, в Библии.

На смену зрелости приходит старость, которая в истории культуры наиболее профессионально рефлексируется немецкой классической философией. В старости человек озабочен подведением итогов собственной жизнедеятельности, поэтому предмет немецкой классической философии оформляется как соотношение субъекта с его же собственной деятельностью. Кант, будучи зачинателем этого периода, развернул философию от теории субстанции к теории субъекта. Обращенность к процессу деятельности предполагает, прежде всего, постановку вопросов о причине непредсказуемости результатов этой деятельности, то есть о субъективности любого акта деятельности. «Можно допустить, - писал Кант, - что, если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы

известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение»[1]. Идея субъективности становится доминирующей в творчестве классиков немецкой философии и заключается она в исследовании закономерных предпосылок непредсказуемости результатов деятельности, проистекающих из особенностей субъекта этой деятельности.

Поскольку немецкая классическая философия в центр своих исследований поставила проблему деятельности, данная школа разработала диалектику как адекватную методологию процесса деятельности, которая достигла в концепции Гегеля своего системного теоретического выражения. При этом каждый из деятелей этой школы оригинален тем, что у него исследуется в качестве субъекта деятельности. У Канта – это индивидуальное сознание, у Фихте – Абсолютное Я, презентирующее процесс развития мировой культуры, у Шеллинга – мировой организм, символизирующий космическую деятельность человека, у Гегеля – абсолютная идея, реализующая закономерную поступь научного разума, у Фейербаха – человек как природное, эмпирически действующее существо. Все эти субъекты деятельности, проанализированные классиками немецкой философии, выступают носителями теоретического и практического потенциала человеческой активности, который безграничен в перспективе ее исторического развития.

Исследование механизма деятельности социального субъекта в немецкой классике является актуальным в связи с промышленным переворотом рубежа XVIII-XIX вв., который способствовал возрастанию мощности человеческой деятельности настолько, что она становится сопоставимой с мощностью самих природных сил, а затем постепенно начинает их превышать. В такой исторической ситуации человеку крайне необходимо научиться управлять своей деятельностью, чтобы не быть слоном в посудной лавке.

Немецкая классическая философия завершает эпоху всего предыдущего традиционного, по сути своей созерцательного, стиля философствования и одновременно является связующим звеном всей классической, существующей до промышленного переворота, и современной философии. К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» следующим образом выразил этот переход: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[2].

Поставив проблему субъективности человеческой деятельности как ключевую, представители немецкой классической философии вплотную подвели философскую мысль к развернутому исследованию феномена свободы, к определению того, что зависит и что не зависит от человека в

[1] Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 248.
[2] Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2. Т. 3. С. 4.

процессе его жизнедеятельности, Таким образом вызревало осознание апокалипсиса в культуре.

Для обыденного сознания апокалипсис – это полная окончательная неизбежная гибель света. С позиции просвещенного философского, религиозного и научного мировоззрения, апокалипсис – это откровение об альтернативе, стоящей перед современным человечеством: альтернативе между самоуничтожением или самовозрождением его на качественно новом уровне, а именно, на уровне нравственной свободы. Но в любом случае разрешение этой альтернативы связано со смертью современного ветхого человечества, на чем и основана догма обыденного сознания; в позитивном варианте это означает переход человечества на качественно иной технологический способ жизнедеятельности, что возможно только на основе его духовного обновления. «Ветхость» современного человечества заключается в том, что его жизнедеятельность характеризуется нарастающим разрывом между научно-технологической силой социального субъекта и темпами ее прироста, с одной стороны, и уровнем духовности, с другой.

В контексте современной философии данная пограничная альтернатива бытия человека раскрывается на теоретическом уровне как соотношение субъективного и объективного факторов истории. В самом первом приближении, субъективный фактор обозначает те элементы жизнедеятельности социального субъекта, которые в его власти и, стало быть, это те рычаги, которые человек может использовать для разрешения указанной альтернативы в благожелательном для него направлении. Объективный фактор при этом выступает в форме тех элементов жизнедеятельности социального субъекта, которые от него не зависят и с которыми он должен считаться, чтобы не разрушить мир, не уничтожить жизнь. Только посредством диалектики субъективного и объективного факторов возможно овладение свободой, составляющей содержание доминирующей идеи современной эпохи, и ответственностью как ее доминирующим принципом. Данная проблематика рефлексируется в основных философских направлениях современности: позитивизм, экзистенциализм, прагматизм, персонализм, феноменология, постмодернизм и т.п.

Таким образом, использование возрастного принципа в исследовании основной направленности развития философских поисков от эпохи к эпохе позволяет, включая историю философии в социально-культурный контекст, выявлять систему потребностей, работающих на каждом этапе, а также соответствующие практические интересы и вытекающие отсюда исторические тенденции развития. С помощью этого принципа возможно не односторонне абстрактно, а более содержательно, с учетом психологических аспектов, понять фундаментальный закон жизни общества – закон возвышения уровня потребностей, осмыслить социально-природные основания развития духовной жизни человека и человечества. В содержании данного принципа заложено адекватное теоретико-методологическое и

мировоззренческое восприятие особенностей предыдущих исторических этапов как естественных болезней роста, понимание наличия позитивных, ценных моментов на каждом из этих этапов. Это способствует преодолению нигилистического отношения к предшественникам, примеры которого мы находим в истории классической мысли. Необходима методология более глубокого вживания в предыдущие культурные эпохи и контексты с целью творческого овладения современностью. Возрастной принцип не решает все эти задачи, но является основанием разработки такой методологии, поскольку он ставит на повестку дня проблему междисциплинарного синтеза, основными компонентами которого выступают философские, исторические, биологические, психологические, социологические, технологические дисциплины.

Посредством включения личностного аспекта возрастной принцип помогает найти ключ к диалектике общечеловеческого и национального в историко-философском процессе. Исследование творчества того или иного мыслителя требует включения его в историко-философский процесс не только как представителя своей эпохи, но и конкретной национальной культуры. При этом возникают вопросы по поводу того, насколько совпадают возрастные этапы взаимодействующих национальных культур в конкретно-исторической ситуации, каковы особенности этих этапов и их хронология в различных национальных контекстах. Известно, что история отдельных народов подчиняется некоторым общим закономерностям, но проявляются эти закономерности по-разному и не синхронно. В полной мере сказанное относится к истории культуры и философии разных народов, включая закономерность перехода от одной философской эпохи к другой, объясняемого посредством возрастного принципа анализа истории.

Исследование отечественной философской мысли показывает, что она прошла в своем развитии те же возрастные этапы, но только в ином темпоритме. По вопросу включенности русской философии в мировой историко-философский процесс существовали прямо противоположные позиции. Славянофилы XIX в. и советская идеология до 50-х гг. XX в.[1] считали, что русская философия настолько самобытна, что не вписывается в развитие мировой философской мысли. В сталинский период эта позиция обосновывалась под знаком борьбы с космополитизмом. Во многом благодаря деятельности шестидесятников в период хрущевской оттепели в отечественном философском самосознании укоренилась концепция единства мирового историко-философского процесса и органической включенности русской философии в этот процесс[2]. Раскрытие основных этапов в развитии

[1] См. Каменский З.А. Философская дискуссия 1947 года // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып.4. М., 1991; Смирнова З.В. Дискуссия 1947 года и проблемы истории русской философии // Там же.

[2] См. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. История русской философии. Автореферат коллект. дисс. на соиск. учен. степ. докторов филос. наук. Л., 1966; Пантин И.К. Борьба материализма и идеализма в русской философии. 2-я пол. XIX в. Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. Канд. филос. наук. М., 1963; Володин А.И. основные этапы идейной

русской философии, позволяет выявить соответствие внутренней логики этих этапов эволюции европейской философии, но при этом становится понятной специфика формирования нашего самосознания.

Принципиальным является вопрос о времени зарождения русской философии. Существует широкий разброс позиций по этой проблеме: от IX в. до рубежа XVIII - XIX вв. Среди западных мыслителей существуют «совершенно бездоказательные концепции, ведущие начало философской мысли в России от первой половины XIX в., от Чаадаева (М.-Б. Зелдин), от славянофилов (Р. Хэар)», однако преобладающей является точка зрения тех исследователей, которые «не ограничивают совершенно произвольно сроки появления философии в России, но обращаются к более ранним страницам из истории русской философской мысли (Ф. Коплстон, В. Гердт, А. Вусинич и др.)»[1]. Существование субъективных точек зрения искусственно ограничивающих начало русской философии свидетельствует, во-первых, об антиисторичности подобных концепций, поскольку ни одно сложное образование не являет себя на свет сразу в готовом развитом состоянии (подобно Афине Палладе), и, во-вторых, об игнорировании в контексте этих концепций сущностного смысла философии, вытекающей из самой природы человека, ибо там, где есть реализующий себя социальный субъект, там начинается философствование, а уже следующий вопрос, на каком уровне оно протекает. Поэтому сторонники позднего возникновения русской философии сами стараются уходить от крайности своей позиции. Так, например, Зеньковский В.В. пишет: «самостоятельное творчество в области философии, вернее - его первые начатки – мы находим в России лишь во второй половине XVIII в., в XIX же веке начинается эпоха интенсивного, все более разгорающегося, философского движения», но тут же подчеркивает, что «было бы крупной ошибкой думать, что до этого времени русские люди обходились без философии, не жили философскими запросами»[2].

У славян, как и у других народов, первой формой мировоззрения была мифология. В качестве идейных истоков русской философии выступают: славянское язычество, византийская религиозно-философская мысль и

эволюции А.И. Герцена. Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1963; Плимак Е.Г. Проблемы генезиса революционных идей в русской антифеодальной идеологии 2-ой пол. XVIII в. Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. канд. историч. наук. М., 1968; Филиппов Л.А. Религиозная система П. Чаадаева и опыт ее истолкования. (История. Современность). Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1969; Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г Мистер Кон исследует «русский дух». М., 1961; Пантин И.К. Материалистическое мировоззрение и теория познания русских революционных демократов (очерки). М., 1961; Володин А.И. В поисках революционной теории (А.И.Герцен). М., 1962; Володин А.И. Начало социалистической мысли в России. М. 1966; Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г. Запретная мысль обретает свободу. 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966.

[1] Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии (от Радищева до революционных народников) Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. докт. филос. наук. М., 1988. С. 19.

[2] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 11, 31.

западноевропейская философия. «Мировоззрение наших предков формировалось по тем же самым направлениям и в тех же формах, что и у всех народов мира, находившихся на аналогичной ступени развития. Реконструкция древней культуры позволяет утверждать, что как и у многих народов, у славян были распространены культ предков, тотемизм, фетишизм и анимизм, что у славян, как и у других народов мира, первой формой мировоззрения была мифология»[1]. Формирование государственности приводит к зарождению в IX в. философии на Руси. Принятие христианства от Византии существенно повлияло на особенности русской философии. Византийская культурная традиция практиковала философию не столько как теорию, сколько как «праведный образ жизни, главным содержанием которого становится постоянное нравственное совершенствование, борьба с соблазном и греховными помыслами, постоянная сосредоточенность на “духовном подвиге”, словом все то, что получит название “умного делания”»[2]. По-видимому, именно этот аспект генезиса русской философии предопределил такие ее яркие черты, как особенно пристальное внимание к нравственным проблемам, непосредственная включенность в православные поиски, в художественную литературу, то есть в формы общественного сознания, непосредственно сопряженные с нравственностью, а также живой интерес и болезненное переживание судьбы своей Отчизны.

Сравнивая русскую философию с иными национальными культурами, Н.Г. Чернышевский писал: «Многие из великих людей Германии, Франции, Англии заслужили славу, стремясь к целям, не имеющим прямой связи с благом их родины…многие из величайших ученых, поэтов, художников имели в виду служение чистой науке или чистому искусству, а не каким-нибудь исключительным потребностям родины»[3]. Ему вторит Г.В. Плеханов: «Когда возникает вопрос, почему не так много сделал для “чистой” теории тот или другой весьма даровитый русский человек: очень часто окажется, что у него было другое дело, более близкое его сердцу, нежели занятие “чистой” теорией»[4]. Это дело – судьба Отчизны. История русской философии – это поиск правды, а русская правда – это, по выражению С.Л. Франка, «единство справедливости, богоугодной жизни и теоретической “истины”»[5].

Сколь бы ни были специфичны национальные черты русской философии, предопределенные самим ее генезисом, естественное ее развитие в основных узловых моментах совпадало с теми этапами, которые свойственны мировой философской мысли. Развитие нашего национального самосознания начинается в IX веке и проходит в своем развитии те же

---

[1] Иванова А.А., Пухликов В.К. Истоки русского философского самосознания. М., 1994. С. 14.

[2] Там же. С. 19-20.

[3] Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. М., 1950. Т. 1. С. 575.

[4] Плеханов Г.В. Собр. соч. в 24 т. Т. XXI. М.-Л., 1925. С. 160.

[5] Франк С.Л. Русская философия, ее характерная особенность и задача // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 209.

стадии, что и эволюция европейского менталитета. На основе существующих в литературе точек зрения выделяются следующие этапы в истории отечественной философии.

Древнерусский период длится с IX по XIV вв., когда зарождающиеся философские представления, - сначала посредством языческих верований, а потом христианско-православного мировоззрения, - выражали общий взгляд на человека и природу как на сопряженные между собой «микрокосм» и «макрокосм».

Средневековоруссий период (XIV – XVII вв.) связан с возникновением ранних ересей, свидетельствующих, что период детски-наивного, доверчивого восприятия мира в основном завершился. Формирование в дальнейшем элементов формальной логики, схоластики – все это свидетельствует о становлении собственно философской рефлексии в средневековом стиле философствования.

Возникновение русской **Ренессансной философии** (конец XVII – 1-я пол. XVIII вв.) происходит, когда в культуре начинается дифференциация философии от религии, что нашло яркое проявление в призыве первого профессора философского факультета Московского университета Н.Н. Поповского отказаться от чтения философских курсов на латыни и перейти к преподаванию философии на «российском языке». Следует отметить, что определение содержания понятия «Возрождение» («Ренессанс») и хронологических границ этого периода в истории народов Азии и Европы является дискуссионным. Существует точка зрения ак. Д.С. Лихачева, согласно которой расцвет русской культуры XIV – XVвв. представляет собой Предвозрождение России, которое не переросло в Возрождение европейского типа. Сторонники концепции Д.С. Лихачева считают не основательным приписывать ренессансные черты культуре России конца XVII - 1-ой пол. XVIII вв., поскольку «сходство проистекало не потому что в России существовал некий анонимный Ренессанс, а потому что культура и России того периода и западноевропейских народов эпохи Возрождения, подчиняясь общим закономерностям, в типологическом смысле, хотя и не синхронно, относились к сходному стадиально-формационному уровню, а именно к транзитивному культурно-историческому типу периода перехода от Средних веков к новому времени, от феодализма к капитализму»[1]. Сопоставляя обозначенные точки зрения, следует, по-видимому, подчеркнуть, что философия как форма общественного сознания, будучи в определенных координатах детерминирована социально-экономическими и политическими условиями жизни общества, обладает относительной самостоятельностью, которая возрастает по мере накопления богатства философских идей. Поэтому при определении доминирующего стиля философствования в ту или иную эпоху необходимо исходить из имманентных характеристик самой философии. Ренессанс как культурное явление действительно многогранно и имеет определенные признаки в социально-экономической, политической,

[1] Мыльников А.С. Ренессанс: метафора или понятийная категория? // Вече. Вып. 1. С. 11.

художественно-эстетической и других сферах общественной жизни. Собственно в философской сфере данный период проявляется в гуманистическом пафосе, концептуально оформляемом как процесс секуляризации философской мысли, ибо она сосредотачивается на интересах земного посюстороннего человека в системе социальных взаимосвязей. Поэтому не только и не столько в связи с наметившимся в России переходом от феодализма к капитализму, который, как известно, затянулся на достаточно длительный срок, а именно в связи с процессом секуляризации русской философии этого периода есть основания говорить о ренессансном типе философствования в 1-ой пол. XVIII в.

Развитие **Русского Просвещения** (XVIII в.) происходит особенно очевидно во второй половине XVIII в., когда философия в России утверждается как теоретическая наука[1]. В свое время Г.В. Плеханов, исследуя русскую философию указанного периода, подчеркивал, что не заимствования западных концепций, а конкретные социально-экономические особенности самой страны в конечном итоге определили основное направление русской мысли в сторону идей Просвещения, и называл первыми просветителями Ученую дружину Петра – Ф. Прокоповича, А. Кантемира, В. Татищева, - наследие которых далее было развито мыслителями 2-ой половины XVIII в.: Д. Фонвизиным, И. Болтиным, Ф. Кречетовым, Н. Новиковым[2]. В концепциях западных исследователей существуют крайние точки зрения, которые отрицают «“даже возможность существования какой-либо социальной базы или культурно-философской основы для проявления просветительских идей в России” (Р. Прайс). Сторонники этой позиции утверждают, что “заменой” Просвещения здесь был “просвещенный абсолютизм”. Другие историографы не отрицают существование в России идей просветительского типа, с соответствующей социальной базой и культурным фундаментом (А. Макконнэлл), однако считают, что они были очень слабы, имели “верхушечный”, “неукорененный” характер. Третьи, если и признают наличие Просвещения в России, то полагают, что оно по своему характеру ближе стояло к немецкому Aufklärung, чем к французскому Siecledelumieres (Д. Гриффитс), но не совпадало и с немецкой традицией, поскольку отличалось особой религиозностью, сращением с церковной православно-христианской идеологией»[3].

Для непредвзятого решения вопроса о наличии в России в указанный период философии Просвещения необходимо определить атрибутивную характеристику рассматриваемого философского этапа, каковой является

---

[1] См. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия. IX – XIX вв. Л., 1989. Гл. IV.

[2] См. Хоминский В.В. Исследование Г.В.Плехановым русской мысли XVI – XVIII вв. и становление марксистской историографии отечественной философии: Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1990. С. 19-21.

[3] Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии (от Радищева до революционных народников): Автореферат дисс. на соиск. учен. степ. докт. филос. наук. М., 1988. С. 22.

максимальный культ разума в решении проблем во всех сферах жизнедеятельности человека. Не случайно европейских просветителей XVIII в. называли «рационалистами», несмотря на преимущественно сенсуалистический характер их гносеологии. Наличие философии Просвещения в России XVIII в. подтверждается не только тем, что в России в этот период завершился процесс переориентации на новоевропейские образцы стиля философствования и процесса преподавания (распространение системы Хр. Вольфа), но и наличием теоретических разработок у российских мыслителей этого периода: исследование естественных причин возникновения религиозных представлений у Д.С. Аничкова, классификация наук в целом и разделов внутри философии у Я.П. Козельского, исследование видов неравенства у С.Е. Десницкого и т.п. Рационалистичность и теоретические наработки русских мыслителей второй половины XVIII в. подготавливали базу для перехода на более высокий методологический уровень философской рефлексии. Поэтому не безосновательно Маслин М.А. в своем диссертационном исследовании, завершая рассмотрение буржуазных концепций по поводу русского Просвещения, делает вывод о том, что оно представляло полноправное течение европейского Просвещения, хотя и отмечает при этом ряд его специфических особенностей: «сравнительно большую склонность к деизму, чем к материализму, более пристальное внимание к крестьянскому вопросу, к проблеме личной независимости человека труда, сосуществование просветительских и более ранних, реформационных идей, … наличие в нем как умеренно-реформистской, так и радикально-революционной линии»[1].

Следующий этап в развитии русской философии, хронологические рамки которого составляет **XIX век**, исследователи либо относят к русскому Просвещению, хотя очевидна специфика философии XIX в. по сравнению со стилем философствования в XVIII в., либо не дают ему сколько-нибудь устоявшегося терминологического определения. С нашей точки зрения, русская философия XIX в. сопоставима по содержанию проблем и способу их решения с переходным характером немецкой классической философии, хотя идейные и теоретические корни этого перелома уходят в XVIII в., а именно, в творчество А.Н. Радищева. Что дает основание для такого утверждения? То, что проблемное поле русской философии XIX в. содержало исследование *деятельности* элементов природного и социального бытия, рассматриваемых как «органическое целое». Так же, как немецкая классическая философия, русские мыслители XIX в. на основе всего богатства созерцательных философских идей, накопленных на предыдущих этапах развития отечественной и западноевропейской культуры, осуществляли переход к деятельностному мировоззрению и к развитой методологической рефлексии, включая эволюцию диалектических представлений от интуитивного уровня до четких и сознательных формулировок. Сама поляризация русской философии и культуры XIX в., что

[1] Маслин М.А. Указ. соч. С. 22-23.

нашло концентрированное выражение в противостоянии славянофильства и западничества, является проявлением ее внутренней диалектичности, поскольку эта поляризация не приводила к антагонизму и мировоззренческому, идеологическому монополизму, чего нельзя, к сожалению, сказать о философии XX в. советского периода. Соборное творчество отечественных мыслителей XIX в. в своем основном содержании получает название «органицизм».

Таким образом, история русской философии в своих узловых моментах совпадает с внутренней логикой западно-европейской мысли, и, начиная со второй половины XIX в. в русской культуре постепенно формируются основные направления современной философии, отражающие достигнутый уровень социальной практики, который в конечном итоге получил название «глобализация»: позитивизм, экзистенциализм, персонализм, интуитивизм и т.п. Антагонистическая расколотость российской философии в XX в.: философия русского зарубежья, с одной стороны, и официальная советская доктрина диалектического и исторического материализма, с другой, - своеобразно отражала сформировавшуюся апокалипсическую альтернативу современности. Марксистско-ленинская философия, претендующая на монополию истины и тем самым идеологически извращающая суть диалектической теории, объективно способствовала наращиванию технологии самоуничтожения, как, впрочем, и позитивистская стратегия, которая, развиваясь на основе субъективного идеализма и односторонне абсолютизируя сциентистски-технократический тип культуры, толкает человечество в том же направлении. Философия русского зарубежья в традиции соборного творчества развивала философию космизма, сформировавшуюся на рубеже XIX-XX вв. в контексте Серебряного века и представляющую собой современный духовный Ренессанс, который невидимыми концептуальными нитями связывал отечественных мыслителей как внутри страны, так и за ее пределами. Как далее в 1.3. будет обосновано, русский космизм вырастает именно из российского органицизма и является созидательным ответом на нарастающие глобальные проблемы современности.

Как наглядно показано в Табл. 1, совпадающие по своему содержанию и последовательности основные этапы историко-философского процесса в Европе и России протекали, особенно на начальных стадиях, не синхронно и отличались своей длительностью. Дохристианский период эволюции языческих верований на Руси был несопоставимо мал по отношению к античности, и эти верования не успели сложиться в теоретизированные формы мировоззрения. Современной возрастной психологии известен такой феномен, как компенсация нереализованной потребности раннего возрастного периода на более поздних жизненных этапах, а также то, что, определенная замкнутость и изолированность социального субъекта на первых этапах его формирования и развития приводит, как правило, к инфантилизму.

Таблица 1. Сравнительная хронология возрастных этапов западно-европейской и отечественной философии.

Возрастной этап	Европейская философия	Русская философия
Детство	6 в. до н.э. - 5 в. н.э. Античная философия	9 в. - 14 в. Древнерусская философия
Подростковый этап	1 в. н.э. - 15 в. Средневековая философия	14 в. – 17 в. Средневековорусская философия
Юность	14 в. - 16 в. Философия эпохи Возрождения	к. 17 в. – сер. 18 в. Русский Ренессанс
Зрелость	16в - 18 в. Философия эпохи Нового времени	18 в. Русское Просвещение
Старость	сер.18 в. - сер.19 в. Немецкая классическая философия	к.18 в – 19 в. Российский органицизм
Апокалипсис	с сер.19 в. Современная западная философия	с сер.19 в. Русский космизм

Известно, что на протяжении нескольких столетий существовала религиозная нетерпимость между восточной и западной церквями, и это отгораживало Россию от Западной Европы. Глубокая укорененность православия в русском сознании в результате той идеологической трансформации, которую пережила Русь после христианизации, способствовала опосредованному осмыслению античного наследия сквозь призму церковного вероучения. Все это дало основание исследователям говорить об особенном жизненном ритме нашего народа, формирование самосознания которого началось существенно позже древневосточных и западно-европейских народов. Так, князь В.Ф. Одоевский в первой половине XIX в. писал в своих психологических заметках: «…мы дети с опытностью старца, но всё дети: явление небывалое в летописях мира, которое делает невозможным все исторические исчисления и решительно сбивает с толка всех европейских умников, принимавшихся судить о нас по другим!»[1] Чуть позже П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» напишет, что Россия еще не вышла из поры «юности» в «зрелый возраст», что она не доросла до собственно духовной стадии в своем цивилизационном развитии. Хотя и надежды на будущее Чаадаев связывает с Россией именно по причине ее

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Мыслитель – писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 591.

исторической молодости, благодаря которой на «листе белой бумаги» можно записать, не повторяя ошибок Запада и Востока, Древнего и Нового мира, самые истинные письмена.

Следует отметить, что самооценка русских мыслителей коррелируется с оценкой западных исследователей. Так, И. Кант в конце XVIII в., анализируя характер ряда европейских народов, между прочим в этом сравнительном контексте отмечает, что фактически российский характер еще не сформировался[1].

Более позднее по сравнению со странами Запада и Востока формирование российской государственности и русского народа привело к необходимости более быстрыми темпами проходить те стадии развития, которые постепенно эволюционно вызревали в истории других народов. Может быть, поэтому в нашей стране сложился совсем иной механизм развития, когда все неизбежные перемены начинаются из центра. Вот как эту особенность вскрыл в первой половине XIX в. Н.И. Надеждин: «Образование нашего отечества идет совсем не так, как шло образование Европы. Там начиналось оно везде с краев и, распространившись, медленно воспитывало само себя до тех пор, пока раскалив всю органическую цепь народного бытия, вспыхивало всеобщим воспламенением. У нас, напротив, оно загорается в средоточии и, рассеиваясь оттоль по всем областям и направлениям жизни, естественно должно являться тем слабее, чем обширнее распространяется. Но последствия непременно должны быть везде те же – с тою только разностью, что центральное освещение, разливаясь быстрее, скорее может проникнуть всю беспредельность круга. И действительно – нельзя не согласиться самым строгим наблюдателям, что жизнь наша растет не по векам, а по часам; ибо для того, чтобы догнать род человеческий на пути, измеряемом тысячелетиями, нам нужен был только один Петр и одно столетие»[2]. С предельной четкостью диагноз рассматриваемой особенности истории России был поставлен Н.А. Бердяевым, и заключается он в том, что историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, потому что «развивался он катастрофическим темпом, через прерывистость и изменение типа цивилизации»[3]. Современные исследователи, не соглашаясь с тем, что менялся тип российской цивилизации, поскольку, с их точки зрения, делались лишь попытки изменить его, но они оказывались безуспешными, согласны с тем, что наша культура, прежде всего с помощью философской рефлексии, должна осознать необходимость выработки специальных механизмов регуляции наших особых темпоритмов развития[4]. Актуальность поставленной задачи усиливается еще и по той причине, что на «катастрофичность» временных ритмов накладывается масштабность

---

[1] См. Кант И. Соч. Т. 6. М., 1966. С. 362 – 472.
[2] Надеждин Н.И. Современное состояние просвещения // Телескоп. 1831. № 1. С. 40-41.
[3] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7.
[4] См. Бороноев А.О., Смирнов П.И. Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. СПб., 1992. С. 91-121.

пространства нашего Отечества. Известно, например, что в XVII в. русские землепроходцы на Восток к берегам Тихого океана в кратчайшие сроки в немыслимо тяжелых условиях преодолели громадные расстояния. Подобные примеры из нашей истории свидетельствуют о «несоответствии шага Пространства и шага времени»[1]. «Рваный» ритм, неравномерность исторического развития нашей страны проявлялись не только в скорости и соотношении отдельных пространственно-временных этапов, но и в несбалансированности развития отдельных сфер жизнедеятельности общества, особенно политико-экономической и духовной.

Исторические особенности нашего развития ярко проявились в истории философии. Если возникновение светской культуры, естествознания и философии, «запоздало» у нас на 200-300 лет по сравнению с западно-европейскими странами, то в XVIII в. русская философия через усвоение на родной почве духовного богатства Европы вынуждена была в кратчайшие сроки наверстывать упущенное.

Россия с честью вышла из исторического испытания быть более поздней и более юной нацией, однако не во всех областях жизнедеятельности, а преимущественно в художественно-эстетической, научной и философско-мировоззренческой. Сколь бы крайними или умеренными ни были точки зрения по вопросу о начале философствования в России, все они сходятся в том, что в XIX в. русская философская мысль развивается в общеевропейском контексте. Начиная с 40-х гг., она не только заявляет о своей самостоятельности, но и начинает оказывать обратное влияние на духовную культуру западноевропейских стран[2]. В.Ф. Одоевский, отметив, что «мы дети с опытностью старца», писал в своих психологических заметках: «Мы не лишены творчества; оно, напротив, сильнее у нас, нежели у других народов, но оно в зародыше. Провидение свыше одарило русского человека проницательностью, смышленостью и сметливостью и оно приготовляет его быть первым человеком в мире науки и искусства»[3]. Русская культура XIX – нач. XX вв. подтвердила правоту оценок Одоевского расцветом самобытного национального творчества, получившего название Русского Серебряного века. Данная точка зрения разделяется и сторонниками «геополитического» подхода в определении понятия исторического типа философии. Суть предлагаемого подхода в том, что философия, рассматриваемая как «всеобщее пространство человеческой духовности», состоящее из западной, восточной и русской культуры, развивается, перемещаясь из одного исторического «центра концентрации философской мудрости» в другой: «Здесь есть своя логика. Древний восток – исторически первый центр концентрации философского таланта. Затем – Запад (Древняя Греция, Древний Рим, Франция, Англия, Германия). На рубеже XIX – XX

---

[1] Гачев Г. Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 27.
[2] См. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия. IX – XIX вв. С. 12-13.
[3] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 591.

веков центр концентрации философской мысли из Германии переместился в Россию. К этому последняя умственно была подготовлена»[1].

Самая строгая и критичная оценка философского самосознания России была дана П.Я. Чаадаевым, когда он писал, что Россия не доросла до собственно духовной стадии в развитии ее цивилизации. В качестве критерия уровня духовной зрелости русского общества Чаадаев рассматривал характер его взаимоотношений с Западом и Востоком. Он считал, что Россия должна стать мостом между Западом и Востоком, к чему она предрасположена географически, и органично развить традиции того и другого типа цивилизации в их диалектическом единстве. Однако вместо этого, с горечью отмечал Чаадаев, она создала лишь гигантскую государственность, поработившую каждую человеческую личность. С социально-политической оценкой Чаадаева можно в определенной степени согласиться. Но что касается степени духовной зрелости общества, то негативность его оценки вызывает сомнение. Глубина философской рефлексии по поводу евразийской сущности русского народа; поляризация основных философских и общественно-политических течений русского общества, развивающаяся в условиях содержательной полемики, отсутствия чьей бы то ни было монополии на истину; формирование единого диалектически полярного мировоззренческого поля мыслящей России; вызревание опережающих свое время методологических подходов; - все это свидетельствует о зрелости философской мысли России XIX – нач. XX вв.

Итак, если российский органицизм занимается предметным полем старости подобно немецкой классической философии, то космизм уже самым непосредственным образом разрабатывает альтернативу апокалипсиса как проблематику современной философии. Не случайно, у немецких классиков категория и проблема «организма» в отличие от «механизма» также вызывала повышенный интерес. Гегель, к тому же, не отрефлексировав специально возрастной принцип анализа истории, тем не менее использует его в своих исторических и историко-философских выкладках, когда пишет, что Древний Восток – это младенческое состояние мирового духа, Греция – юность, Рим – зрелость, германский мир – старость, однако не дряхлая, а исполненная сил и разума.

Грановский, исходя из методологии возрастного принципа, показывает, что эстафету передового рубежа исторического развития Россия принимает у Запада в силу своей молодости. По мысли российского историка, развитие человечества на каждом новом этапе осуществляют один или несколько передовых народов, причем, исходя из того, что уже было достигнуто ранее. В эпоху Древнего мира это были греки и римляне, в эпоху феодализма и Новое время – западноевропейские народы, именно потому, что они имели в качестве основы греко-римское наследие. Наступило новейшее время: Запад выдохся и состарился, а для дальнейшего развития нужны новые силы,

[1] Овчинников В.Ф. О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 175.

которые есть у славян и, прежде всего, у русского народа. За старым Западом прошлое, за молодой Россией будущее, от которого ее отделяют два или три столетия. Аналогичные оценки и прогнозы дает Н.Я. Данилевский, раскрывая «органические законы» формирования и развития культурно-исторических типов в работе «Россия и Европа».

Возрастной принцип анализа социального развития позволяет раскрыть во внутренней логике Всемирной истории наличие двух глобальных типов мировоззрения[1]: созерцательный, доминирующий до промышленного переворота, и современный деятельностный, который по мере возрастания его актуальности, начиная с середины XIX века, может быть назван стратегическим. Став в результате индустриализации, урбанизации, менеджеризации значительной технологической силой, социальный субъект не может теперь допускать такую погрешность, как не учитывать влияние собственной деятельности на окружающий мир. Поэтому сущностью деятельностного типа мировоззрения является осознание и принятие социальным субъектом всей меры исторической ответственности за результаты собственной деятельности.

Теоретический аппарат созерцательного типа мировоззрения включает в себя такие основные категории, как бытие, дух, природа, субстанция, механизм, объективная и субъективная реальность, динамические законы, простые механические системы и т. д. Деятельностный тип мировоззрения переводит акцент на категории: деятельность, организм, организация, целесообразность, объективный и субъективный факторы, статистические законы, сложные динамические системы, свобода, ответственность, антиномичность, глобализация, проект и т.д.

Созерцательный тип мировоззрения на всех этапах эволюции доиндустриального общества раскрывает человекомерность бытия в координатах «материальное – идеальное», в то время как деятельностный тип мировоззрения раскрывает человекомерность бытия в координатах «субъективный фактор – объективный фактор». Связующим переходным мостиком этой глобальной мировоззренческой трансформации в западно-европейской философии выступает творчество немецкой классической философии, начиная с «коперниканского переворота» И. Канта, а в отечественной культуре эту функцию выполняет российский органицизм. Развивать у себя деятельностный тип мировоззрения - означает учиться организовывать свою деятельность так, чтобы соотношение целей, средств и результатов было осмысленно оптимальным. Это важно для человека во всех сферах его жизни: бытовой, межличностной, профессиональной. В российской культуре переход от созерцательного типа мировоззрения к

[1] Маслобоева О.Д. Глобальный тип мировоззрения // Глобалистика: международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. - М.- СПб.-Нью-Йорк. 2006. С. 240; Masloboeva O. Clobal World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay. Amsterdam-NewYork:Rodopi, 2014. P. 226-228.

деятельностному отрефлексирован в концепции российского органицизма и русского космизма.

Глава 2 Генезис, предмет и эволюция российского органицизма

«…быстрое усвоенье наук и идей, воззрений и систем, Вольтеров и Гегелей, Гёте и Байронов натурально нашему всеединому обществу».

А.И. Герцен

«…вопрос о генезисе системы или мировоззрения нельзя подменять вопросом о “влияниях”. … Всего важнее распознать и охватить *основную интуицию*, найти *исходную точку* развития…»

Г.П. Флоровский

Органицизм – малоизученное направление в российской культуре XIX – нач. XX вв. Тем не менее, это направление по своему нравственному и интеллектуальному потенциалу намного опережало свое время, поскольку в нём были разработаны теоретико-методологические и мировоззренческие основы решения таких современных проблем эпохи глобализации, как экологическая; возрастания роли субъективного фактора истории; проблема коэволюции и внутренней целостности духовного мира человека, обостренная сегодня необходимостью преодолевать разорванность его эмоциональных и интеллектуальных, рациональных и иррациональных состояний; проблема гармонии и свободы бытия человека как в мире вещей, так и в мире людей. Знакомство с органицизмом важно с точки зрения необходимости выработки креативного, т.е. творческого и расширенного сознания. Это позволит специалисту в любой области принимать нестандартные решения, исходя не из сиюминутных интересов, а из подлинных целей человеческого бытия.

Как это не раз происходило в истории культуры, сам термин «органицизм» возник позже, нежели началась разработка органической теории. Понятие «органицизм» ввел в 1918 английский физиолог Дж. С. Холдейн, создавший материалистическую в своей основе концепцию, направленную против господствовавших в теоретической биологии XX в. механистических и неовиталистских взглядов. Однако уже в 1860 г. российский органицист Н.Н. Страхов в статье «Органические категории» ставит проблему концептуального обоснования нового мировоззрения: «Слова: организм, органический, развитие и пр. беспрерывно встречаются в настоящее время. Почему они употребляются и что они означают, - это вопросы, на которые не всякий употребляющий их может отвечать отчетливо. Как на попытку ввести сознательное употребление указанных категорий в одну из областей литературы, именно в область критики, можно

указать на замечательную статью г. А. Григорьева: *Взгляд на критику* (Библиотека для чтения, 1858 г. №1)»[1]. Страхов подчеркивает, что не в области естествознания осваивается «идея организма», а в философии, конкретно, в «немецком идеализме», который своими корнями уходит в достижения предыдущих этапов истории философии[2]. Естествоиспытатели, пишет Страхов, по-прежнему стремятся «*свести все явления организмов на химические и физические явления, то есть именно на механические явления*, на явления прямо противоположные органическим»[3].

Первым в истории русской философии, кто обратил внимание и выявил органицизм в отечественной культуре, был А.А. Галактионов[4], один из шестидесятников и соавтор монографии, ставшей пионерской в исследовании истории русской философии с XI по XIX вв. включительно, со всей ее самобытностью, внутренней логикой и особым темпоритмом. Кроме того, эта работа способствовала преодолению идеологической установки на недопустимость «космополитизма» по вопросу о включенности русской философии в мировой историко-философский процесс. В сотворчестве А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова данная проблема была решена диалектически, т.е. они раскрыли, что русская философия является органичной составляющей мирового историко-философского процесса, обладающая при этом своими отличительными особенностями: «Давно доказаны самостоятельность и оригинальность русской философии. Но, тем не менее, до сих пор считается признаком “хорошего тона” бесконечно твердить, что русские мыслители не были послушными школярами, слепыми подражателями, учениками и т.д. Пора бы уже понять, что эти заклинания просто оскорбительны для чувства нашей национальной гордости»[5].

Раскрытие причин возникновения новых идей в культуре требует преодоления односторонности экстернализма и интернализма, т.е. выявления единства социокультурной детерминации и соответствующего уровня развития внутренней логики процесса филиации идей. Как было показано в предыдущей главе, с рубежа XVIII - XIX вв., сливаются воедино: социальная потребность осмысления и полноценной реализации радикально изменившегося места человека в мире в результате промышленного переворота, с одной стороны, и внутренняя подготовленность русской философской мысли к исследованию смысла новых реалий взаимосвязи всемирной и отечественной истории, с другой. В.В. Зеньковский в этой связи отмечает: «… когда в ней (России – авт.) стала просыпаться философская

---

[1] Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116.
[2] Там же. С. 118.
[3] Там же. С. 117.
[4] См. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI-XIX вв. Л., 1979; они же Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989; Галактионов А.А. Органицизм и социализм М.В.Буташевича-Петрашевского// Социальная революция: вопросы теории. Л., 1989; Галактионов А.А. Русская социология XI-XX веков: учебник. Спб.: Изд-во «Лань», 2002.
[5] Галактионов А.А., Никандров П.Ф. О серьезных недостатках в освещении отечественной философии // Вопросы философии. 1956. № 6. С. 181.

мысль, она нашла тогда рядом с собой напряженную и активную философскую жизнь на Западе. Не одно богатое прошлое в этой жизни, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их, давило на них. Нужны были огромные усилия для того, чтобы совместить в себе необходимое ученичество и свободное собственное творчество»[1]. Российские мыслители оказались способны не только живо воспринять самую передовую западноевропейскую школу философии в лице немецкой классической философии, но и творчески развить продуктивное оригинальное мировоззренческое направление на основе национальных культурных традиций. По свежим впечатлениям о недавно родившейся и на их глазах развивавшейся школе русские философы уловили ее суть, заключающуюся в том, что целостность природы, человека, Вселенной обусловлена активной деятельной силой, внутренне им присущей. При этом, как отмечали сами немцы: «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкою философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы, ее не понимают»[2].

Российские ученые и мыслители, как в среде органицистов, так и за ее пределами, были знакомы практически со всеми представителями немецкой классической философии. Известно влияние кантовских антиномий на творчество Достоевского. Надеждин Н.И. отмечает, что при поступлении в Московскую духовную академию необходимо было написать сочинение о недостатках Вольфовой системы, которая господствовала во всех семинариях того времени, и он справился с этой задачей успешно: «Итак, от нас требовалось дать полный отчет о том, чему нас до тех пор учили. Мне удалось при этом написать довольно обширную диссертацию, которая заслужила одобрения. Я уже читал тогда Канта и других новых философов немецких и со всем юношеским жаром восстал на Вольфа и вообще на эмпиризм, главную характеристическую черту основанной им школы»[3]. Пожалуй, в России наименьшим, из всех классиков немецкой философии, было влияние Фихте. Особенно значительным было влияние Гегеля и Шеллинга, которые в определенной степени даже соперничали между собой по степени влияния на российских мыслителей. У Ап. Григорьева статья вторая его произведения «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» специально посвящена анализу «шеллингизма» и «гегелизма» в русской литературе. Влияние Л. Фейербаха наступило, естественно, позже, и оно во многом оказалось как бы вторичным по отношению к влиянию антропологических идей А.Н. Радищева. Хотя, безусловно, будучи высокопрофессиональной, философия Фейербаха оказала сильное воздействие на русскую революционно-демократическую мысль.

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград. «Эго». 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 12.
[2] Бобров Е. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. II. Казань, 1899. С. 86.
[3] Надеждин Н.И. Автобиография // Русский вестник. Т. 2. М., 1856. С. 54.

О том, насколько существенным было влияние немецкой классической философии, свидетельствуют «Два мнения попечителя Казанского учебного округа М.Л. Магницкого» - донесение, представленное Министру Духовных дел и Народного Просвещения кн. А.Н. Голицину в 1823 г. В этой исторической записке М.Л. Магницкий отмечает возросшую опасность немецкой философии с тех пор, как «Кант посадил в претор так называемый им чистый разум, который вопросил истину Божию: что есть истина? И вышел вон»[1]. М.Л. Магницкий считает, что эта философия «наносит святотатственные удары престолу царей, властям и таинству супружеского союза; подпиливает в основании сии три столпа, на коих лежит свод общественного здания»[2]. Во втором «мнении» Магницкий настойчиво развивает ту же самую идею: «Замечания сии заключают вкратце весь смысл разрушительной нынешней философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена»[3]. Таким образом, «разрушительный смысл» немецкой классической философии, нацеленной на анализ деятельности субъекта, Магницкий действительно раскрыл.

Историческое значение творчества представителей немецкой классической философии заключается в осуществлении разворота от традиционного, механистического в своей сути мировоззрения к современному, деятельностному. Российские органицисты, приняв от них эстафету философской рефлексии, продолжили углубленную разработку нового типа мировоззрения, обозначив его как «органическое»: «главные противоположности, - пишет Н.О. Лосский, - разделяющие представителей различных философских учений о мире»: «неорганическое (механическое)» и «органическое миропонимание»[4], и именно последнее рассматривается в русской философии как перспектива «построения гармоничного цельного мировоззрения»[5]. Органическая теория, не будучи развернутой в немецкой классической философии, тем не менее, в ней затрагивается. Кант разрабатывал оппозицию «механизм – организм» в направлении все более глубокого исследования соотношения понятий «объективность – свобода» (Гегель в «Науке логики» переформулирует эту пару в диалектическое соотношение «необходимость – свобода») и «природа – свобода» (данные категории Гегель использует в «Лекциях по истории философии»). Суть данной проблемы Кант четко сформулирует в «Критике чистого разума» в третьей антиномии: «в вопросе о природе и свободе мы наталкиваемся уже на затруднение. Возможна ли свобода вообще и, если она возможна, совместима ли она со всеобщностью естественного закона причинности;

---

[1] Магницкий М.Л. Два мнения попечителя Казанского учебного округа // Русский Архив. Вып. III. М., 1864. С. 322. Донесение Магницкого связано с делом Санкт-Петербургского университета.

[2] Там же. С. 322.

[3] Там же. С. 325.

[4] Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 340, 339.

[5] Там же. С. 339.

иными словами, можно ли считать действительно разделительным суждением то, что всякое действие в мире должно возникать либо из природы, либо из свободы, или более верно, что и то и другое может одновременно быть в одном и том же событии в различных отношениях»[1]. Кант связывает разрешение этой антиномии с критическим «различением вещей как предметов опыта и как вещей самих по себе»[2]. Если бы такое различение не было сделано, то «в таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например, о человеческой душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, т.е. не свободна»[3]. Таким образом, разрабатывая оппозицию «механизм-организм» посредством разрешения сформулированной выше антиномии, Кант, по сути дела, вводит новое представление об объективности: одно дело абсолютная объективность вещей самих по себе, другое дело – относительная объективность вещей, вовлеченных в опыт, производимый субъектом. Не случайно Гегель, защищая идеал объективности, обвинял Канта в субъективности. Одновременно Гегель в «Лекциях по истории философии» в разделе «Новая философия» положительно оценивает новое понимание природы и свободы, формирующееся в эпоху Нового времени и заключающаяся в том, что природа является как природа, только будучи подчиненной тем условиям, которые законодательствующий разум дал ей. Разглядев конструктивную новизну в философии Нового времени, Гегель, в силу противоположности собственной мировоззренческой установки, не воспринял преемственную новизну в разработке той же самой идеи у Канта.

Таким образом, соотношение понятий «природа – свобода» трактуется Кантом и Гегелем по-разному, так же как и связующее звено этой оппозиции – понятие «организм». Гегель считал, что в понятии органической формы Кант возвращается к аристотелевской трактовке организма. Для Аристотеля организм – то, что обладает душой как причиной и началом живого тела; при этом, душа есть причина в трех смыслах: «откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел»[4]. Для Канта организм – это продукт природы, «в котором все есть цель и в то же время средство»[5]. В контексте метафизики Аристотеля организм – это микрокосм, целесообразность которого нацелена на самосохранение по отношению к возмущающим воздействиям хаоса. В контексте кантовской метафизики организм – это раскрывающая себя целесообразность, нацеленная не столько на самосохранение, сколько на саморазвитие. Гегель, утверждающий близость Канта к аристотелевской

---

[1] Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 329.
[2] Там же. С. 23.
[3] Там же.
[4] Аристотель. О душе. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 402.
[5] Кант И. Критика способности суждений. Соч. в 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 401.

трактовке организма, сам оказался в концептуальном отношении близок к античной традиции, поскольку для него сущность организма в самовоспроизведении, в самосохранении. В «Феноменологии духа» цель определяется фактически как самосохранение. Различие между кантовской и гегелевской трактовкой организма вытекает из их понимания разума: для гегелевского абсолютного разума организм есть природный прообраз самого же разума, и поэтому он выступает как самозамкнутая система; кантовский субъективный разум представляет собой открытую систему, способную делегировать свою способность иному, что связано с новым видением объективности, когда объект, принуждаемый разумом, принимает статус явления; цель при этом и есть объект, определенный разумом как определяющий разум; а органическая природа – это целесообразность, раскрывающая себя. Сложность всех хитросплетений в трактовке понятия «организм» у Канта и Гегеля объясняется переходным характером данной школы, осуществляющей гигантский разворот от традиционно созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Очевидная историческая заслуга деятелей этой школы заключается в разработке концептуальных основ нового типа мировоззрения посредством следующих категорий: механизм – организм; необходимость – свобода; объективное – субъективное; причинность – целесообразность; целесообразность внутренняя и внешняя (относительная), объективная и субъективная. Трудность перестройки мировоззрения, что связано вообще с его консервативной природой, проявляется в наличии «адептов механистического мировоззрения» сегодня, когда «найдется немало людей (как биологов, так и философов), свято верующих, что организм есть не что иное, как пучок гомеостатических механизмов, противостоящих хаотическим возмущениям»[1]. Рецидивы механистичности особенно наглядно заявляют о себе в борьбе с детерминизмом, отождествляемым с исторически первым, т.е. антидиалектическим, его пониманием, в то время как в немецкой классической философии данный принцип разрабатывается в диалектическом соотношении необходимости и случайности. Сравнительный анализ идей Канта и Гегеля раскрывает концептуальные подходы понимания человекомерности бытия в современной исторической ситуации.

При всем историческом значении немецкой классической философии в целом, в культурной жизни России эпохальным оказалось влияние Шеллинга, которое длилось, начиная с 1805 г. – диссертация Д.М. Велланского «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии», - и вплоть до конца XIX – начала XX веков – творчество В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского. Причина особой роли Шеллинга в том, что именно ему принадлежит заслуга рассмотрения органического как универсального: «Жизнь не есть свойство или продукт материи, напротив материя есть продукт жизни. Организм не есть свойство

[1] Черняк Л. Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 130, 133.

некоторых созданий природы, напротив отдельные создания природы равны по своему числу такому же количеству ограничений или отдельных способов созерцаний всеобщего организма… Следовательно, не вещи суть начала организма, а, наоборот, организм есть начало вещей»[1]. Собственно в творчестве Шеллинга обращение «немецкой классической философии к природе вылилось в наиболее завершенную форму»[2]. Ближайшие последователи Шеллинга – Л. Окен и К.-Г. Карус особенно выделяли в натурфилософии Шеллинга идеи целостности природы и соотношение неорганической и органической ее части: «Подобно тому как интеллигенция постоянно стремится изобразить посредством последовательности абсолютный синтез, органическая природа постоянно будет являть себя как стремящаяся к всеобщему организму в борьбе с неорганической природой»[3]. Российские мыслители сумели не только самостоятельно развить эти идеи целостности природы и всеобщности жизни, но и уловили в философии Шеллинга само конструирующее ядро немецкой классической философии: активность субъекта. Если рассматривать природу только в качестве объекта, то не выявленным останется источник ее движения. Шеллинг считал, что он в ней самой, и чтобы его обнаружить, необходимо найти в природе субъективное начало, заложенную в ней полярность субъективного и объективного: «Следовательно в каждой организации должно господствовать полнейшее единство жизненного процесса применительно к целому и одновременно полнейшая индивидуальность жизненного процесса применительно к каждому отдельному органу. Соединить то и другое можно только, если признать, что один и тот же жизненный процесс бесконечно индивидуализируется в каждом отдельном существе»[4]. Мировой организм, по Шеллингу, есть иерархия индивидуальных органов-организмов, развивающихся от простого к сложному, от единичного к общему и всеобщему. Природа в целом выступает при этом как макрокосм, а все организмы различной степени общности как микрокосмы, но не в античном контексте созерцательности, обусловленной предустановленной гармонией, а в контексте имманентно-деятельностного состояния всей этой иерархии.

Немногие исследователи, обратившие внимание на органицизм в российской культуре, связывают его возникновение непосредственно с проникновением в Россию идей Шеллинга и его последователей Л. Окена и К.-Г. Каруса[5]. Сами органицисты, особенно те, которые образуют его генетическое ядро, вполне осознавали и даже подчеркивали влияние на

---

[1] Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма… // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 125.

[2] Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 166.

[3] Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 368.

[4] Шеллинг. О мировой душе… С. 142.

[5] Галактионов А.А, Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. С. 17, 175 – 179. Галактионов А.А. «Органицизм» и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л., 1989. С. 110 -111.

формирование их мировоззрения философии Шеллинга[1]. Надеждин Н.И. в своей диссертации, местами просто перелагая основные идеи «системы трансцендентального идеализма», называет Шеллинга корифеем философии. Петрашевский в статьях «Карманного словаря», письмах, текстах речей, следственных показаниях явно демонстрирует свою принадлежность к школе Каруса-Окена - последователей Шеллинга. О влиянии Шеллинга на русскую культуру и на собственное творчество пишет Ап. Григорьев[2]. Такому широко распространенному влиянию Шеллинга способствовало как приглашение в начале XIX века в Россию из Германии большого числа профессоров, так и отправка российских студентов за границу для подготовки к профессорской должности.

В Петербурге начало пропаганде шеллингианства положили Д.М. Велланский и А.И. Галич. Сколь серьезна и основательна была эта пропаганда, подтверждают исторические свидетельства. В некрологе Д.М. Велланского воспроизводится интересный факт из жизни ученого: «… сам Шеллинг обратил внимание на восприимчивый ум русского ученого и поощрял его к философским занятиям»[3]. Д.М. Велланский и значительно позже Ап. Григорьев оценивали Шеллинга как «Платона нового мира»[4]. П.Я. Чаадаев лично был знаком и переписывался с Шеллингом. Степень осознания влияния Шеллинга у российских мыслителей – органицистов была различной. Если Д.М. Велланский и А.И. Галич сознательно пропагандировали идеи Шеллинга, то Н.Н. Страхов, подчеркнув влияние, оказанное на него Гегелем, в предисловии к работе «Мир как целое. Черты из науки о природе»[5], тем не менее, в самой работе явно развивает идеи шеллингианства.

Взвешенное исследовательское отношение к философии Гегеля и Шеллинга проявляет Ап. Григорьев. Он явно не отдает предпочтение философии Шеллинга, но при этом тонко подмечает слабые места философии Гегеля: абстрактность его феноменологии[6], его непоследовательность, когда, провозгласив «закон вечного развития», Гегель «останавливает все развитие на германском племени, яко на крайнем пределе»[7]. Сегодня стала уже христоматийной истина, что Гегель в «Энциклопедии философских наук» и в лекциях по философии истории разрешает основное противоречие своей философии между идеализмом и диалектикой в пользу идеализма, утверждая, в частности, что монархическая

---

[1] См. Письмо Велланского Д.М. кн. Одоевскому В.Ф. // Русский Архив. Вып. 7 и 8. М., 1864. С. 804.

[2] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М., 1985. С. 42 – 50, 142, 143, 191, 297.

[3] Бобров Е. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып.II. Казань, 1899. С. 86.

[4] См. Велланский Д.М. Письмо кн. В.Ф.Одоевскому // Русский Архив. Вып. 7 и 8. М., 1864. С. 804. Григорьев А.А. Искусство и нравственность. С. 50.

[5] См. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. VII.

[6] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. С. 42.

[7] Там же. С. 46.

Пруссия – образец совершенного государства. Однако замечание по этому поводу, брошенное вскользь Ап. Григорьевым в середине прошлого века, еще раз свидетельствует о глубине философских представлений российских мыслителей, а не об отсталости и ученическом характере их философии.

Наиболее определенно и по существу причину генетического истока российского органицизма от Шеллинга, а не от Гегеля, выразил Т.Н. Грановский, который претерпел интересную эволюцию от русского гегелизма 30-х годов «назад» к шеллингианству. Здесь сказалась неудовлетворенность гегелевским принципом необходимости, которая оставалась чистой, бессубстратной формой движения. Представления Шеллинга о природе как «всеобщем», «мировом» организме, состоящем из интегральных частей, т.е. единичных организмов, позволяли дополнить идеальную необходимость реальным, вещественным носителем истории – народом, человечеством.

Таким образом, в творчестве представителей немецкой классической философии, и особенно Шеллинга, было заложено теоретико-мировоззренческое основание для разработки органической теории, которую осуществили российские мыслители. Здесь следует подчеркнуть, что сами российские органицисты в полной мере отрефлексировали проблему преемственности интеллектуального развития, диалектически разрешая антиномию заимствования или творческой оригинальности. Эта проблема достаточно сложна в своем практическом снятии, хотя чисто теоретически вроде бы достаточно очевидно, что неправомерно абсолютно противопоставлять обозначенные стороны интеллектуальной, да и вообще любой духовной деятельности, поскольку творчество типа «робинзонады» в принципе невозможно в силу социальной сущности человека. Ньютон, Эйнштейн выражали понимание, что их достижения основаны «на плечах предшественников». Кн. В.Ф. Одоевский, один из основоположников органицизма не случайно размышлял по поводу указанной проблемы: «Кто не был никогда подражателем, говорил мне однажды Мицкевич, тот ни к чему не способен. – И это совершенная правда. Подражательность – свойство юноши, но юноши даровитого. Русский народ – молод. Он много перенял чужого. Но его состояние не может продолжаться долго: мы вырастим – зашевелится в нас потребность производить свое, и тогда сама собою пропадет подражательность»[1].

Шеллингианство не сыграло бы столь значимую роль в истории российской культуры, если бы его зерна упали на неподготовленную почву: в русской философии, несмотря на ее историческую молодость по сравнению с восточной и западноевропейской, по меньшей мере с конца XV века развивались оригинальные идеи. Одной из первых была идея самобытности славянского культурного мира, по сравнению с культурой «немецкой» и «греческой», о чем высказывались в к. XV – нач. XVI вв. игумен Филофей,

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Из психологических заметок кн. В.Ф. Одоевского. С. 589.

Максим Грек, в XVII в. Юрий Крижанич. Выражением этой идеи была концепция «Москва – третий Рим», обосновавшая особую историческую миссию России. С тех пор проблема самобытности русского народа, его культуры и истории становится сквозной в русской философии. Наличие «сквозных» многовековых проблем, с точки зрения А.А. Галактионова, является специфической особенностью русской философии[1]. В рамках органицизма, который сам становится таковой проблемой, идея самобытности зазвучала с новой силой, предопределив интересную особенность и судьбу органицизма: он объединяет представителей противоположных идеологических направлений России XIX века, славянофилов и западников, почвенников и народников, поскольку очевидно идеал целостности также выступает сущностной чертой русской философии как «одно из главных вдохновений» отечественной культуры. «Русские философы, за редкими исключениями, - ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии – более, чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, - лозунг "целостности" неустраним и нужен»[2]. Идеал целостности в русской философии имманентен её антропологическому содержанию.

Но откуда взялся идеал целостности, который в историческом развитии России все более явно воплощался в соборности русской жизни? Генезис этого идеала исследователи связывают с принятием христианства на Руси: «Во всяком случае уже в древней Руси, в ее христианском сознании мы замечаем тот же примат морального и социального начала, какой мы увидим в чрезвычайном выражении в русской философии XIX века»[3]. Идеал «целостности» созревал на протяжении всей русской истории и стал особенностью русской души. Произошло это не в последнюю очередь под влиянием природных факторов: «Безмерность русских пространств, отсутствие в России высоких гор, все "геополитические" влияния определяли эти особенности русской души»[4]. Отсюда и в политическом сознании – исторически выстраданный идеал «единой и неделимой» России.

Философия всегда порождается мировоззренческой потребностью. Органицизм как ответ на вызов индустриальной эпохи оказался наиболее адекватен русскому менталитету: его исторической молодости, его соборности и софийности, конкретизирующих идеал целостности в русской душе. Соборность духа, генетически обусловленная общинностью образа жизни русского человека[5], заключается в духовном единении на основе

---

[1] Галактионов А.А, Никандров П.Ф. Русская философия IX – XIX вв. Л.: Изд-во Ленинградского университета. 1989. С. 15-19.

[2] Там же. С. 17 – 18.

[3] Там же. С. 36.

[4] Там же. С.40.

[5] Краткость первого, языческого, этапа в истории нашего народа, породила длительное и устойчивое существование русской общины в качестве компенсаторного механизма неудовлетворенной полноценно потребности «детства» в самоидентификации. Как

православия с его чувством братской любви к своим братьям по всей Земле. Народный характер, будучи почвой, и христианство как религиозная идея нравственного закона взаимной любви, будучи семенем, определяет содержание смыслообразующих символов русской культуры. Софийность, выступая таким символом, выражена в широком диапазоне: от глубинных состояний русской духовности до объективации в произведениях архитектуры. София – премудрость Божия в ее земном аспекте понимается как организующее начало соборности, вырастающей до всечеловеческого единства.

В философской рефлексии софийность выражается в поиске не абстрактной теоретической, а живой мудрости, истины, красоты, справедливости, что конкретизировалось в кровном интересе и болезненном переживании судьбы своей Отчизны и вылилось в своеобразную «практическую» склонность русской философии, не тождественную прагматизму, но наполненную поисками смыслообразующих идеалов и стремящуюся к теоретическому их обоснованию. В результате отечественные философы разрабатывали свои концепции преимущественно не в форме профессиональных трактатов, а в форме православных поисков, художественных, публицистических произведений и иных интеллектуально-духовных изысканий, акцентированных на аксиологическую проблематику.

Итак, будучи детерминированным конкретно-исторической потребностью в осознании качественно изменившегося места человека в мире индустриализации и нарастающей глобализации, а также опираясь на теоретические основания более зрелой западно-европейской мысли, зерна которых упали на адекватную почву российской ментальности, в нашей культуре рождается органицизм.

Российский органицизм – философское направление русской культуры XIX – нач. XX вв., представители которого исследовали основные элементы структуры бытия человека (природу, историю человечества, искусство, религию, науку и т.д.) как «органическое целое», т.е. внутренне полярную, динамичную, целесообразно сферичную организованность, реализующую себя в качестве «субстанциального деятеля» (категория Н.О. Лосского). Зачинателем этого направления по сути выступил А.Н. Радищев (1749-1802) непосредственно в своем трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Концептуальное ядро российского органицизма вырабатывалось в творчестве Д.М. Велланского (1774-1847), М.Г. Павлова (1793-1840), А.И. Галича (1783-1848), В.Ф. Одоевского (1804-1869), Д.В. Веневитинова (1805-1827), А.С. Хомякова (1804-1860), Т.Н. Грановского (1813-1855), Н.Н. Страхова (1828-1896), Ап.А. Григорьева (1822-1864), Ф.М. Достоевского (1821-1881), Н.Я. Данилевского (1822-1885), В.С. Соловьева (1853-1900), Н.О. Лосского (1870-1965), П.А. Флоренского (1882-1937) и др.,

---

известно, община просуществовала в нашей стране вплоть до специального постановления ВЦИК в 1920 г. об официальном упразднении общины и определяемых ею норм и правил, регламентирующих взаимоотношения в крестьянской среде.

в творчестве которых разрабатывалась органическая теория мира в целом и составляющих его элементов. В результате появляется органическая теория «животного магнетизма», физики, искусства и художественной критики, всемирной истории и истории отдельных народов на основе возрастного принципа и т.п. Категориальный аппарат данного исследовательского поля разворачивался вокруг таких центральных понятий, как: «органическое целое», «орган», «организация», «организм», «субстанциальный деятель», «деятельность», «целесообразность», «сферическая организация». Помимо концептуального ядра российский органицизм разворачивается в более широком контексте отечественной культуры, охватывая полярные направления славянофильства и западничества, почвенничества и революционной демократии, представители которых используют «органическую» терминологию, не рефлексируя при этом целенаправленно по поводу разработки «органической теории» исследуемых процессов.

Формирование органицизма ярко проявлялось в его терминологии, насыщенно представленной в литературе рассматриваемых столетий. С точки зрения органицистов, мир – это единый организм, состоящий из отдельных органов, каждый из которых представляет собой относительно самостоятельный организм. В этом контексте исследуется «органическое строение Вселенной», «многосложный организм природы», история человечества как «замкнутый в себе организм», «живой организм Европы», искусство как «органическая целость Изящного», наука как «органическое исследование» и т.п. Мыслители XX в. вторят своим предшественникам в постановке проблем постижения «органического процесса в сфере воли» как «работы истинно-творческого, органического обновления жизни»; исследования «органической работы сознания» как «естественного процесса в духовном организме человека» и «органа духа, который приемлет в себя истину», при этом «истина вся идет на рост организма», и «высокий строй мысли органически претворяется в личность»; и т.п[1].

Формирование органического миропонимания было обусловлено необходимостью преодоления механистической парадигмы. Первое теоретическое выражение необходимости преодоления механистической парадигмы вырабатывает И. Кант в работе «Мысли об оценке живых сил» (1746 г.), где уже звучит осознанная критичность революционной установки Канта: «В настоящее время можно смело не считаться с авторитетом Ньютона и Лейбница, если он препятствует открытию истины, и не руководствоваться никакими иными соображениями, кроме велений разума»[2]. В чем особенность «настоящего» для Канта времени, он вполне внятно поясняет: «Это время и наступило теперь для защитников живых сил»[3], присущих любому «естественному телу», ибо оно «обладает способностью самостоятельно увеличивать в себе силу, возбужденную в нем

[1] См. Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 30, 73-75, 77-78, 80-81, 83-84, 88, 118, 127 и т.д.
[2] Кант И. Мысли об оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 1. М.: Мысль. 1963. С. 53.
[3] Там же. С. 61.

извне причиной его движения, так что в нем могут оказаться степени силы, которые не были вызваны внешней причиной движения, и притом большие, чем эта причина, не поддающиеся, стало быть, измерению той мерой, которой измеряется картезианская сила, и требующие иной оценки»[1].

В любом теоретическом деле, и тем более в теоретическом обосновании мировоззрения, зрелость понятийно-категориального аппарата имеет первостепенное значение, поэтому Кант полагает, что для достижения «цели придать учению о живых силах достоверность и законченность» необходимо предварительно определить «некоторые метафизические понятия о силе тел»[2]. Дифференцировать механистическое и органическое мировоззрение немецкий классик пытается посредством введения понятия «активная сила» в отличие от содержания понятия «движущая сила», подразумевающего чисто механическое движение. В этой связи Кант пишет: «Движение есть только внешнее проявление состояния тела, так как хотя тело не действует, но стремится действовать; однако, когда из-за какого-нибудь предмета оно внезапно теряет свое движение, оно в момент приведения его в состояние покоя действует. … поэтому силу тела следовало бы вообще скорее назвать vis active [активная сила], чем vis motrix [движущая сила]»[3]. Кант 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»[4]. Аристотель составляет исключение, потому что «темная энтелехия этого мужа и есть тайна действий тел»[5]. Действительно, данная категория «энциклопедического ума» античности, введенная им в связи с целевой причиной существования каждой вещи, обозначает энергию, имманентную телу и расходуемую с изначально заданной целью. Интуитивно Аристотель заложил таким образом концептуальное единство детерминизма и телеологии, которое станет теоретической составляющей органического мировоззрения. Вклад Лейбница в вызревание актуального для постиндустриальной эпохи мировоззрения Кант обозначил следующим образом: «Лейбниц, которому человеческий разум обязан столь многим, первый учил, что в теле имеется некоторая сущностная сила, которой оно обладает еще до протяжения»[6]. Все эти прозрения философов традиционной доиндустриальной культуры способствовали зарождению органического мировоззрения, теоретический стержень которого заключается в принципе самодвижения, самоорганизации, саморазвития всего существующего.

---

[1] Там же. С. 80.
[2] Там же. С. 63.
[3] Там же. С. 64.
[4] Там же. С. 63.
[5] Там же.
[6] Там же.

Таким образом, становится очевидным, что защита живых сил востребует диалектику, ставшую визитной карточкой основанной Кантом философской школы. Данная историческая потребность, прогностически начинает удовлетворяться посредством опубликования следующей работы И. Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), содержащей концепцию происхождения Вселенной. Эволюционная гипотеза Канта пробивает первую брешь в механистической парадигме в период ее полноценного господства, поскольку философия призвана заранее, в исторической перспективе, вырабатывать теоретико-методологический фундамент для дальнейшего развития науки, что собственно Кант и осуществил в трех своих «Критиках», заложив основание перехода от классической философии и науки к современной. В XIX в. эволюционные идеи возникают в целом ряде научных дисциплин: в геологии (Ч. Лайель), в биологии (Ж.Б. Ламарк, Ч.Р. Дарвин, М.Я. Шлейден, Т. Шванн), в физике (Ш. Кулон, М. Фарадей, Дж. Максвелл), в химии (Д.И. Менделеев), в социальном познании (К. Маркс, Ф. Энгельс).

Однако если передовые идеи рождаются в умах отдельных личностей, то для общественного сознания в целом, в том числе и для научного сообщества, характерно преобладание тенденции отставания сознания от уровня развития социального бытия. В XIX в. это выражалось в сохранении самодавлеющего значения механистической парадигмы. Важнейшей заслугой российских органицистов XIX в. явилось концептуальное преодоление устаревших идей о неделимых атомах и неизменности всего существующего посредством разработки органической парадигмы, исходящей из того, что общество, как и природа, во всех элементах: хозяйство, политика, право, искусство, наука, религия и т.п. существуют как «живая сила», т.е. как самоорганизующееся целое, внутренне полярное и динамичное. Органическая парадигма по сути своей есть диалектика, что со всей определенностью выразил Н.Н. Страхов, используя, вслед за Гегелем, термин «метафизика» последовательно в двух исторических смыслах – как 1) синоним профессиональной философии и 2) антидиалектика: «со времен Канта сущность метафизики обнажилась, кажется, перед нами до конца; мы можем узнать ее, какие бы видоизменения она ни принимала, как бы она ни уточнялась и ни пряталась. Поэтому можно ожидать, что настанет время, когда метафизика будет вовсе изгнана из наук, то есть из них будут изгнаны всякие попытки воплощать сущность вещей в те или другие частные формы. Тогда априористический элемент, эта душа каждой науки, будет иметь вид не метафизики, а *диалектики*»[1].

Задача преодоления механистической парадигмы диалектикой сохраняет свою актуальность, как это ни печально, до сих пор, поскольку уровень философской культуры в среде нашей интеллигенции, у ученых, политиков, педагогов, по-прежнему низкий, как это уже отмечалось столетие

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892. С. 520.

тому назад[1]. Болезнь «игнорирования оригинальной и полной творческих задатков русской философии»[2] не излечена в нашей культуре до сих пор. Даже в среде представителей философской профессии преобладает отношение к отечественной философии как периферийной. Философская интеллигенция не выполняет должным образом свою просветительскую функцию по формированию современного, т.е. диалектического в своей сущности, мировоззрения. В советский период диалектика носила преимущественно идеологической характер, а со времен перестройки мы шарахнулись в другую крайность и стали всячески открещиваться от нее. Достаточно в этом отношении указать, что в учебнике по философии Г.А. Спиркина, утвержденного в качестве основного министерского, диалектическая теория «стыдливо» спрятана в раздел «Категории философии»; не говоря о том, что в преподавании курса философии отечественной мысли не отводится должного, а зачастую вообще никакого, места.

Раскрывая теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал русской философии, сконцентрированный в органицизме, зададимся вопросом, почему именно в русской культуре вызрело это направление, в то время как в западной культуре в XIX в. были сформированы организмические концепции биологизаторского толка и только у отдельных авторов разрабатывались элементы органической теории без подобных крайностей? Как представляется, основной причиной такого положения дел является зараженность западной культуры и мысли позитивизмом[3], делающим ставку на научную рациональность, элиминированную от всякого жизненного смысла, ценностей и идеалов. Представители российского органицизма, а затем и космизма неоднократно высказывали критическое отношение к позитивизму, которое было неоднозначным и эволюционировало по мере развития позитивной философии, с одной стороны, и отечественной мысли, с другой.

Н.Н. Страхов как философ науки непосредственно отреагировал на появление позитивизма и в 1892 г. в предисловии ко второму изданию своей монографии «Мир как целое» оценивает предшествующие три-четыре десятилетия: «Именно эти десятилетия были временем горячих споров о самых основных вопросах изучения природы. Естественные науки заняли в это время первое место в умственном движении, стремились стать как бы философиею или метафизикою наших дней, и потому вели упорную борьбу за то, что считали своими научными началами. В настоящую минуту можно,

---

[1] См. Вехи. Из глубины. М., Изд-во «Правда». 1991. С. 12.

[2] Там же. С. 16.

[3] Следует отметить, что позитивизм был представлен и в отечественной культуре, что говорит о ее всеядности, но существовал этот «изм» на периферии, не определяя магистральную линию ее развития. Пожалуй, наиболее определенно он проявил себя в социологии, где «”органицизм” существовал как в русском, классическом варианте, так и в вульгаризированном, идущем от Спенсера (биологизм, редукционизм)». Галактионов А.А. Русская социология XI-XX веков: учебник. Спб.: Изд-во «Лань», 2002. С. 8.

однако же, видеть, что понимание этих начал не сделало в это время никаких успехов, да и надежда на полное их господство в умственном мире стала все больше оказываться несбыточною»[1]. Позитивистскому принципу «каждая наука сама себе философия» Страхов Н.Н. противопоставил принцип «каждая наука имеет свою метафизику», и «метафизическая примесь к наблюдению и опыту не только не препятствует развитию науки, а напротив, составляет условие и причину этого развития»[2]. Она должна не стеснять движение науки, а наоборот, открывать ей новые пути и задачи. На деле взаимодействие науки и метафизики, чтобы быть плодотворным, требует динамики и развития: «обыкновенно старая метафизика бывает упорно защищаема привыкшими к ней учеными, и новая долгое время принимается за смелую гипотезу…»[3]. Страхов Н.Н. обосновывает, что наука без философии может только знать, а человеку необходимо мыслить, и упрекает свой век в том, в чем у нас есть еще более оснований упрекать современность: «Наш век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить»[4]. Основную ущербность позитивизма Страхов Н.Н. усмотрел в «грубом эмпиризме», что соответствует сущности классического позитивизма и эмпириокритицизма (махизма) с их принципами физикализма и верификации, когда критерий научной истины сводился к эмпирическому уровню.

Продолжая критику позитивизма, Н.А. Бердяев поясняет необходимость различать «научные элементы позитивизма» и «философский позитивизм» как претензию на «окончательное миропонимание»[5]. Если «дух научного позитивизма сам по себе не исключает никакой метафизики и никакой религиозной веры, но также и не утверждает никакой метафизики и никакой веры»[6], то в свою очередь, «религиозное и метафизическое сознание действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области»[7]. Российские органицисты и космисты большое внимание уделяли исследованию взаимодействия философии, науки, религии, морали, искусства и политико-правового сознания, разоблачая, прежде всего, недопустимость абсолютизации науки и ее роли в культуре, что ведет к бездуховности и биороботизации человека. Так, Н.О. Лосский подчеркивал, что препятствия «к построению гармоничного цельного мировоззрения» заключаются в механистичности, а также в

---

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892. С. XV.
[2] Там же. С. 519.
[3] Там же.
[4] Там же. С. XIX.
[5] См. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., Изд-во «Правда». 1991. С. 20-21.
[6] Там же. С. 20.
[7] Там же. С. 21.

отрицании органической связи метафизики и науки[1]. Гершезон М.О. с еще большей определенностью подчеркивает мировоззренческую ущербность позитивизма в противоположность космизму: «В нормальной жизни духа позитивизм *как мировоззрение* невозможен. Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, - оно здесь, в ежеминутном соприкосновении с иррациональными элементами духа, непрерывно общается с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда оно по необходимости мистично, т.е. религиозно, и никакая ученость не убедит его в противном: оно знает бесконечность непосредственным знанием, и это знание становится его второй природой, неизменным методом всей его деятельности»[2]. П.А. Флоренский, разрабатывающий органическую теорию истины и усматривающий ее в антиномиях, обосновывает, что «для позитивистического рассудка они не видны»[3].

Только немногие мыслители в западноевропейской культуре, такие как А. Тренделенбург (1802 – 1872), А. Уайтхед (1861 - 1947), не поддались или преодолели притяжение позитивистской установки, оставшись на платформе метафизики и формируя на этой основе «органическую картину мира» и «органическую философию». Однако усилия отдельных западных авторов не привели к выработке органицизма как философского направления в силу отсутствия соборности творчества в соответствующих национальных культурах. В то же время общинность образа жизни и менталитета российской культуры, обусловленная этим ее соборность и софийность, нацеленная на поиск не абстрактно теоретической, а живой мудрости, истины, красоты, блага – все это составило основание и контекст отклика отечественных мыслителей на назревшую историческую потребность. Именно софийность обусловила практическую направленность русской философии, принципиально отличающуюся от прагматизма и нацеленную на поиск смыслообразующих ценностей, а также гражданскую ответственность философии за судьбу Отечества, и в результате способствовала формированию органицизма.

Органическое мировоззрение соответствует целостности мироздания, внутреннее единство и целесообразность которого обеспечивается деятельностью человека как социального субъекта, выступающего высшим уровнем организации естественного бытия, поэтому органицизму имманентна философская антропология. А.А. Галактионов, отмечая, что проблема человека в русской философии относится к числу ее «сквозных» проблем, тем не менее, весьма осторожно высказывался относительно

---

[1] См. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., Изд-во «Правда». 1991. С. 339.

[2] Гершезон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М., Изд-во Правда».1991. С. 83-84.

[3] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). М., Изд-во «Правда». 1990. С. 162.

антропологичности органицизма: «Органическая теория, как известно, имеет некоторые точки соприкосновения с антропологическим принципом как в идеалистическом, так и в материалистическом облачении, и поэтому они порой отождествлялись многими исследователями»[1]. Объясняется такая предположительность суждения первооткрывателя российского органицизма, по-видимому, тем, что в 80-е г. XX в. современная философско-антропологическая проблематика только набирала свои обороты. Вместе с тем, важно подчеркнуть, что концептуальное единство философской антропологии и принципа подлинной, т.е. не чисто внешней, а прежде всего внутренней, целостности, отрефлексированное в русской философии, специально подчеркивалось уже В.В. Зеньковским[2]. Исследование органического целого, в роли которого выступает как мир в целом, так и любой его элемент, осуществлялось органицистами на основе философско-антропологических принципов, имплицитно содержащихся в контексте их произведений и герменевтически выявляемых как содержание соборного творчества отечественных мыслителей XIX – нач.XX вв. Это принципы всеобщности жизни, синергийной целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления, содержание которых будет развернуто в восьмой главе.

Философско-антропологический контекст органической теории в полной мере соответствует потребностям формирования деятельностного типа мировоззрения, поскольку осознание человеком себя и окружающего мира как «органического целого», выступающего в роли «субстанциального деятеля», приводит к необходимости принятия всей меры исторической ответственности за судьбу этого мира как свою собственную: «Как изменилось положение человека на земле! – пишет Эдельсон - один из талантливых публицистов XIX в., чутко среагировавший на связь между реалиями своего времени и появлением органицизма, - Каким гордым сознанием своего нового значения должен он был проникнуться! Прежде игрушка в руках мощной судьбы, которого вся забота должна была ограничиваться лишь предохранением себя и ближайшего к себе от превратностей рока, без сил влиять на далекое будущее и, следовательно, без заботы о нем – теперь он сильный деятель, стоящий лицом к лицу со всем грядущим – он сеятель жатвы, которая не погибнет, он и ответственник за будущее»[3].

Таким образом, органическое мировоззрение, вырабатываемое российскими мыслителями XIX в. в противоположность механистическому, по своему стратегическому предназначению является деятельностным в

---

[1] Галактионов А.А. Органицизм и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л., 1989. С. 110.

[2] См. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 15-17.

[3] Эдельсон Е. ИДЕЯ ОРГАНИЗМА и ее приложение в различных сферах знания // Библиотека для Чтения. 1860 г. № 3. С. 8.

противоположность созерцательности традиционной, доиндустриальной культуры, а по своему теоретико-методологическому основанию оно диалектическое в противоположность метафизике, понимаемой как антидиалектика. Н.Н. Страхов, прежде всего как философ науки, столь много сделавший для диалектического преодоления образцов классической науки и философии, достаточно определенно выразил разворот органицизма к деятельностному подходу в освоении мира: «все, что существует, существует настолько, насколько действует; самая сущность вещей состоит в деятельности… *Деятельность* есть понятие более трудное, чем *бытие*»[1].

Диалектика есть адекватная для исследования деятельности методология, ключевой момент которой заключается в раскрытии внутренних противоречий анализируемого процесса. Поэтому теоретическим стержнем органицизма, заложенным в самом его генезисе, выступила проблема соотношения субъекта и объекта деятельности, и, соответственно, в качестве основного противоречия - связь субъективного и объективного в процессе жизнедеятельности. Как известно, пытливый взгляд критика зрит именно в корень анализируемого учения. Как уже отмечалось, среди критиков Д.М. Велланского – одного из первых органицистов, выступивших в печати, был врач, по признанию самого Велланского, действительно понявший его учение, - И. Дядьковский, который писал, ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее (философию) идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части»[2].

Говорить о сформированности концептуального направления можно в том случае, если выработано понимание его предмета и метода. ***Предмет российского органицизма формируется посредством категорий «органическое целое» и «субстанциальный деятель» как философско-антропологический анализ активности бытия на всех его уровнях и во всех формах***, что обусловлено возможностью подвести любое явление во Вселенной под органические категории, при этом «организмы суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера всех вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений»[3]. ***Методологией органицизма выступает диалектика субъективного и объективного в процессе анализируемой активности, которая современным теоретическим языком формулируется как соотношение субъективного и объективного факторов.***

Исследование проблемы соотношения субъективного и объективного как внутреннего противоречия процесса деятельности способствовало эволюции органицизма в следующие отечественные философские концепции: ***конструктивизм А.А. Богданова, абсолютизирующий субъективное***

---

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. 443.

[2] Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М., 1959. С. 262-263.

[3] Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 119.

начало жизнедеятельности; евразийское учение, исходящее из доминирования объективного фактора истории, и космизм как наиболее плодотворное диалектическое развитие потенциала органической теории посредством разработки диалектики субъективного и объективного факторов.

Личность Александра Александровича Богданова (настоящая фамилия Малиновский; 1873-1928) – одна из наиболее завораживающих в истории российского органицизма: революционер, экономист, философ, политический деятель, социолог, культуролог, ученый-естествоиспытатель, врач, отдавший свою жизнь во имя развития науки и практического воплощения возможностей человека организовывать процессы собственной жизнедеятельности в соответствии со своими целями, основатель первого в мире института переливания крови, при этом не просто носитель современного деятельностного типа мировоззрения, но своей жизнью и смертью дающий пример высшей степени ответственности человека и ученого. Основу всей его многогранной деятельности составило сформированное еще в юности философски обоснованное мировоззрение, представляющее собой, по определению самого Богданова, «организационную философию», содержание которой закладывается в его первой философской книге «Основные элементы исторического взгляда на природу. Природа. Жизнь. Психика. Общество» (1898 г.), а систематика и сам термин вырабатываются в следующей работе «Эмпириомонизм. Статьи по философии» (1906 г.). Полноценное завершение концепция «организационной философии» получает в «Философии живого опыта» (1909 г.), которая выдержала за 1913-1923 гг. четыре издания.

«Живой опыт» как организация человечества во всех сферах его жизнедеятельности, по Богданову, является основой тождества общественного бытия и общественного сознания, выступая искомым в органицизме тождеством субъекта и объекта. Органицизм А. Богданова ярко выражен в его универсальном организационном подходе: техника – «организация вещей», экономика – «организация людей», идеология – «организация идей», познание – «организация опыта». При этом все его творчество проникнуто духом историзма, что соответствует диалектической методологии. А. Богданов развивает органицизм в новых исторических условиях, ощущая на себе влияние марксизма, махизма, принципа относительности Эйнштейна, энергетизма Оствальда, российского органицизма и космиста Н.Ф. Федорова. Монистическое основание для обобщения накопленного методологического богатства современной ему теоретической мысли Богданов видел в *организационной точке зрения*. Но почему же это обобщение организуется вокруг понятия «организм», т. е. в контексте органицизма? Дело не только в однокоренных словах «организм», «организация», но и в том, что биологический организм, независимо от мировоззренческой установки человека, создан ли этот организм Богом или он есть результат естественной эволюции природы, поражает нас своей

сложностью, мудростью устройства, гармоничностью, способностью к регенерации. Поскольку явно наблюдается определенное подобие динамичной самоорганизации в социальных, духовных процессах, возникает надежда расшифровать этот код гармоничной самоорганизации, «научиться» у органического целого и обрести способность оптимально организовывать все стороны природно-социального бытия человека. Такой общенаучный уровень обобщения возможен только с помощью философской методологии. Не случайно, Богданов, ставя задачу выработки «цельного тектологического мышления», вводит понятие «организационная диалектика». С точки зрения современного мировоззрения, очевидно, что организационные процессы требуют исследования противоречий и способов их разрешения.

Основное противоречие между субъективным и объективным в процессе жизнедеятельности, исследуемое в контексте органицизма и космизма, Богданов конкретизирует в общенаучной концепции в работе «Тектология» (1913-1922) и разрешает его в пользу абсолютизации роли субъективного фактора, поскольку овладение организационными закономерностями, с точки зрения Богданова, позволит социальному субъекту свободно и целенаправленно конструировать любой аспект его бытия. Очень показательно следующее рассуждение А. Богданова: «Все чаще и чаще встречаются сопоставления, раньше считавшиеся совершенно недопустимыми, когда берутся явления и вещи самые разнородные, из областей самых отдаленных одна от другой, как будто не имеющие ничего общего по своему материалу, - и устанавливается тождество в них связей и соотношений, их интимно-структурное единство. Иллюстрации можно было бы приводить без конца… Вот научно-популярный учебник по оптике – лекции немецкого проф. И.В. Классена “О природе света”. По вопросу о законе преломления света автор показывает, что путь луча, идущего через две различные среды из одной точки в другую, подчиняется тому же закону, по какому должен избрать свой путь пешеход, идущий также из одной точки в другую через ровный луг и свежевспаханное поле, если он желает прийти к цели в кратчайшее время. Соотношение столь несравнимых вещей выражаются одной и той же математической формулой»[1].

Конструктивизм Богданова, связанный со стремлением мыслителя адаптировать махизм, составляющий содержание второго этапа развития позитивизма, к почве отечественной философии в форме эмпириомонизма, соответствует духу неопозитивизма, выраженному в принципе конвенционализма, который раскрывает природу научного знания как результат разработки научным сообществом парадигмы, организующей оптимальную деятельность социального субъекта в конкретно-исторических условиях. Научное сообщество призвано выполнять эту функцию, поскольку оно как носитель всеобщего интеллекта профессионально имеет дело с закономерностями объективной реальности, их познанием и использованием.

---

[1] Богданов А.А. Предисловие к 3-му изданию II части// Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. М.: Экономика, 1989. С. 62.

В рамках релятивистской научной картины мира познающий субъект является точкой отсчета в системе координат познавательной и преобразующей деятельности, которая в любом случае, по Богданову, реализуется как «организующая деятельность». Диалектика раскрывает любой объект как внутренне противоречивый, и именно субъект вызывает к жизни, как джина из бутылки, одну из противоположностей в соответствии со своими целями. «Истина есть антиномия», - утверждает П. Флоренский[1], и о том же, но более запутанно, гласит позитивистский принцип фальсификации, в соответствии с которым истинной считается та теория, которую можно столь же успешно опровергнуть, сколь успешно она была доказана. Принцип конвенционализма раскрывает масштабы свободы деятельности научного сообщества, но одновременно и степень его ответственности. Конструктивизм А.А. Богданова – это результат абсолютизации деятельностного типа мировоззрения на почве научного подхода к овладению миром; это, своего рода, эйфория последствий промышленного переворота, преувеличивающая роль свободной целенаправленной деятельности социального субъекта, как «деятельности организующей», т. е. «всегда направленной к образованию каких-нибудь систем из каких-нибудь частей и элементов»[2].

Конструктивизм А.А. Богданова был отчасти обусловлен особенностями социалистической организации общества, направленной на государственное централизованное управление экономикой и другими сферами жизни общества, а также той разрухой, которая воцарилась в стране в результате мировой войны и социалистической революции и на которую Богданов не мог не реагировать как ученый и патриот, всем сердцем желающий процветания своей Родине. Ответом на эти злободневные проблемы была главная идея «Тектологии»: стремление практически преобразовать действительность при помощи организационной науки.

Концептуальный потенциал российского органицизма способствовал развитию еще одного направления, исследующего диалектику субъективного и объективного факторов, непосредственно сопрягая эту проблему с судьбой России. Это направление получило название «евразийство», представители которого позиционировали себя как «*осознаватели русского культурного своеобразия*»[3]. По общему признанию, евразийство возникло как ответ на духовную и социально-политическую потребность послереволюционной эмиграции выработать свою стратегию борьбы за сохранение русской культуры и могущества России. Осмысление новых исторических коллизий в судьбе России евразийцы осуществляли на почве органицизма. Это

---

[1] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., Изд-во «Правда». 1990. С. 148, 153.

[2] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн. 1. М.: Экономика, 1989. С. 293.

[3] Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 102.

происходит не просто потому, что представители евразийского течения приняли эстафету духовности русской интеллигенции в целом, но и потому, что они непосредственно осознавали себя преемниками славянофилов, творчество которых разворачивалось в контексте органицизма. Отношение к славянофилам у евразийцев противоречивое: признавая родство, «духовную близость» со славянофилами, особенно с А.С. Хомяковым, они подчеркивают оригинальность своей позиции, которая обозначалась ими как «система исторической и государственно-правовой органики». Евразийцы считали, что русская национальность не является исключительно славянской по своему этническому генезису, как это представлялось славянофилам. С точки зрения евразийцев, в формировании русской национальности большую роль сыграли тюркские и угрофинские племена, населявшие единое с восточными славянами «месторазвитие» и взаимодействовавшие с ними. П.Н. Савицкий называет славянофильство «течением провинциальным и «домашним», в то время как евразийство он связывает с глобальными перспективами исторического будущего России: «Ныне. В связи с раскрывающимися перед Россией реальными возможностями стать средоточием новой Европейско-Азиатской (Евразийской) культуры, величайшего исторического значения, замысел и осуществление целостного творчески-охранительного миросозерцания (каковым и считает себя евразийство) должны найти для себя соответственные и небывалые образы и масштабы»[1].

Парадигма евразийства включает в себя четыре основные идеи: 1) утверждение особых путей развития России как Евразии; 2) идея культуры как симфонической личности; 3) обоснование идеалов на началах православной веры; 4) учение об идеократическом государстве. Центральным аспектом евразийской концепции выступает культура, которая рассматривается ими как целое, т.е. органическое единство различных дифференцированных сфер. Евразийцы, как и органицисты, творили в разных областях: экономике, политике, науке, религии и т. д., но на качественно новом уровне, поскольку они воспринимали их синергетически: «Культура не простая сумма ценностей и даже не система их, но их органическое единство, всегда предполагающее существование некоторого субъекта, который их создает, хранит и развивает, который, нужно сказать и так, сам в них, и только в них, развивается»[2]. Ни одна сфера культуры, с точки зрения евразийцев, «не может быть резко отделена от других не только по определяющему ее частному соборному субъекту, но и в силу органического взаимопереплетения ее с другими сферами»[3].

Органическая целостность культуры складывается из трех основных сфер, которые связаны между собой иерархически: 1) сфера государственная или политическая; 2) сфера духовного творчества; 3) сфера материальной

[1] Там же.
[2] Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой… С. 175.
[3] Там же. С. 188.

культуры. Государство при этом является высшей сферой культуры, от которой зависит состояние духовной и материальной культуры: «Государственная или политическая сфера обладает первенствующим значением потому, что *чрез нее и в ней осуществляется и выражается единство всех сфер, как сама и внешне единая культура*. Благодаря политической организации получают выражение и оформление сознание и воля симфонического субъекта, а сам он приобретает *действительное личное бытие*»[1]. Государство – это элемент объективного фактора по отношению к свободной целенаправленной деятельности культуро-субъекта. Преодолеть опасность волюнтаризма в деятельности правительства и государства, с точки зрения евразийцев, можно благодаря целостности симфонического субъекта общества: «Органическое взаимодействие членов правительства и его органическое взаимообщение с правящим слоем, а чрез него и со всем народом позволяют устранять и, во всяком случае, ослаблять субъективную односторонность и ограниченность единичных правительственных актов»[2]. Только таким образом, «правительство через посредство правящего слоя становится носителем народного миросозерцания и народной воли»[3].

Объективный фактор – это система законов природы и общества, а также условия, не зависящие от сознания и воли человека, которые определяют границы и направленность его свободной целенаправленной деятельности. Именно с государством, обеспечивающим условия для расцвета самобытной культуры и национального самопознания, без которого невозможна свобода в обществе, евразийцы связывают судьбу России, ее великое будущее: «Устроение государства должно исходить из ясного осознания *его значения, как преимущественной сферы единства всей культуры, его органической связи с другими сферами культуры, его формально первенствующего положения среди них и служебной по отношению к целому культуры роли*. В государстве находит себе выражение и необходимую форму личное бытие субъекта культуры и слагающих культуру низших соборных субъектов и индивидуумов. Поэтому при самом решительном отрицании ложного европейского индивидуализма *государство должно открывать путь к актуализации всякой личности, как соборной, так и индивидуальной*»[4].

Таким образом, если у А.А. Богданова обнаруживается тенденция абсолютизации роли субъективного фактора, что выражается в гипертрофировании конструирующей научно-технической деятельности социального субъекта, то евразийцы стремятся преодолеть «импровизационную непредрешенность» исторического процесса силой государства, что приводит их к абсолютизации роли объективного фактора, элементом которого и выступает государство по отношению к свободной

---

[1] Там же. С. 190-191.
[2] Там же. С. 192.
[3] Там же. С. 192.
[4] Там же. С. 194-195.

деятельности культуро-субъекта. Только космизму удастся, не впадая в крайности, принять мировоззренческо-методологическую эстафету от органицизма. Однако и конструктивизм Богданова, и идеи евразийцев о значимости государственности для развития культуры подарили общественной мысли ценные жемчужины относительной истины.

Перейдем к рассмотрению наиболее плодотворного развития органицизма, достигнутого в творчестве русских космистов.

Глава 3 Генезис и предмет русского космизма

«…каждое биение органического пульса
согласовано с биением космического сердца…»
Л.А. Чижевский

«Конечная цель жизни существ разумных в том,
чтобы сделаться начальною причиною самих себя
и этим уподобиться первоначальной причине,
Божественной Первопричине».
Н.Ф. Федоров

В той же мере, в какой органической теории имманентна философская антропология, родственным для нее оказывается космическое мировоззрение: «Свойства материи и явления космического развития … тесно связаны со строением живых организмов и с их приспособлениями… Общий процесс развития, как космический, так и органический, представляют единство…»[1]. Назревшая в связи с глобализацией человеческой деятельности потребность в космическом мировоззрении проявилась в возникновении соответствующих идей в иных национальных культурах. Так, у признанных классиков немецкой философской антропологии XX в. - М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена присутствуют органицистские и космистские мотивы, которые служат преодолению механистичности мировоззрения и стандартов классической науки с целью выработки деятельностного типа мировоззрения. Однако в иных национальных культурах не сложился космизм как целостное философское направление со своим предметом и методом.

Тема русского космизма волнообразно актуализируется в культуре и философии в течение последнего столетия, то нарастая, то постепенно затухая, а иногда становясь чуть ли не предметом моды. Получив название «современного духовного Ренессанса» по причине своего расцвета в пору «Серебряного века», космизм в широких интеллектуальных кругах редко становится предметом компетентного специализированного постижения.

[1] Гендерсон Л.Ж. Среда жизни. М.-Л., 1924. С. 191.

Поэтому необходимо разграничить понимание этого термина в широком культурологическом и философски профессионализированном смысле. Космизм во многом воспринимается как особый смыслообразующий контекст русского мира, Вселенной русской души. Романтизм такого мировосприятия практически укоренился в пионерском освоении космоса в эпоху СССР. Стоит подчеркнуть, что обозначение универсума словом «Вселенная», однокоренным в русском языке глаголу «вселяться», специфично именно нашей отечественной культуре. Фундаментальной теоретико-методологической основой такого широкого смыслового поля русского космизма выступает философское направление, признанным основоположником которого является Н.Ф. Федоров.

Существование конституированного направления теоретической мысли в философской или конкретно-научной области может быть обосновано наличием собственного предмета и метода. В свою очередь предметное поле обусловлено генезисом данного направления, поскольку, не выяснив происхождение каких-либо идей, невозможно объяснить значение этих идей и плодотворность их влияния на развитие культуры. Конкретно-историческая потребность, связанная с промышленным переворотом и породившая органицизм, к рубежу XIX - XX вв. еще более актуализируется по причине того, что научно-технологическая сила социального субъекта разворачивается в глобализацию, и в результате назревает необходимость исследовать роль человека во Вселенском масштабе. Не случайно, в соответствии с приведенной в первой главе геополитической концепцией говорится о зрелости и готовности русской философии принять эстафету концентрированного центра философской рефлексии на рубеже XIX-XX вв. Действительно, русский космизм более определенно и осознанно развивает на качественно новом уровне достижения узловых моментов внутренней логики мировой философской мысли, выявляя их системное единство в контексте актуальных проблем современности.

Уже в органицизме было выношено понимание «органической функции» русской культуры, которая в силу её исторической молодости и евразийского духа предназначена для объединения человечества в деле спасительного - духовного и практически воплощаемого – Возрождения. Собственно такое понимание составило ядро формирующейся русской идеи. Эту «органическую функцию» по-своему уже в середине XIX в. выразил органицист В.Ф. Одоевский[1]: «перед человечеством стоит альтернатива: либо построение царства Просвещения во главе с Россией, основанного на общественной пользе и развитии самых благородных сторон человеческого

[1] Некоторые исследователи рассматривают творчество В.Ф. Одоевского как основоположника космизма. Это обусловлено концептуальным единством органицизма и космизма и относительностью границы между ними. Но четкость концептуального различия существует, будучи определена предметом и методом каждого из этих этапов единого течения русской мысли. Одновременно наличие в них инвариантного теоретико-методологического содержания позволяет рассматривать космизм как качественно новый уровень органицизма.

духа, либо путь, исходящий из личной пользы, с его борьбой всех против всех, приводящий к одичанию и гибели культуры»[1]. Раскрытая «органическая функция» отечественной культуры выступает в современную эпоху как логическое продолжение предыдущих этапов истории человечества, что нашло отражение в исследовании русскими мыслителями космической функции человека. Через двойное глобальное диалектическое отрицание в истории культуры происходит возврат к идеям античности, как это было в эпоху Возрождения, но на основе осознанной и практически ориентированной идеи космического статуса человека. Если античность жила ощущением предустановленной гармонии микро- и макрокосма, то современное человечество озабочено устроением гармонии человека во Вселенной в контексте глобальных проблем нашей эпохи. Не случайно русский космизм начала XX века в современных культурологических оценках получил название, как это уже отмечено выше, «современного духовного Ренессанса», что подчеркивает эстафетность русской культуры рубежа X1X-XX вв. по отношению к античности.

Однако концептуальное содержание космизма, наряду с этим, органично включило идею духовной синергии, имплицитно вынашиваемую средневековой философией, а также парадигмальность культуры, заложенную философским осмыслением роли научных картин мира, первая из которых была выработана в эпоху Нового времени. Творческое освоение немецкой классической философии, осуществленное органицизмом, на этапе космизма углубляется посредством плодотворной критики. При этом акцент с шеллингианства смещается в сторону преимущественной рефлексии по поводу кантовских и гегелевских построений[2]. Это объясняется тем, что Кант заложил теоретико-методологический фундамент перехода от традиционной философии и классической науки к современной, а Гегель теоретически разработал диалектику как собственно философский метод, адекватный исследованию процесса любого рода активности и непосредственно человеческой деятельности. Органическая теория, будучи по теоретическому содержанию диалектической и выступая ядром космизма, обладает жизненно значимым мировоззренческим смыслом, который отсутствует в диалектике, взятой самой по себе, т.е. абстрактно теоретически, вне единства с мировоззренческим смыслом.

Русский космизм как профессионализированное теоретико-мировоззренческое направление рождается из российского органицизма. Сама этимология категории «космос» раскрывает концептуальное единство органицизма и космизма. Как известно, этот термин впервые в истории культуры был введен Пифагором для обозначения предмета

---

[1] Виргинский В.С. Одоевский как социолог и утопист // Вопросы истории. 1970. № 2. С. 204.

[2] См. Кант и философия в России. М. Наука, 1994.; Гегель и философия в России. М.,1974.

профессиональной деятельности философа и раскрывал мир в целом как «соразмерность и упорядоченность», т.е. как закономерно организованное бытие, что и должен исследовать теоретик в отличие от обыденного взгляда на мир. В древнегреческом языке корень «ном», означающий «закон», синонимичен корню «нем», означающему «организовывать». Таким образом, родственность органицизма и космизма как мировоззренческих и теоретико-методологических установок этимологически была заложена в античной культуре.

Реконструкция генезиса космизма, при всей обусловленности этого процесса эволюцией органицизма, актуализированного глобализацией, требует повторного углубления в истоки русского духа, а именно - в особенности славянской мифологии, исследователи которой подчеркивают, что «в Русских Ведах в той или иной мере доказывается, что все славянские боги имели комическую интерпретацию: Сварог – это бог небес, Стрибог – бог стихий, Ярило, Дажьбог, Световит, Хорс – боги Солнца… Световит и Дажьбог были главными богами, символизировавшими “весь белый свет”, и, что главное, небесными призраками (предками) славянских народов, их защитниками»[1]. В соответствии с общепризнанной мифогенной концепцией происхождения философии, особенности мифологического мышления в основном определяют глубинное смысловое содержание менталитета народа, развиваемого в дальнейшем посредством философского осмысления. Вот почему понятие «космизм», как и «литература», а также название других мировоззренчески нагруженных видов искусства, устойчиво сочетаются со словом «русский», в то время как иные феномены отечественной культуры, включая и «органицизм», гармонично сочетаются с прилагательным «российский», отражая евразийское содержание и многонациональную закваску нашей культуры. В языке как «доме бытия» фиксируются те реалии социоприродного бытия, которые нас зачастую озадачивают и заставляют вытягивать смыслы из сферы бессознательного на уровень рационального обоснования. Как представляется, русская ментальность – это ядро российской культуры, лики которой многообразны.

Признанным основоположником русского космизма является Н.Ф. Федоров, личность и судьба которого как будто предназначены для того, чтобы актуализировать потенциал русской философии как преемницы мировой философской мысли предыдущих столетий: этому способствовали энциклопедизм скромного служащего Румянцевского музея и единство слова и дела в его жизни и творчестве. Исходя из геополитической концепции развития мировой философской мысли, отечественная философия должна сегодня, в условиях техногенной цивилизации, выполнять двойную функцию: вырабатывать национальное и, одновременно, актуально цивилизационное самосознание в пространстве мировой культуры. Насколько обоснована такого рода претензия русской философии,

[1] Емельянов Б.В. Русский космизм: основные направления. Екатеринбург. Изд-во Уральского университета. 2006. С. 6.

свидетельствует, прежде всего, концептуальное детище Н.Ф. Федорова, понимание исторической значимости которого сам мыслитель выразил в его названии - «Общее дело» как «супраморализм, или всеобщий синтез», что достаточно адекватно отражает историческую задачу современной эпохи: объединить восточную и западную ментальность, образующие основное внутреннее противоречие человеческой культуры в процессах глобализации; преодолеть разрыв научного и вненаучного познания, а также интегрировать усилие всех элементов духовной культуры в стремлении к обладанию истиной, чтобы материальная технологическая сила человечества не проявлялась стихийно и разрушительно, а могла использоваться целенаправленно и созидательно. Необходимость понимания места и роли собственного народа во всемирной истории как важное условие национального самосознания выражал и сам русский мыслитель: «Если всемирная история отождествляется каким-либо народом, племенем с собственной своей историей, в таком случае это отождествление будет выражением «знай только себя» (…Запад); но есть и другая крайность, когда историю собственного народа, страны совсем исключают из всемирной, и тогда это будет выражением «не знай самого себя» (Россия), самооплевывание»[1].

Специфика включенности русской культуры в мировой исторической процесс связана с её евразийским пространством и исторической молодостью по сравнению с «дряхлыми» Западом и Востоком. Сущность противоположности западной и восточной ментальности заключается в преобладании иррационализма и созерцательности в восточной культуре и, напротив, рационализма и «активизма» в европейской и американской культуре. Н.Ф. Федоров, будучи основоположником русского космизма, реализовал мистико-иррационалистическую закваску нашей отечественной духовности, синтезировав её с рационально-прагматическим подходом Запада в актуальном для техногенной цивилизации проекте «Общего дела» как трудового воскрешения человечества, объединяющем ученых и неученых, верующих и неверующих и ведущем к деятельному братству человечества: «В детском чувстве, в чувстве всеобщего родства, заключается критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования (т.е. достижения совершеннолетия), уклонение от коего составляет падение, создает блудных сынов, делает невозможным достижение совершеннолетия, обращает к ребячеству, которое нужно отличать от детства»[2]. Выход в совершеннолетие человечества, по учению Н.Ф. Федорова, заключается во «всемирном деле»: в космической регуляции природы внешней и собственной природы человека, поскольку нет непроходимой грани между «непосредственной силой рук» человеческих и тем, «что может он сделать при посредстве сил природы», - все это сила человеческая[3]. Духовная сила,

[1] Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 167.
[2] Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 115.
[3] Федоров Н.Ф. Собр.соч. в 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 389.

включающая теоретический разум, в единстве с практической способны привести человечество, по мысли русского космиста, к достижению «безболезненности и бессмертия», это и есть состояние совершеннолетия[1] «сына человеческого», способного управлять «всею вселенною»[2].

Н.Ф. Федоров отрефлексировал неизбежность выхода человечества в космос и не случайность рождения космизма как философского направления в русской культуре. Будучи знатоком достижений современной ему научной мысли, основоположник космизма пишет о перспективе превращения Земли в космический корабль, ибо человек теперь (в результате открытия делимости атома) может добывать колоссальную энергию из грамма вещества и путешествовать во Вселенной, находясь на родной планете. «Вопрос о положении земли в небесном пространстве, - пишет Н.Ф.Федоров, - о незначительности величины ее, о звездах (планетах), как о подобных земле телах, исследование междупланетных и междузвездных пространств и т.п., если все это и не привело человека к сознанию его истинной цели, к сознанию, что не земля только, но и весь мир требует внесения в него целесообразности, что весь он должен стать поприщем деятельности человека – если все это еще не сознано и не совершилось, то благодаря лишь тому, что и мысль, и деятельность отделились одна от другой и воплотились, так сказать, в особые сословия»[3]. Единство знания и практики, также как и единение человечества – это все необходимые звенья федоровского проекта «Всеобщего синтеза или Супраморализма». В этой связи мыслитель подчеркивает потенциальные возможности отечественной культуры: «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведение людей к совершенной внутренней разобщенности, заставляет Запад обращаться с надеждою к тем странам, где сохранилась еще община, общинный быт… Кризисы всякого рода… приводят Запад к предчувствию, если не к сознанию, что выработанная им цивилизация не заключает в себе спасения… Крайности, к которым пришел Запад вследствие односторонности своего развития, могут … произвести соединение Запада с нами»[4]. Таким образом, отмеченные в первой главе особенности нашей ментальности, т.е. порождаемые общинностью соборность и софийность нашей философии и культуры в целом, вытекающая отсюда практическая (но не прагматическая) ее направленность, предназначили Россию стать родиной космизма как в широком культурологическом, так и специализированно концептуальном понимании. Федоров на заре XX в. делает прогноз в этом отношении: «Тот материал, из коего образовались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т.п. – это те силы, которые… воспитанные широкими просторами суши и океана, потребуют себе необходимого выхода, иначе неизбежны перевороты и всякого рода

[1] Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 160.
[2] Там же. С. 476.
[3] Там же. С. 310.
[4] Там же.

нестроения, потрясения. Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»[1]. Собственно заданное им направление мысли и выход человека в космос подтвердили обоснованность данного прогноза.

Исследование творчества Н.Ф. Федорова как основоположника космизма и творчества А.Н. Радищева как зачинателя органицизма раскрывает созвучность их идей, что служит еще одним подтверждением родственности рассматриваемых направлений отечественной мысли. У обоих исходный пункт концептуальных построений носит философско-антропологический характер: раскрывая человекомерность бытия, они обосновывают, что человек как «микрокосм» по природе своей – причастник вечности и несет персональную ответственность за использование этой привилегии. Разработка этих идей осуществляется обоими авторами в контексте самой животрепещущей для «сына человеческого» проблеме: его смертности и бессмертия.

Творчество Н.Ф. Федорова выступило связующим звеном эволюции российского органицизма и космизма. Этому способствовало то, что «московский Сократ» впитал в себя не только интеллектуальные достижения мировой культуры, но и соборность и софийность русского духа, а также те мировоззренческие и теоретико-методологические принципы, которые объединяли полярные направления русской культуры XIX в. Прежде всего, внутреннее родство органицизма и космизма, как оно выражено в работах мыслителя, заключается в фундаментальной общности категориального аппарата этих концепций, в который входят понятия «организм», «организация», «сфера», «деятельность», «живая истина», «целесообразность». Каков категориальный аппарат, таков и образ мышления.

В трактовке категории «организм» Федоровым уже заключены все основные, лучами из нее истекающие, принципы-идеи учения этого своеобразного зачинателя русского космизма. Организм как сферически организованная, имманентно полярная (внутренне противоречивая), активная и гармоничная целостность, в которой соединяются несколько определенных начал, действующих с определенной целью, становящейся центром, производительным началом явлений, преодолевающим хаос бытия, как это трактуется уже в органицизме, у Федорова становится самотворящей системой: «Отсюда само собой определяется сущность того организма, который мы должны себе выработать. Этот организм есть единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»[2]. Федоров осознает качественно более высокий уровень деятельностного типа мировоззрения

[1] Там же. С. 358.
[2] Там же. С. 405.

своего учения: в результате раскрытого выше «органосозидания» «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*»[1].

Преобразованный отдельный организм и организм космический, по мысли Федорова, имеет центр, заключающийся в «истинном» разуме, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле "сынов человеческих", дабы "*все едино были"* (один род)».[2] Творчество самой жизни, «органический» прогресс, к которому призывает мыслитель, это и есть расширение интеллекта за счет разбуженных и развитых ресурсов интуиции, сознательное овладение тем «органосозиданием», которое доступно «творящему стану» самой природы на уровнях инстинкта. Истинный разум как центр своеобразной интеллектосферы – это единый разум: «Разум теоретический, смерть и жизнь познающий (вопрос о смерти и жизни), и разум практический, жизнь возвращающий и смерть тем побеждающий (вопрос о всеобщем деле воскрешения), и это как исполнение воли Бога отцов, не мертвых, а живых, воли Сына, давшего заповедь собирания, и воли Св.Духа, действующего (а не глаголящего лишь) чрез собирающих и научающих в общем деле осуществления чаемого, в котором вера воссоединяется с разумом, - таково истинное, естественное отношение двух разумов, каким оно должно быть и какого в настоящее время нет»[3]. Следует подчеркнуть, что органическое единство рационального и иррационального, к которому призывает здесь Федоров, осознавалось уже органицистами как необходимое условие духовности современного человека.

Категория «деятельность» в космизме раскрывается уже не столько как имманентная активность органического и творчество природы, но, прежде всего, как преобразовательная и прогрессивная деятельность человечества – «соборного микрокосма», направленная на макрокосм. Всех космистов сближает мысль, идущая от Федорова: убежденность в том, что разумная преобразовательная деятельность – важнейший фактор эволюции, призванный вести мир к большему совершенству и гармонии. Для Федорова «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища» - глубоко безнравственно и недостойно человека[4]. Только такая безбрежная область деятельности, как овладение космосом, идущее вместе с преобразованием природы самого человека, этот «великий подвиг» сможет привлечь к себе и

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 484.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 361.

бесконечно умножить энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных духовных и душевных сил, которые сейчас растрачиваются на взаимную борьбу или распыляются по пустякам.

Творческая преобразовательная деятельность имманентна космосу. У космистов, особенно христианской ориентации, начиная с Федорова, за основу бытия берется направленная линия развития: мир должен иметь начало, быть направленным или получить сознательное направление, стремиться к некоей совершенной точке, которая уже в свою очередь распустит концентрические лучи нового бытия как сверхжизни и сверхсознания в вечности. Эта по сути своей телеологическая идея разрабатывается Федоровым в высшей степени диалектически: «…сама Земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *чрез человека*; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести *сам* человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного… корабля…»[1]. *Здесь заложена заветная мысль всего русского космизма: высшая цель бытия человечества предзадана, но она не гарантирована ему.* Судьба человечества зависит от его собственного выбора между созерцательностью: принимать как неизбежность « «царство мира сего» во всей его грязной действительности», а царство Божие в виде самообольщения личного спасения; занимать положение «кабинетного ученого, который и сам есть величайшая аномалия, неестественность», - с одной стороны, и нравственной соборной преобразовательной деятельностью, включающей в себя научное проектирование и дерзновение, - с другой: «кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех общественных пороков и зол», что невозможно в случае отказа от преобразовательного освоения небесного пространства.

Отмеченная выше сущность деятельностного типа мировоззрения, заключающаяся в необходимости принятия социальным субъектом всей меры исторической ответственности за результаты собственной деятельности, в полной мере осознанно выражена основоположником русского космизма. Раскрыв проект Всеобщего синтеза как глубинный смысл подлинно человеческого бытия, он пишет: «если такое объединение вселенной будет достигнуто не через нас, не через воскрешенных сынами

[1] Там же. С. 360.

поколений отцов-предков, если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, 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].

Продолжая развивать критическую позицию органицистов по отношению к позитивизму, Н.Ф. Федоров по свежим следам возникновения этого направления выразил философски профессиональную оценку этого западного направления, раскрыв его сущность, ограничивающую мировоззренческо-духовный поиск человека в современном мире и по сути закладывающую методологию его биороботизации в условиях техногенной цивилизации. Н.Ф. Федоров в этой связи пишет: «Вопрос, есть ли смерть нечто безусловное или же нет, для позитивистов представляет неразрешимую дилемму. Придав смерти безусловное значение, они признают ***существование ненавистной им абсолютности*** (кур. мой); в противном же случае, т.е. если смерть не безусловна, нужно будет признать, что она не выходит из области, доступный нашему ведению и деятельности. Впрочем, учение позитивистов, ***не признающее в жизни ничего, кроме явлений*** (кур.мой), не распространяется, по-видимому, на область смерти, иначе (т.е. если бы они были последовательны и в этом случае) им пришлось бы изменить всю систему»[2].

Концепция Федорова о формировании новой сферы жизни, центр которой составляет «истинный разум», в который все должны прийти, «дабы все едино было», предваряет широкоизвестное учение В.И. Вернадского о ноосфере и берет свои истоки из идей о сферичности «органического целого» в трактатах органицистов. Эти идеи своими корнями уходят в античную философию: «космос» как «соразмерность и упорядоченность» существует в форме шара как совершенная организация бытия. Такова форма «истинно сущего бытия» у элеатов. Атомисты утверждали, что душа состоит из наиболее совершенных, а именно, шарообразных атомов. Пифагор, исходя из принципа «контрарности», наряду с понятием «космос» вводит и «акосмию» как «неупорядоченность, распущенность». Последняя, явно нравственная характеристика, показывает, что здесь заложена мысль об угрожающей роли человека по отношению к гармонии сферично организованного космоса. Сферичность бытия как совершенной его организации в полной мере была отрефлексирована органицистами и космистами на качественно новом уровне в контексте современного деятельностного типа мировоззрения с его основным противоречием между объективной и субъективной сторонами сферичной динамики бытия. Что это означает? Возрастание технологической мощности человеческой деятельности в результате промышленного

[1] Там же. С. 476.

[2] Федоров Н.Ф. Собр.соч. в 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 257-258.

переворота приводит к усугублению экологической проблемы, причем это относится как к экологии окружающей среды, так и к экологии человеческой души. В социально-философском познании с Х1Х века эта проблема начинает осознаваться как угроза духовности человека, как нарастающий антагонизм цивилизации и культуры. Цивилизация при этом понимается как эпоха деградации и упадка меры человеческого в человеке в противовес целостности и органичности культуры. Русские органицисты с начала Х1Х века отрефлексировали эту проблему как необходимость исследования всех основных **сфер жизнедеятельности социального субъекта,** что, по их мысли, способствует не только развитию духовности и гармоничному соотношению материальной и духовной сторон общественной жизни, но и развитию национального самосознания.

Один из органицистов – Надеждин Н.И. непосредственно увязывает свое представление о сферичности с проблемой самобытности исторического развития России: «Образование нашего отечества идет совсем не так, как шло образование Европы. Так начиналось оно везде с краев и, распространившись, медленно воспитывало само себя до тех пор, пока, раскалив всю органическую цепь народного бытия, вспыхивало всеобщим воспламенением. У нас, напротив, оно загорается в средоточии и, рассеиваясь оттоль по всем областям и направлениям жизни, естественно должно являться тем слабее, чем обширнее распространяется. Но последствия непременно должны быть везде те же – с тою только разностью, что центральное освещение, разливаясь быстрее, скорее может проникнуть всю беспредельность круга. И действительно – нельзя не согласиться самым строгим наблюдателям, что жизнь наша растет не по векам, а по часам; ибо для того, чтобы догнать род человеческий на пути, измеряемом тысячелетиями, нам нужен был только один Петр и одно столетие»[1]. Таким образом, Надеждин фактически раскрыл, что наш особый «рваный» темпоритм развития, о чем шла речь в первой главе, обусловлен доминированием центробежных сил над центростремительными, поэтому преимущественно революционный характер социальных изменений составляет содержание нашей истории в противоположность преимущественно эволюционному характеру истории Запада.

Сферичность как способ функционирования «органического целого», выступающего в роли «субстанциального деятеля», весьма разнообразно раскрывается органицистами, а затем и космистами, поскольку основное противоречие сферичной организованности – между субъективным и объективным реализуется посредством сложной системы противоречий: между целым и его частями, духом и вещественностью, центром и периферией, центробежными и центростремительными силами, целью и средствами, внутренним и внешним, закономерностью и случайностью, стихийностью и сознательностью, необходимостью и свободой, организованностью и хаосом.

---

[1] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения // Телескоп. 1831. № 1. С. 40-41.

Так Д.М. Велланский, стремясь преодолеть механистический эмпиризм и редукционистский атомизм, исследует внутренние субъективные ритмы психической жизни человека и сопоставляет их с внешними объективными ритмами жизни универсума: «Бдение, принадлежащее душевной сфере, составляет день, а сон, относящийся к телесной области, есть ночь органического мира. Свет есть образование внутренней, центральной сущности в внешней, периферической форме, а тьма представляет периферическую форму в центральной сущности; и бдение организма равнозначительно дневному свету, а сон подобен ночной тьме. При бдении центр органического существа образуется в периферию, как внутреннее субъективное в наружное объективное, а во сне периферия представляется центром как внешний объект во внутреннем субъекте»[1]. Как видно из этого высказывания, соотношение субъективного и объективного Велланский рассматривает в контексте своеобразной сферической модели организма как «всеобщего универсума», так и человека.

А.И. Галич в процессе разработки своего «человекоучения», исходя из того, что «все есть организмы», «совершенство жизни» которых заключается в «свободе движений», сравнивает между собой растение, животное и человека, используя с этой целью сферический образ органического целого. Растение – это «средобежное образование», животное – средостремительное; человек близок к сосцепитающим животным «и потребностями, и организацией вообще». Главное отличие человека Галич видит в том, что он способен решить «первоначальную заповедь и важнейшую задачу жизни – перейти от … стесненного положения к другому, более свободному, более гармоничному»[2].

М.Г. Павлов обосновывает, что «вселенная представляет собою образец стройности», и причина этой всеобщей гармонии заключается в «единстве основных сил, действующих по одним и тем же законам»[3]: силы расширительной и сжимающей. Естественная форма расширительной силы – радиус, идущий от центра; как таковая, расширительная сила есть свет. Сжимающая сила стремится стать сжимающейся к центру окружностью, и она есть тяжесть, поскольку «тяжесть в действиях своих» оказывается «постоянным стремлением к центру, к единству»[4]. Эти две противоположные силы – источник генезиса мира и его гармонии.

Сферический образ уже сам по себе предполагает определенное ограничение как основу самодостаточности организма. Но в контексте органической теории, в отличие от тех же элеатов, сферическая модель оказывается имманентно динамичной. Моментами динамического процесса в

---

[1] Труды Велланского по животному магнетизму // Бобров Е. Философия в России. Вып. III. Казань, 1900. С. 40.
[2] Галич А.И. Картина человека. СПб., 1834. С. 61.
[3] Павлов М. Свет и тяжесть как основные силы физического мира // Телескоп. 1831. № 3. С. 302.
[4] Павлов М.Г. Основания физики. М., 1833. Ч. 1. С. 290.

любом организме для В.Ф. Одоевского выступает «беспрестанное борение или напряженность периферии с центром».[1] Деятельность, в принципе классифицируется Одоевским как «или центральная, или периферическая – от центра или от окружности».[2] В жизни человека, считает он, особенную роль играет регулирование направленности деятельности в этих противоположных координатах с целью достижения гармонии. Сам творческий процесс представляется Одоевскому как **сферически организованный**: «Поневоле художник останавливается на окружности, когда нет ему проводника к средоточию, из коего все явления представлялись бы ему в гармонической, живой целостности»[3].

Интересно отметить, что идея сферичности как значимой тайны бытия проникла из умозрительных философских размышлений и в художественное творчество XIX в. Так, Л.Н. Толстой в романе «Война и мир» выражает эту идею как озарение Пьера Безухова, приходящее к нему во сне: «”Постой”, - сказал старичок. И он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. “Вот жизнь”, - сказал старичок учитель. “Как это просто и ясно,- подумал Пьер.- Как я мог не знать этого прежде”. - В середине Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать его. И растет, сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает…»[4].

Таким образом, в творчестве органицистов сформировалась концепция сферической картины живого мироздания. Вселенная и каждый отдельный ее элемент в своем естественном существовании – это сферическая, гармонично организованная динамическая целостность, содержащая полярность центра и периферии, целей и средств имманентной активности этой системы[5]. Сферичность при этом понимается не как геометрическая структура системы, а как определенная внутренняя организация этой целостности, когда части этой целостности выступают одна по отношению к

---

[1] Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. В 2-х т. М., 1974. Т. II. С. 173.
[2] Там же. С. 162.
[3] Там же. С. 188.
[4] Толстой Л.Н. Война и мир. Тома третий и четвертый. М.: Изд-во «Художественная литература». 1968. С. 527-528.
[5] В дополнение к рассмотренным выше авторам – разработчикам концепции органицизма см. определение М.В. Буташевичем-Петрашевским понятия «органическое» в «Карманном словаре иностранных слов» // Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 335; См. также определение Н.Н. Страховым мира как организма // Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. УШ.

другой как средства к цели и отношение между этими частями таково, что нет ничего ни лишнего, ни бесполезного. Атрибутами сферической организации системы являются ее полнота, внутренняя самодостаточность, относительная завершенность, имманентная активность. Сферическое целое предстает как самоорганизующаяся система. В результате всеобщий универсум представляет собой иерархию организаций разной степени совершенства, которая в силу универсальности динамизма являет себя как постоянно эволюционирующая. Человек предстает при этом как высшая цель эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек…»[1]. Таким образом, в рамках органицизма зарождался основной посыл русского космизма, как учения о космической функции человека, которая также исследуется космистами посредством сферического моделирования, представленного в учении об интеллектосфере, пневматосфере, техносфере и, наконец, ноосфере.

Внутренняя содержательная связь учения российского органицизма и русского космизма сформировалась таким образом, что разработка предмета органицизма – исследование «органического целого» в природном и социальном бытии посредством философско – антропологического анализа целесообразной активности целостного бытия – дало основание развертыванию ***предметного поля космизма, а именно: исследованию космической функции человека, который из следствия саморазвития субстанции превращается в причину её дальнейшего саморазвития. Методологией космизма при этом выступает философско-антропологический проект, зачатый Н.Ф. Федоровым и нацеленный на разрешение противоречий глобализирующейся деятельности человечества, основное из которых - противоречие между субъективным и объективным факторами.***

Уникальность русского космизма, заложенная также в его генезисе и развернутая в процессе его эволюции, заключается в мировоззренческой самодостаточности космизма, поскольку космическая функция человека исследуется в рамках этого направления со всех возможных мировоззренческих позиций, т.е. в роли субстанции здесь выступает, с одной стороны, Бог, мировой разум, а с другой, природа как самоорганизующаяся материя. Генезис этой особенности космизма заключается в том, что органицисты исследовали практически все сферы жизнедеятельности единого природно-социального организма. Природа как самоорганизующаяся сферическая целостность анализируется в творчестве Д.М. Велланского, М.Г. Павлова, история - в учении Т.Н. Грановского, искусство – Ап.А. Григорьева, религия – А.С. Хомякова, наука – Д.В. Веневитинова, В.Ф. Одоевского и т.д

На основе философско-антропологического анализа всех основных отраслей человеческой деятельности, осуществленного органицистами, космисты исследуют вселенскую функцию со всех возможных

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. С. УШ.

мировоззренческих позиций, что приводит к формированию трех ветвей русского космизма. Основные представители религиозно-философской ветви: Н.Ф. Федоров, Е.П. Блаватская (1831-1891), В.С. Соловьев (1853-1900), С.Н. Булгаков (1871-1944), Н.А. Бердяев (1874-1948), П.А. Флоренский, Е.И. и Н.К. Рерих (1879-1955; 1874-1947), С.Л. Франк (1877-1950) и др. Научную ветвь развивали следующие мыслители: Н.Ф. Федоров, Н.А. Умов (1845-1915), К.Э. Циолковский (1857-1935), Н.Г. Холодный (1882-1953), П.А. Флоренский, В.И. Вернадский (1863-1945), А.Л. Чижевский (1879-1964) и др. Художественно-эстетическое содержание русского космизма выражали В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин (1817-19030, Ф.М. Достоевский (1821-1881), П.А. Флоренский, А.Л. Чижевский, Андрей Белый (1880-1934), А.Н. Скрябин (1871-1915), В.Я. Брюсов (1873-1924), В.В. Хлебников (1885-1922), Н.К. Рерих, П.Н. Филонов (1883-1941) и др.

Раскрытие генезиса, предмета и метода российского органицизма и русского космизма показывает, что данное направление отечественной мысли является конкурентно способным философским направлением в мировоззренческо-методологических поисках современного человека: оно обращено к его уму, сердцу и интуиции; оно удовлетворяет потребности теоретического разума, нравственно-этического, художественно-эстетического и религиозного чувства социального субъекта. Во внутренней логике развития мировой философской и научной мысли российский органицизм и русский космизм выполняет функцию перехода от механистически-созерцательного мировоззрения к органически деятельностному, востребованному современной исторической ситуацией постиндустриальной эпохи глобализации человеческой деятельности.

Таким образом, российский органицизм и русский космизм в их философско-антропологическом содержании являются закономерным порождением наиболее продуктивных теоретических тенденций мировой и отечественной философской мысли и на качественно новом уровне возрождают античный концепт человекомерности бытия.

Развитие космизма продолжается, осуществляясь в творчестве таких исследователей, как: А.Г. Гачева, Ф.И. Гиренок, В.Н. Дуденков, Б.В. Емельянов, Э.В. Ильенков, В.П. Казначеев, В.В. Казютинский, С.Г. Семенова, И.А. Сафронов, В.А. Усольцев и др. Существенный вклад в актуализацию идей космизма вносят международные конференции по этой тематике: «Космизм и новое мышление на Западе и Востоке» (29 июня-2 июля 1999 г., проведенная по инициативе Австрийского Союза Академиков и философского факультета Венского университета под председательством Г. Кристофа Гюнцля); «Русский космизм: философско-антропологический проект» (всероссийская конференция в рамках Дней Петербургской Философии -2009; организаторы проф. Т.Б. Любимова, доц. Е.А. Трофимова; в рамках этой конференции состоялась выставка современного художника-космиста Олега Николаевича Высоцкого (Таллин) «Дыхание космоса»); 7-10 июня 2018 г. состоялись уже XVII Международные научные чтения памяти

Н.Ф. ФЕДОРОВА; Всероссийские научно-практические конференции с международным участием «Русский космизм в идеях и лицах» на базе Орловского Государственного Университета; «Творчество П.А. Флоренского в контексте философии и культуры русского серебряного века» (Дрогобыч, Украина, 4-7 октября 2012); 31 мая-1 июня 2018 г. в Лионском Университете прошла Международная конференция «Nicolas Fedorov et le cosmisme russe» («Николай Федоров и русский космизм»); 18-20 сентября 2018 г. в г. Калуге состоялись 53-е Научные чтения памяти К.Э. Циолковского и др.; равно как и ежегодные конференции и теоретические семинары, проводимые на базе кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета. Так, 15-16 ноября 2018 г. прошла VI Международная научная конференция «Космизм и органицизм: эволюция и актуальность». Архивные материалы о прошедших конференциях и сборники опубликованных по итогам конференций научных статей можно посмотреть по адресу https://unecon.ru/science-phil

Важную роль в этом процессе играют постоянно действующие центры по освоению, дальнейшей разработке и просвещению относительно космического мировоззрения: Музей-Библиотека Н.Ф. Федорова в Москве под руководством А.Г. Гачевой, Международный Центр Рерихов, отдел «Объединенный Научный Центр проблем космического мышления» (Москва) и действующий на его основе регулярный семинар «Проблемы русского космизма», Общество русской философии при Украинском философском фонде; Краеведческий центр имени Николая Федорова в Сасовской центральной библиотеке и др. XVII Международные научные чтения памяти Н.Ф. ФЕДОРОВА положили начало двум проектам – энциклопедиям: по русскому космизму и по творчеству Н.Ф. Федорова.

Раздел 2 КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

«Мы знаем чужое больше, нежели
другие, а живем по-своему».
А.А. Краевский

«Нам необходима философия: все
развитие нашего ума требует ее».
И.В. Киреевский

Предмет философского познания – связь человека с миром. Поэтому нет философии там, где нет размышлений о человеке. Актуализация «философской антропологии» в наше время проявляется в широкой трактовке данного термина, делая его синонимичным «философии человека». Философская антропология, будучи специализированным исследовательским направлением, имеет свой предмет, который, как представляется, недостаточно отрефлексирован современным философским сообществом[1]. В учебной литературе, которая призвана отчетливо выражать достигнутый уровень теоретического познания, отмечается, что «предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности»[2]. В другом варианте раскрывается, что входит в эту целостность: ««Философская антропология – наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия»[3]. Признавая, что в любом случае философская антропология «направлена на постижение феномена человека», авторы предлагают различать философскую

---

[1] О чем свидетельствуют дискуссии, состоявшиеся в рамках работы секции «Философская антропология» на IV Российском философском конгрессе. См. Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса Москва, 24-28 мая 2005 г.: В 5 т. Т. 4. М.: Современные тетради, 2005. С. 5 – 150; секция «Философская антропология и аксиология»; на V РФК. 25-28 августа 2009 г., Новосибирск, Новосибирский государственный университет, где шел поиск теоретико-методологических основ философско - антропологического дискурса. См. Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Т.II. Новосибирск: Параллель, 2009. С. 349-428; секции «Философская антропология»; на VI РФК. См. Философия в современном мире: диалог мировоззрений. Материалы. Т.I. Нижний Новгород. 27-30 июня 2012 г. Изд-во Нижегородского госуниверситета. 2012. С. 501-565. См. также XIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. Athens 04-10 August 2013. University of Athens, School of Philosophy University Campus - Zografos. 2013. 818 p.

[2] Гуревич П.С. Философская антропология. Учеб.пос. для вузов. М., 2001. С. 84. См. также Григорьян Б.Т. Философская антропология: (Критический очерк). М., 1982. С. 159.

[3] Губин В.Д., Некрасова Е.П. Философская антропология: учебное пособие. М.: Форум, 2008. С. 7.

антропологию «как особую сферу философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия»[1]. Не отрицая возможность подобных разграничений в каких-то познавательных целях, важно все-таки понимать, что это аспекты единого целого, поскольку метод может быть выработан на основе соответствующей теории, философское направление конституируется посредством теоретического развертывания своего предмета на основе адекватного метода, ну а любая сфера философского знания вне содержания соответствующих направлений навряд ли может существовать.

В энциклопедической литературе, равно как и учебной, философская антропология раскрывается как совокупность антропологических концепций неклассической и постклассической философии, формирующая специальную философскую дисциплину и включающая в себя богатый набор имен: Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Портман, Х. Шельски, Х. Фрайер, Э. Ротхакер, М. Ландман, Х.-Э. Хенгстенберг, Ф. Хаммер и т.д. В конечном итоге авторы, погруженные в данную проблематику, сходятся в том, что необходимо различать философскую антропологию в широком понимании как учение о природе и сущности человека и в узком смысле как течение немецкой философии XX в.. представленной М. Шелером. Г. Плеснером и А. Геленом.

Определенный интерес представляет и решение вопроса о времени становления философской антропологии. В целом явно и неявно присутствует позиция, что это современное направление философской мысли, но по-разному видятся его истоки в том случае, когда авторы все-таки стремятся с этим определиться. Так, например, П.С. Гуревич утверждает: «начиная с Шеллинга и Кьеркегора совершается поворот европейского мышления к индивидуальной и исторической конкретизации человеческого существования и понятия жизни… Как самостоятельное философское направление данная область знаний, вероятно, впервые определилась в философии Л. Фейербаха. Этот процесс завершился созданием собственно философской антропологии как течения мысли (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен)»[2]. Так называемые «предформулировки» философской антропологии, отмечаются исследователями у И. Канта, в немецком романтизме, французском Просвещении, ренессансном гуманизме, вплоть до античности, в культуре которой коренится генезис рассматриваемого философского феномена.

Все эти важные сами по себе изыскания в области философской антропологии вызывают интеллектуальную неудовлетворенность, поскольку необходимо теоретическое обоснование по вопросу о том, почему, когда, где и как возникает современная философская антропология, а не просто отсылки к тем или иным именам. Как представляется, любой социальный феномен материальной и духовной культуры, притом, что он вызревает постепенно, возникает в культуре в силу конкретно-исторической

[1] Гуревич П.С. Философская антропология. Учеб. пос. для вузов. М., 2001. С. 84.
[2] Там же. С. 444.

потребности. Философская антропология вызревала на протяжении всей истории философии по причине эволюции мировоззренческой потребности в смысле жизни, породившей профессиональную философию, наряду с обыденным философствованием. На всех этапах традиционной культуры эта потребность качественно трансформировалась преимущественно в созерцательном плане, когда человек стремился понять себя в эволюционирующем контексте исследования человекомерности бытия. Для современного человека, живущего в индустриальном и постиндустриальном обществе с его технократическим характером, данная потребность оборачивается задачей овладеть своей глобализирующейся деятельностью.

Как было показано в первом разделе, наша отечественная культура с ее исторической молодостью и накопленным соборным духовно-интеллектуальным потенциалом, догнав на этапе Просвещения Европу, была готова включиться и включилась в главную для человека работу: работу сознания по поводу своего предназначения, мыслимого только в единстве с судьбой Отчизны, а значит и Вселенной. Однако, перефразируя первый эпиграф данной главы, можно с горечью воскликнуть: «мы знаем чужое лучше, нежели свое!», поскольку сегодня, когда потребность в философской антропологии как теоретико-методологическом фундаменте не только всего спектра философского и научного познания, но и культуры в целом (не случайно формируются педагогическая антропология, военная антропология и т.п.) ощущается достаточно остро, во всей литературе по философской антропологии, за редким исключением, отечественные мыслители если и упоминаются, то вскользь без серьезного раскрытия концептуального содержания их учений[1]. Задача данного раздела: системно раскрыть концептуальный потенциал российского органицизма и русского космизма в формировании современной философской антропологии.

[1] Называют, например, Н.Г. Чернышевского как основоположника русской философско-антропологической традиции, упоминают в лапидарной форме Н.Ф. Федорова, А.Н. Бердяева. Основных представителей научной ветви русского космизма обозначают между делом только в связи с выработкой антропного принципа в космологии.

Глава 4 Творчество И. Канта и А.Н. Радищева как основоположение современной философской антропологии

«…*возможно всякому соучастником*
быть во благоденствии себе подобных…»
А.Н. Радищев

«Все успехи в культуре, которые служат школой
для человека, имеют своей целью применять
к жизни приобретенные знания и навыки.
Но самый главный предмет в мире, к которому
эти знания могут быть применены, -
это *человек*, ибо он для себя последняя цель».
И. Кант

Как и все основные концептуальные модели мира, философская антропология зародилась в античности в форме идеи соразмерности микрокосма и макрокосма, теоретически конкретизированной как человекомерность бытия. Онтологический тезис Протагора: «Человек есть мера всех вещей…», - Сократ развил в антропологическую установку: «Познай самого себя – познаешь мир». Аристотель системно обобщил богатство идей досократики и высокой классики, что позволило ему развернуть программу познания человека во всей полноте его бытия и в трактате «О душе» раскрыть существенные аспекты соотношения человека с животным и растительным миром. Эпоха Ренессанса возрождает на качественно новом уровне антропологическую проблематику античности, разработав принцип антропоцентризма, в котором на первый план выходит творческая сущность человека.

Полноценная потребность в философской антропологии как относительно самостоятельном направлении возникает, когда творческий потенциал человека, аккумулируя в себе исторический опыт Возрождения и Нового времени, вылился в промышленную революцию рубежа XVIII - XIX столетий, радикально изменившую связь человека с миром, что прозорливые мыслители отмечали уже в первой половине XIX в.: в сравнении «с интеллектуальной безотчетностью» работ, «производимых в древние времена», «никто не может оспаривать у современников славу неистощимо сметливой деятельности»[1], - пишет Н.И. Надеждин в 1831 г. Мощность человеческой деятельности в структуре бытия настолько возросла, что назрела необходимость системно отрефлексировать собственную деятельность и ответственность за нее.

Профессиональному философскому взору свойственно загодя вскрывать назревающие потребности и тем самым способствовать их удовлетворению. И. Кант в условиях разворачивающейся промышленной

[1] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения // Телескоп. 1831. № 1. С. 14.

революции реагирует на то, что станет актуальным только по ее итогам. В фундаментальных трактатах основоположника немецкой классики – трех «Критиках» мыслитель отвечает на смыслообразующие вопросы человеческого бытия: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? Сама формулировка вопросов фиксирует начинающуюся мировоззренческую переориентацию, воплотившуюся в концептуальном содержании ответов на поставленные вопросы. В «Критике чистого разума» раскрываются закономерные связи теоретико-познавательной деятельности индивидуального сознания и разрабатывается условный или гипотетический императив; в «Критике практического разума» исследуется нравственно-этическая деятельность индивидуального сознания и разрабатывается категорический или безусловный императив; в «Критике способности суждения» - художественно-эстетическая деятельность индивидуального сознания, которая по смыслу известного выражения Ф.М. Достоевского призвана спасти мир.

Разработав в «Критиках» теоретическое понимание основных аспектов деятельности индивидуального сознания как трансцендентального субъекта, которое в творчестве В.С. Соловьева оформится как созидание единства Истины, Блага и Красоты, Кант приступает в работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798 г.) к итоговой проблеме: «Что есть человек?», «…ибо он для себя своя последняя цель»[1]. Знание родовых признаков людей, по Канту, заслуживает название мироведения: теоретическое мироведение «заключает в себе многообразное знание *вещей*, например, животных, растений и минералов»[2]. При этом: «Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека *природа*, а прагматическое – исследование того, что *он*, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»[3], т.е. прагматической антропология «становится лишь тогда, когда изучает человека как *гражданина мира*»[4]. Таким образом, по Канту, «прагматическая» антропология, основополагается на фундаментальном теоретическом постижении деятельности человека, реализующего зрелость своего самосознания.

Одновременно и независимо от Канта основание философской антропологии закладывает в русской культуре А.Н. Радищев. Этому во многом способствовала его стажировка в Лейпциге в числе первых молодых дворян, отправленных на учебу за границу. Под влиянием профессора Плантера, курс лекций которого Радищев слушал в Лейпцигском университете, он проникся симпатией к Лейбницу и философии «критического индивидуализма»[5]. Самостоятельное переосмысление идей

---

[1] Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 6. М., 1966. С. 351.
[2] Там же. С. 352.
[3] Там же. С. 351.
[4] Там же. С. 352.
[5] См. Бобров Е. Философия в России. Вып. 3. Казань. 1900. С. 232.

Лейбница, как впрочем и Гельвеция, и других философов, с произведениями которых был знаком Радищев, имело подходящую для этой цели почву: это освоение фактов и теории из области естественных наук, которые также были в поле зрения русского мыслителя. Именно обучаясь в Лейпциге, Радищев хорошо освоил современное ему естествознания, что не маловажно для философско-антропологических исследований.

По возвращению на Родину он продолжал собственными занятиями поддерживать свою осведомленность в этой области; причем в своих текстах он проявляет не просто общее знакомство с теориями величайших научных авторитетов своего времени, но даже знание их в деталях. Так, по вопросам общей физики и механики Радищев «дерзает противоречить» теориям Ньютона и Кеплера и разбирает гипотезы Локка и Пристли. По химии он цитирует опыты того же Пристли о сложности воздуха и другие опыты; по ботанике цитирует «бессмертного» Линнея по вопросу о расположении растений и их плододеянии. По зоологии и естественной истории в целом русский мыслитель знаком с Бюффоном: он приводит его мнение о четверорукости обезьян и о важном значении образа, т.е. формы. По физиологии Радищев цитирует Галлера, приводя его разделение чувствительных и раздражительных частей организма; а также использует его работы по анатомии мозга, рассуждая о безуспешности локализовать душевные способности. Радищев излагает и отвергает модные тогда антропологические теории Лафатера, Кампера и Гердера. Автор будущего трактата о смертности и бессмертии обладал хорошими сведениями по медицине; так, он обнаруживает знакомство с сочинениями «славного» Тиссо. Исследователь творчества Радищева на рубеже XIX-XX в. Е. Бобров делает вывод, что «Радищев несомненно был одним из самых образованных людей в Европе конца XVIII века. Он знал с одинаковой шириною и глубиною взгляда социальные, юридические и естественные науки; к этому надобно присоединить еще отличное знание литератур европейских и литературы отечественной. Своими знаниями Радищев был обязан как заграничным занятиям в Лейпциге, так и неустанному собственному труду»[1]. С позицией Боброва солидарен один из наиболее квалифицированных западных радищеведов – А. Макконнэлл: «Радищев был во многих отношениях сыном своего века, развитым, образованным европейцем XVIII-го столетия – деистом, гуманистом, верившим в то, что человеческий разум должен победить предрассудки»[2].

Однако очевидно, что разработка А.Н. Радищевым оригинальных философско-антропологических идей была обусловлена не только добротным знакомством с достижениями европейской науки и философии XVIII в. и очевидными интеллектуальными способностями самого мыслителя, но и особенностями отечественной философии: «Русская философия, - утверждает В.В. Зеньковский, - не теоцентрична (хотя в

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып. 3. Казань. 1900. С. 58.
[2] Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии… С. 23.

значительной части своих представителей, глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), - она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего, это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования»[1]. А.А. Галактионов также относит проблему человека к сквозным проблемам отечественной философии.

Самобытность русской философии, которую А.Н. Радищев впитал посредством знакомства с родной литературой, проявилась в самом генезисе его философских идей. Судя по дневниковым записям Радищева, которые заключались в комментариях по поводу прочитанной философской и научной литературы и которые были проработаны Е. Бобровым, русский мыслитель не был знаком с работами И. Канта. Бобров в этой связи пишет, что Радищев «не сделался последователем все более и более входившего в моду Канта. Несомненно, что его застраховали от влияния Канта лекции лейпцигских философов Плантера и Гарве, которые оба были строгими критиками Канта». Тем не менее, так же как и Кант, Радищев чутко реагирует на назревающую историческую потребность, связанную с радикальным изменением места человека в мире, и начинает разработку философско-антропологической проблематики. То, что Кант сформулировал в форме категорического императива и затем расширил его содержание, обозначив как сферу «прагматической антропологии», А.Н. Радищев воплотил как «живую истину», прежде всего, в «Путешествии из Петербурга в Москву», где со всей страстью обосновывает, что человек не может быть средством для кого бы то ни было. Таким образом, Радищев продемонстрировал софийность русской мысли как ее особенность, способствующую формированию российского органицизма. В наше цинично-плюралистичное время трудно оценить гражданское мужество мысли Радищева, системно доказывающего несоответствие человеческой природе крепостничества – самодержавия в то время, когда принцип монархии был священным в общественном сознании россиян. Радищев был настолько убежден в своих идеях, причем не только аксиологически, но как в теоретической истине, что прогностически восклицает: «Я зрю сквозь целое столетие!» Быть гражданином мира, по учению Радищева, можно только будучи патриотом своей Отчизны. Осознанная гражданственность станет своего рода кредо русских мыслителей XIX в.: боль и ответственность за судьбу России выльются в Русскую идею, наполненную не национальным самомнением, а конкретно-исторической ответственностью за будущее человечества.

А.Н. Радищев не остановился в своем исследовании природы человека на уровне социальных условий его существования, он погрузился в святая

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т.1, ч.1. С. 16.

святых его души – врожденную сопричастность вечности и жажду бессмертия, справедливо полагая, что здесь корень развитого самосознания человека. Написанию трактата «О человеке, его смертности и бессмертии» (1792-1796) во многом способствовали экзистенциальные переживания на грани жизни и смерти, поскольку Радищев около полутора месяца жил с вынесенным ему смертным приговором и подготовил своего рода духовное завещание своим сыновьям. Эти обстоятельства не послужили бы благодатной почвой для написания данного трактата, если бы мысль Радищева изначально не была нацелена на постижение бытия человека в его природе и сущности: «Философская антропология составляет основание, на котором строится все здание мировоззрения русского философа. Она является тем внутренним импульсом, который определяет текучесть, многозначность и жизненность радищевской мысли»[1].

Радищев закладывает методологию философской антропологии, исследуя в контексте генезиса и эволюции человека его самосознание как основу творческой активности, нравственной свободы и ответственности. Исследование проводится мыслителем посредством сравнения человека с иными уровнями бытия, а именно, с миром животных, растений и минералов, воспроизводя на качественно новом уровне античную идею человекомерности бытия: «Итак исшел на свет совершеннейший из тварей, венец сложений вещественных, царь земли, но единоутробный сродственник, брат всему на земле живущему, не токмо зверю, птице, рыбе, насекомому, черепнокожному, полипу, но растению, грибу, мху, плесне, металлу, стеклу, камню, *земле*. Ибо сколь ни искусственно его сложение, изначальные части его следуют одному закону с родящимися под землею. Если кристалл, металл или другой какой-либо камень образуется вследствие закона смежности, то и части человека составляющие, тому же следуют правилу»[2]. Закон смежности, по Радищеву, заключается в соединении противоположных начал - мужского и женского.

Таким образом, не сговариваясь, И. Кант и А.Н. Радищев формулируют в качестве исходного пункта исследования природы человека сравнение его с тремя уровнями бытия: с животными, растениями и минералами. Но русский мыслитель не просто обозначает эту программу, а полноценно ее реализует и, укоренив фундаментально человека в структуру бытия, разрабатывает беспрецедентную для философской антропологии парадигму исследования человека как элемента бытия, пограничного между животным и Богом, т.е. миром естественных и сверхъестественных сущностей. Радищев раскрывает в своем трактате «раздраженность», «чувственность», восприятие и умственные силы человека как восходящие ступени организации жизни; он обращает внимание на роль прямохождения, руки, которая «была человеку

[1] Шкуринов П.С. А.Н. Радищев. Философия человека. Изд-во МГУ. 1988. С. 10.
[2] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М. 1988. С. 437.

путиводительницей к разуму»[1], вплотную подходит к пониманию отражения как атрибута «вещественности»[2] и т.п. Е. Бобров дает следующую обобщающую характеристику произведения отечественного мыслителя: «по обилию заключающихся в нем сведений – трактат Радищева есть один из самых блестящих памятников в истории русского просвещения XVIII века»[3].

Философская антропология, как любое учение, конституируется посредством системы теоретико-методологических принципов, которые имеют также мировоззренческое содержание. Контекст трактата Радищева, несмотря на то, что язык этого произведения не адаптирован к современной стилистике русского языка и это существенно затрудняет его прочтение, позволяет выявить систему следующих принципов: всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления.

Для Радищева «силы и образы» природы «суть токмо всеобщая жизнь»: «Жизнь свойственна не одним животным, но и растениям, а вероятно, и ископаемым, что побуждает заключать, что сила, жизнь дающая, есть одинакова, или, паче, одна является различною в разных сложениях»[4]. Идея всеобщей одушевленности возникает в античности: микрокосм и макрокосм одной субстанции, т.е. душа имманентна первоначалу и все, возникающее из него, обладает одушевленностью. В средние века эта идея разворачивалась теологически; в эпоху Возрождения – в форме принципа гилозоизма и пантеистически; торжество механицизма в эпоху Нового времени, казалось бы, перечеркивает принцип гилозоизма, однако Лейбниц сохраняет его в монадологии. Радищев был знаком с учением Лейбница, откуда почерпнул и эпиграф к своему философскому трактату. Он не ученически воспринимает идеи Лейбница, а разрабатывает свою оригинальную концепцию, развивая магистральную линию предыдущей мировой философской классики и давая рождение российскому органицизму и космизму, фундаментально раскрывающим, что именно жизни принадлежит мир и все, что в нем есть.

Следует отметить, что в литературе бытовали мнения о якобы ученическом характере трактата А.Н. Радищева. Однако они не были основаны на исследовании творчества и трактата мыслителя. В то врем как Е. Бобров, будучи специалистом в текстуальном анализе отечественной философской мысли, и в частности, наследия Радищева, аргументировано показывает, что «мнение о Радищеве, как самоучке, набравшимся ума из чтения трудов французских энциклопедистов, совершенно неверно. Обширное знакомство со всеми важнейшими литературными

---

[1] Там же. С. 443. И это почти за столетие до формулировки соответствующих идей Ф.Энгельса в его неоконченной статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека».

[2] «Свойства вещественности суть свойства мысленности»; «мысленность есть вещественности свойства» только на ином уровне организации. См. Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М. 1988. С. 486, 490.

[3] Бобров Е. Философия в России. Вып. 3. Казань. 1900. С. 244.

[4] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии… С. 488.

произведениями западной Европы входило в круг образования Радищева, но французская философия не определяла его убеждений. Радищев находился преимущественно под влиянием немецкой философии и науки», и трактат Радищева – этот «один из самых ранних по времени плодов русской философской мысли, был одним из первых памятников лейбницевой философии на русском языке»; причем «не в уродливой переработке Вольфа», а в самостоятельном ее развитии[1]. Самобытность концептуальных построений Радищева отмечается и в более поздних исследованиях: «…широко используя своих предшественников, иногда переводя из них целые абзацы, Радищев тем не менее сохранял независимость, оригинальность мысли. …Радищев вовсе не был эклектиком и вовсе не шел на поводу у своих предшественников»[2].

В свете проблематики своего трактата Радищев разрабатывает принцип всеобщности жизни, выявляя, что сила, обеспечивающая жизнь, есть сила или энергия *органическая*, поскольку «одно из главных средств, природою на сложение стихий и изменение их употребляемое, есть ***организация***. В ней действуют все стихии совокупно; в ней и другие силы явственны»[3]. Любая сила нуждается в соответствующем органе, и жизнь на «лествице природы» определяется уровнем ее организации: «Итак, возможно, что жизнь, чувствование и мысль суть действование единого вещества, разнообразного в разнообразных сложениях… Итак, если мысленность мы там только обретаем, где обретаем чувственность, если чувственность неразлучна с жизнию, то не вправе ли мы сказать, что сии три явления тел суть действия единого вещества? Ибо, хотя жизнь находим мы без чувственности, а чувственность без мысли, однако кажется быть жизни сопутницею раздраженность, что есть нижайшая токмо, может быть, степень чувственности, и если чувственность и мысль не сопутницы всегдашние жизни, то по той токмо причине, что нет всегда свойственных им ***органов***, нервов»[4].

Улавливая природу в ее действиях, Радищев в качестве основного закона динамики бытия, как уже было отмечено выше, выделяет «закон смежности»: «Различие полов, как то мы прежде уже видели, есть постановление природы повсеместное, на котором она основала сохранение родов не токмо животных, но растений, а может быть, и ископаемых. Постановив различие (полов), она, может быть, столь же общим законом, возродила в них одного к другому побуждение; и можем ли ведать, что сила притяжения, действующая в химических смежностях, не действует и в телах органических? Животное иначе живет, нежели растение; но кто отвергнет, что растение не живо? Чем более вникают в деяния природы, тем видима

---

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып. 3. С. 232, 244.
[2] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии. СПб. Питер. 2001. С. 177-178.
[3] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М. 1988. С. 488.
[4] Там же. С. 489.

наиболее простота законов, коим следует она в своих деяниях»[1]. Содержание разрабатываемого Радищевым закона – это особая форма выражения теоретического ядра диалектики, т.е. закона диалектического противоречия, как это будет названо Гегелем. Русский мыслитель очевидно осмысливает существенные аспекты теории диалектики: «Итак, перемена вообще есть прехождение от одного ***противоположного*** определения вещи к другому… будущее состояние вещи уже начинает существовать в настоящем и состояния противоположные суть следствия одно другого неминуемые»[2]. У Радищева зарождается идея, которую далее отрефлексируют органицисты и космисты: органическое – это саморазвивающаяся целостность, т.е. обладающая внутренней динамичностью в силу присущей ей противоречивости.

Основное противоречие в динамике бытия, по мысли Радищева, это противоречие между жизнью и смертью, в котором определяющей стороной выступает жизнь: «Смерть есть не что иное, как естественная перемена человеческого состояния. Перемене каковой не токмо причастны люди, но все животные, растения и другие вещества… Знамение ее есть разрушение. Итак, куда бы мы очей своих ни обратили, везде обретаем смерть. Но вид ее угрюмый теряется пред видом жизни; стыдящаяся кроется под сень живущего, и жизнь зрится распростерта повсюду»[3]. Впоследствии органицисты XIX в. обосновали: то, что мы считаем неживым – это жизнь потенциальная или угасшая. «Жизнь погасшая не есть уничтожение, - пишет Радищев, - Смерть есть разрушение, превращение, возрождение»[4]. Принцип всеобщности жизни служит основанием для раскрытия того, что только человеку дано подниматься и опускаться по всем ступеням организации на «лествице природы»: «Но сие то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствовать он может, равно и развращаться; пределы тому и другому еще не известны»[5]. Способность человека совершенствоваться, повышая уровень организации своего бытия, Радищев связывает с наличием у него разума как органа самосознания, причащающего его к вечности: «Единому человеку между всех земных тварей удалося познать, что существует Всеотец, всему начало, источник всех сил»[6].

Принцип целостности углубляет представление о всеобщности жизни: «природа всегда едина, и действия ее всегда одинаковы»; «все стихии действуют в ней совокупно»; «в сложении целого примечаем мы благогласие или согласие, соразмерность, хотя в частях нет ни того, ни другого», но вместе с тем, «сила целого, или сложенного, проистекает из действительных

[1] Там же. С. 450-451.
[2] Там же. С. 501- 502.
[3] Там же. С. 501.
[4] Там же. С. 467.
[5] Там же. С. 440.
[6] Там же. С. 452.

частей его»[1]. В мировоззрении Радищева присутствуют элементы механистичности, когда целое рассматривается им как сумма составляющих его частей, но в то же время он вырабатывает идею синергии: «Итак, силы частей могут с силою целого быть сходственны, или же силы частей не сходствуют с силою целого и от нее отличны»[2]. Благодаря импульсу, идущему от идей Радищева российские органицисты в начале XX в. первыми четко сформулируют принцип синергетики: «целое всегда больше или меньше суммы составляющих его частей»[3] и «там где есть система, всегда есть нечто сверхсистемное»[4].

Радищев разрабатывает тезис о том, что характер целостности определяется уровнем его организации: «Воззри на все, окрест тебя живущее; простри любопытство твое и на то, что мы почитаем неодушевленным; от камени, где, кажется, явственна единая сила сцепления, где части прилепленные одна к другой, существуют, как будто одна близ другой токмо положены, от камени до человека, коего состав столь искусствен, в коем стихии являются в толико различных сложениях, в коем все действователи, в природе известные, суть сложенные воедино, являют организацию превыше всего, чувствам нашим подлежащего»[5]; организацию, которая может совершенствовать и совершенствоваться. Сверхъестественное, по мысли Радищева, это не что иное как более сложный уровень организации естественного. Раскрывая деятельную энергетическую природу души, он пишет: «Но дабы действовать, нужны кажутся ей быть органы; а поелику душа в сожитии своем с телом стала совершеннее, то и органы нужны ей совершеннейшие. …Какое противоречие мыслить, что может быть в сем же мире и может быть на земле другая организация, но нами не ощущаемая, нам неведомая, да и по той только причине, что она чувствам нашим не подлежит? А если бы чувства наши были изощреннее и совершеннее, то бы и сия нам неведомая организация была бы нам известна»[6].

Начиная с творчества Радищева, российские органицисты и космисты трактуют целостность в контексте телеологии: «Все, что существует, имеет свою цель, и все его части, способности и силы к оной обращены»[7]. Сверхсистемный эффект обусловлен целесообразностью целого. Цель выступает в структуре целого центром, стягивающим в единство его элементы, поэтому с подачи Радищева в органицизме XIX в. разрабатывается сферичная модель органического целого, получившая свое наиболее зрелое воплощение в XX в. в учении космиста В.И. Вернадского о ноосфере.

---

[1] Там же. С. 462, 488, 509-511.
[2] Там же. С. 512.
[3] Богданов А.А. Тектология. Ч. 1. М. 1989. С. 112-113.
[4] Лосский Н.О.Мир как органическое целое // Избранное. М. 1991. С. 385.
[5] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М. 1988. С. 516-517.
[6]Там же. С. 552.
[7]Там же. С. 493.

Итак, органическое целое – это внутренне полярная динамичная сферичная организация, центрированная внутренним целеполаганием своего существования. На этой основе в концепции русского просветителя формируется принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму. Зачинатель органицизма задачу своего трактата в общефилософском смысле формулирует как потребность «уловить природу в ее действиях», ибо «все действует на человека… все движется в нем»[1]. Переходный характер концепции А.Н. Радищева проявился в том, что, механистически определяя движение: «Движение есть свойство переменять место»[2], он в то же время раскрывает его диалектическую природу: «Итак, перемена вообще есть прехождение от одного ***противоположного*** определения вещи к другому»[3]. Рассуждая о силах природы, Радищев ставит вопрос о сущности энергии: все стихии природы «имеют силу или *энергию*; но что она есть? То может быть ей одной известно или давшему ее стихиям»[4]. Последний тезис напоминает известную идею И. Ньютона о Боге как «часовщике» мировой механики.

Принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму непосредственно выражает переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения, который, как уже было отмечено в первой главе, становится актуальным в связи с промышленной революцией рубежа XVIII-XIX вв. и заключается в осознании человеком необходимости принятия всей меры ответственности за результаты своей деятельности: «Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь… что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устраниться или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта»[5]. Таким образом, Радищев фактически ставит проблему свободы, которая мыслится как соотношение того, что зависит и что не зависит от человека в его деятельности, т.е. говоря современным теоретическим языком, соотношение субъективного и объективного факторов. Как это неоднократно происходило в истории культуры, в трактате присутствуют названные идеи, но еще не выработана соответствующая терминология. Именно в конце XVIII – нач. XIX вв. в русском языке начинается освоение ряда заимствований, получивших в дальнейшем широкое распространение в научной лексике; среди этих заимствований были и такие понятия, как «субъект» и «индивидуальный».

Обосновывая свободу человека, Радищев тем самым ставит проблему субъекта деятельности, черпая при этом аргументацию из просветительского

---

[1]Там же. С. 443, 458.
[2] Там же. С. 473.
[3] Там же. С. 501.
[4] Там же. С. 487.
[5] Там же. С. 554.

арсенала: «возниченный образованием своим человек, слабый в своем сложении, имея многочисленные недостатки, нудяся к изобретению способов на свое сохранение, свободен в своем действии; стремление его и все склонности подчинены рассудку. И хотя сей, для определения своего, имеет побуждения, но оные возвесить может всегда и избирать. Таким образом. Он есть единое существо на земле, ведающее худое и злое, могущее избирать и способное к добродетели и пороку, к бедствию и блаженству»[1]. Посредством неявной постановки проблемы субъекта как активного самодеятельного начала, способного осуществлять выбор в процессе своей активности, Радищев закладывает представление о «субстанциальном деятеле», воплощающем активность любого элемента природного и социального бытия как «органического целого»: «всякая сила, не токмо действующая в человеке, но в вселенной вообще, действует органом; по крайней мере, мы иначе никакой силы постигать не можем. Когда всесильный восхотел, чтоб движение и жизнь нам явны быть могли, он поставил солнце, вот чувственный его орган! Почто и дивиться, что смертные его боготворили?»[2]

Раскрывая эволюционность изменений, происходящих в природе, Радищев закладывает осознание принципа естественности: «таково есть шествие сил естественных, что они, приняв единожды свое начало, действуют непрестанно и производят перемены постепенные, которые нам по времени токмо видимы становятся»[3]. Посредством принципа естественности обосновывается, что «душа наша исчезнуть не может по разрушению тела», а «смерть есть не что иное, как естественная перемена человеческого состояния»[4]. Естественность – это постепенность совершенствования организации жизни, в соответствии с которой душа человека, претерпевая изменения и проходя качественно разные уровни своей эволюции, переходит в сверхъестественное состояние, определяемое тем, насколько в своих деяниях человек как носитель души не нарушал законы земного бытия и не творил нечто противоестественное.

На основе принципа естественности обосновывается и вера в существование Бога: «Всеотче! Ты еси повсюду! Почто ищу тебя, скитася? Ты во мне живешь; и если мы помыслим, то чудеса твои ежечасно возобновляются, но не исходя за пределы естественности; в ней нам ты явен, явен впоследствие непреложных и непременных ее законов, тобою положенных. Естественность твоя есть чувственность; что ты без нее, как ведать нам?»[5]

Проблема естественности бытия также затрагивает вопрос о соотношении субъективного и объективного в процессе формирования индивидуальности отдельного человека или целого народа: «как в

---

[1] Там же. С. 461.
[2] Там же. С. 434.
[3] Там же. С. 502.
[4] Там же. С. 521, 501.
[5] Там же. С. 532.

постепенности… отстоит народ от народа, равно может отстоять человек от человека. Первый имел воспитание естественное и нравственное лучше своего отца; сыну своему мог дать лучше своего; третий того же семейства, вероятно изощреннее и понятнее будет первых двух… признавая силу воспитания, мы силу природы не отъемлем. Воспитание, от нее зависящее, или развержение сил, останется во всей силе; но от человека зависеть будет учение употреблению оных, чему содействовать будут всегда в разных степенях обстоятельства и все нас окружающее»[1]. Проблема соотношения того, что зависит и что не зависит от социального субъекта (человека или нации) в процессе его жизнедеятельности, станет в органицизме и космизме стержневой.

Естественность бытия подразумевает его гармонию, которая предстает в трактате Радищева как «благогласие и соразмерность» соотношения частей в рамках целого, а также соотношения разных уровней организации повсюду распростертой жизни в ее имманентной самодеятельности. Принцип гармонии вбирает в себя всю систему принципов органического мировоззрения мыслителя. Гармония – это сама жизнь в ее естественном течении, которое может нарушаться произволом человека, сопричастного всем уровням бытия и способного творить искусственное. *Выработать соответствующее положению человека и масштабам его деятельности самосознание с целью достижения нравственной свободы, которая дает человеку возможность быть способным брать на себя ответственность за свои деяния, – вот какова философско-антропологическая цель трактата, да и всего творчества и самой жизни великого мыслителя.*

Разработка Радищевым философско-антропологических идей в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» осуществляется на основе антиномичности как принципа бытия и познания, который в свое время был отрефлексирован Кантом, но в сугубо абстрактно теоретической форме. Антиномия – это два противоположных тезиса об одном и том же, каждый из которых доказывается как в равной степени истинный или как в равной степени ложный. Система кантовских антиномий (мир конечен и бесконечен; все в мире просто и все в мире сложно; человек свободен и несвободен; всё по необходимости и всё по случайности) явилась теоретико-методологическим инструментом разрешения исходной проблемы немецкого классика, заключающейся в вопросе: как возможна наука и познание вообще? Разработка антиномичности в кантовской концепции позволила проложить теоретико-методологическое основание перехода от классической философии и науки к современной.

Радищев продемонстрировал способность самостоятельного анализа противоположных европейских философских школ эпохи Нового времени и открыл антиномичность как принцип бытия и мышления, ведущий к истине, но не в сугубо абстрактной теоретической форме, а как животрепещущую тайну бессмертия человеческой души. Во второй книге трактата Радищев на

[1] Там же. С. 463-464.

основе философско-антропологических принципов и законов, раскрытых в первой книге, доказывает, что душа человека смертна; в третьей – на основе того же материала доказывает, что она бессмертна. В четвертой книге раскрывается, что антиномичность существования и судьбы человека разрешается в процессе его деятельности, от нравственного содержания и направленности которой зависит степень индивидуального бессмертия человеческой души.

Основной смысл аргументации истинности тезиса и антитезиса в разрабатываемой Радищевым антиномии следующий. Душа смертна, поскольку является свойством и «произведением» материи, она взрослеет вместе с развитием телесного органа – мозга, нервной системы и увядает, когда тело дряхлеет. Вместе со смертью тела погибает и душа: «Итак, если мозг и глава нужны для мысления, нервы для чувствования, то как столь безрассудно мечтать, что без них душа действовать может? Как может она быть, когда она их произведение, а они к разрушению осуждены?»[1]. Смерть – это разрушение, но не абсолютное исчезновение из структуры бытия, а переход в нечто иное. Тело распадается в результате смерти на определенные физико-химические элементы.

Душа бессмертна, во-первых, потому что она неделима и поэтому не может разрушаться, разлагаясь на некие элементы; во-вторых, в силу закона постепенности возвышения уровня организации всего существующего сверхъестественное бытие души после смерти есть ничто иное, как более совершенное состояние естественного, т. е. то, что существует сверх естественного на более высокой ступени организации; в-третьих, в силу закона сохранения количества вещества и движения в природе, которое всегда остается одним и тем же, и, соответственно, душа, будучи субстанцией-силой или энергией, не может превращаться в ничто. Е. Бобров следующим образом выражает восприятие аргументации мыслителя: «Влияние Лейбница через Плантера видно у Радищева именно в понимании души, как нематериальной, естественной силы, субстанции, самой себе тождественной личности, обладающею самосознанием и самопознанием. На этом понятии души, как субстанции-силы, построены главные доводы Радищева о бессмертии души»[2]. Общий вывод третьей части сформулирован Радищевым в конце трактата: «…человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земле 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»[3]. Вечность, по мысли Радищева, для человека не есть бесплодная мечта, так

---

[1] Там же. С. 498.

[2] Бобров Е. Философия в России. Вып. 3. Казань, 1900. С. 237.

[3] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М. 1988. С. 533.

как он причастник Бога и равнозначен Вселенной; человек целостен в единстве своего естественного и сверхъестественного бытия. Степень индивидуального бессмертия души человека зависит от того, какой ступени совершенства на «лествице» бытия эта душа достигает в естественной жизни человека, когда у нее есть соответствующие органы для ее развития.

Таким образом, Радищев органично вписал человека в структуру бытия, поставив его в центр и на вершину эволюционного развития природы. При этом он системно разрабатывал те проблемы, которые являются основными в современной философской антропологии: сходство и различие человека с растениями, животными, специфика человека в рассмотрении его умственных сил, соотношение «вещественности» и «умственности», естественного и сверхъестественного, целостность и гармония бытия человека в мире, нравственная свобода человека и его самосознание как фактор судьбы. В шестой главе будет показано, что перечисленные проблемы зазвучат в признаваемой всеми и интенсивно исследуемой философской антропологии М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена.

Осознавая, что творчество немецкой классической школы открывается концепцией И. Канта – автора принципа антиномичности, а завершается антропологическим материализмом Л. Фейербаха, поставившим в центр философии человека как природное существо, следует подчеркнуть, что Радищев самобытно разработал исходный и конечный пункты эволюции немецкой классики: антиномичность и антропологизм. Принципиальное различие с Фейербахом в том, что у Радищева философская антропология основополагается на идеалистическом онтологическом принципе, поскольку мыслитель исходит в раскрытии природы и сущности человека из веры в Бога. Однако несмотря на противоположность мировоззренческих позиций, и Радищев, и Фейербах используют достижения конкретно-научных знаний своей эпохи, что, безусловно, важно для развития философской антропологии.

Значимость систематики идей Радищева не столько в ретроспективной оценке его как первопроходца в области философской антропологии, сколько в перспективной содержательности выявляемых в его учении методолого-мировоззренческих принципов. Дальнейшая рефлексия на основе указанных принципов в контексте российского органицизма и космизма привела к разработке проекта разрешения апокалипсической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением современного человечества на качественно новом уровне.

Преждевременная смерть мыслителя, покончившего с собой, поскольку честь и служение своим идеалам для него были выше жизни, не оказалась напрасной: она придала его творчеству большую силу, ибо человек, отдавший жизнь за свои убеждения, не мог ни на йоту лукавить в своих поисках истины.

Философско-антропологическая концепция Радищева, выступая своего рода теоретико-методологическим основанием его творчества,

подпитывалась и одновременно обогащала политэкономические, естественно-научные, этнографические, филологические изыскания мыслителя.

Взирая на его творчество, мы можем видеть перспективу развития философско-антропологической проблематики в контексте современной науки, стремящейся к теоретическому единству: «Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука»[1]. Антропологическое единство наук, с точки зрения органициста первой половины XIX в. Д.В. Веневитинова, выступает фундаментальной основой развития самосознания: «Нравственная свобода будет общим уделом - все познания человека сольются в одну идею о человеке - все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»[2].

Таким образом, с творчества И. Канта и А.Н. Радищева начинается развитие в западной и русской культуре современной философско-антропологической проблематики, предметом которой является исследование природы и сущности деятельностного бытия человека с целью формирования его самосознания, способного отвечать на вызовы индустриальной и постиндустриальной эпохи и решать так называемые глобальные проблемы, требующие объединения человечества. А.Н. Радищев одним из первых проложил путь взаимодействия профессиональной немецкой и русской философии. Широко известная поляризация русской культуры XIX в., сфокусированная в противостоянии славянофильства и западничества, почвенничества и революционной демократии в своем глубинном теоретическом содержании заключалась в развитии идеалистически и материалистически ориентированной философской антропологии.

Творчество Радищева подготовило тем самым вызревание оригинальной философии России XIX-XX вв., явившись теоретическим источником органической теории, а также материалистически (В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, А.И. Герцен, Н.А. Добролюбов и др.) и идеалистически (Д.М. Велланский, А.И. Галич, Н.И. Надеждин и др.) ориентированной антропологии. По-видимому, Зеньковский В.В. имеет в виду, прежде всего, влияние А.Н. Радищева, когда он утверждает, что нельзя «смотреть на XVIII век в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX веке, начало проявляться уже в XVIII веке»[3].

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М. 1956. С. 596.
[2] Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М. 1980. С. 127.
[3] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л. 1991. С. 22.

Глава 5 Развитие философско-антропологических идей в русской философии XIX-XX вв.

«Пусть имена цветущих городов
Ласкают слух значительностью древней.
Не город Рим царит среди веков,
А место человека во Вселенной».
О. Мандельштам

По общему признанию историков русской философии в XIX – нач. XX вв. она достигает зрелости, что проявилось в чутком реагировании отечественных мыслителей на назревшие потребности бытия человека в мире, своеобразно преломляющиеся в российской истории. Магистральной линией развития философских идей, обусловленной особенностями отечественной ментальности, становится разработка органической теории. При этом весь комплекс концепций в области: онтологии, гносеологии, социальной философии, этики, философии науки, истории, искусства, религии, политики, - развивался на основе философской антропологии, которая, как было показано во второй главе, имманентна органической теории.

Философская антропология, становясь актуальным разделом философского знания с рубежа XVIII – XIX вв., что нашло отражение в творчестве И. Канта и А.Н. Радищева, в качестве своего предмета вынашивает выработку самосознания (см. Глава 4), от развитости которого зависит качество современного человека как гражданина Вселенной. Ощущение соразмерности и равноценности «микрокосма» и «макрокосма», заложенное в античности, в силу назревшей практической значимости, трансформируется в форму теоретической рефлексии. Зрелость самосознания социального субъекта основана на его восприятии самого себя как органичного элемента целостного мироздания. Это и есть позиция гражданина Вселенной, осознающего ответственность за ее судьбу как свою собственную. Гражданственность русской культуры – «поэтом можешь ты не быть, а гражданином быть обязан» (Н.А. Некрасов) - приобретает универсальное звучание, что нашло яркое отражение в творчестве российских органицистов и космистов, принявших эстафету от А.Н. Радищева и системно освоивших потенциал мировой и отечественной философской и научной мысли.

Первый органицист, творчество которого развернулось в нач. XIX в., Данила Михайлович (Кавунник) Велланский (1774-1847) – профессор анатомии и физиологии Петербургской медико-хирургической академии, стажировавшийся так же, как и А.Н. Радищев, в Германии (с 1802 г.), где ему довелось слушать лекции Шеллинга, который «обратил внимание на восприимчивый ум русского ученого и поощрял его к философским

занятиям»[1]. Пропагандируя шеллингианство в России, Д.М. Велланский стал разрабатывать собственную версию органической теории. По возвращению на родину в 1805 году Велланский представил на латинском языке диссертацию «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии». Эпохальный труд Д.М. Велланского, создававшийся не один десяток лет, - это «Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика». Будучи ученым с философской закваской, Д.М. Велланский осуществлял, прежде всего, с точки зрения назревших потребностей естествознания, опережая события и время, критику не только эмпиризма и механистичности науки того времени, но и атомизма, конкретно-научная несостоятельность которого будет раскрыта только на рубеже Х1Х-ХХ веков: «Магнитный центр в минеральном веществе и животный магнетизм в человеческом организме для атомистических физиков и эмпирических физиологов непостижимы, и сокровенное значение оных открывается только умозрительному понятию, которое столь же споспешествовало исследованию телесной области, сколько послужило и к объяснению душевной сферы человеческого существа»[2].

Преодоление механистического эмпиризма и редукционистского атомизма осуществлялось Велланским в контексте учения о единстве и целостности всеобщей единой жизни, субъектом-носителем которой выступает «всеобщий универсум», обладающий имманентным динамизмом, т.е.сеобщей «жизненной силой». Что является источником этого динамизма? Полярность всех процессов как проявлений всеобщей «жизненной силы»: «Двусторонняя или полярная деятельность» образует движение, «которым происходят и действуют все вещи в природе и по которому всякое действие должно быть полярное»[3]. «Всеобщий универсум» представляет собой иерархию организаций, разной степени совершенства, которая в силу универсальности динамизма, являет себя как постоянно эволюционирующая: «Земной мир во всех областях его содержаний: вещественной, действенной и идеальной, - должен развиваться от начального основания до окончательного совершенства оных; и главные эпохи такого развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных, и образование существа каковой есть человек. Неорганические вещества должны в устроении их предшествовать органическим существам, равно как и царство растений, по низшей организации оных, произошло прежде животного, в котором окончательное совершенство земного мира есть человек, где творческая сущность природы представилась в настоящем облике своем»[4]. В рассуждениях Велланского явно прослеживается

---

[1] Журнал Министерства Народного Просвещения за 1847г., часть 54-я, отдел УП, Новости и смесь. Некролог Д.М. Велланского. С. 13.

[2] Труды Д.М.Велланского по животному магнетизму // Бобров Е. Философия в России. Вып. Ш. Казань, 1900. С. 46.

[3] Велланский Д.М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831. С. 8.

[4] Там же. С. 38-39.

телеологичность: цель бытия «всеобщего универсума» на всех его уровнях оказывается предзаданной.

Единство динамического живого универсума Велланский доказывает тем, что каждый отдельный организм природы совпадает в сущности своей с природой в целом: «высшие организмы суть только дальнейшия развития низших, восходящих до совершеннейшего организма, который равен общему содержанию всех предыдущих»[1]. Велланский, будучи убежден в этой идее, активно использует метод аналогии для ее обоснования, что зачастую оценивается историками как «философский туман». Животное у него есть аналог планеты: его внешний покров соответствует земной коре, легкие напоминают воду, печень – горючие ископаемые и т.д. Внешние чувства оцениваются как «известные качества общего мира, представленные в органическом виде»: «Внешних чувств находится столько, сколько главных элементов в общем мире. Земле, как твердой материи, соответствует осязание; к воде относится собственно вкус; а к воздуху обоняние. Зрение и слух суть высшего значения, и равнокачественны эфиру, как общему элементу Вселенной»[2]. Но в этих, пусть и «туманных», что было исторически обусловлено, натурфилософских изысканиях Велланский интуитивно схватил главное обоснование универсальности сущностной инвариантности единичного и всеобщего: диалектику субъективного и объективного в процессе функционирования и развития живого универсума; диалектику, включающую их тождество и полярность, взаимопереходы их друг в друга. Организм человека, его внутренний индивидуальный мир, по Велланскому, равен внешнему, универсальному, состоящему из солнца, планет и элементов. Исследуя внутренние субъективные ритмы психической жизни человека и сопоставляя их с внешними объективными ритмами жизни универсума, Велланский раскрывает диалектику объективного и субъективного в этих процессах: «Бдение, принадлежащее душевной сфере, составляет день, а сон, относящийся к телесной области, есть ночь органического мира. Свет есть образование внутренней, центральной сущности в внешней, периферической форме, а тьма представляет периферическую форму в центральной сущности; и бдение организма равнозначительно дневному свету, а сон подобен ночной тьме. При бдении центр органического существа образуется в периферию, как внутреннее субъективное в наружное объективное, а во сне периферия представляется центром как внешний объект во внутреннем субъекте»[3]. Как видно из этого высказывания, соотношение субъективного и объективного Велланский рассматривает в контексте своеобразной сферической модели организма. Как было раскрыто выше, сферическая модель не только у Велланского, но и у последующих органицистов будет играть существенную роль. У космистов «сфера» станет вполне отрефлексированной и одной из центральных

[1] Там же. С. 17-18.
[2] Труды Д.М. Велланского по животному магнетизму. С. 11.
[3] Там же. С. 40.

категорий. Органическое целое в любой сфере жизнедеятельности для них – это всегда сферическое образование.

Следующим представителем генетического ядра органицизма является Александр Иванович Галич (1783-1848), судьба которого была трагична. После окончания Духовной Семинарии в г. Севске он учился в Петербургском университете, откуда был направлен в заграничную командировку в Геттинген. По возвращению на родину он сначала преподавал в Петербургском педагогическом институте и в Царскосельском лицее, где, по имеющимся историческим свидетельствам, рассказывал слушателям о философском учении Канта, но сам кантианцем никогда не был. Позже он стал профессором Петербургского университета. Основные его работы, вышедшие последовательно: «История философских систем» (1819), «Опыт науки изящного» (1825) и «Картина человека» (1834), - свидетельствуют о широте его философских исследований, о том, что он не замыкался на узкой области своего профессионального интереса, каковой была эстетика. Когда началась борьба официальной идеологии с последователями немецкого идеализма, одним из первых пострадал именно А.И. Галич, философская позиция которого, в отличие от многих других профессоров, характеризовалась «своебытностью», т.е. самостоятельным оригинальным содержанием по отношению к учению немецких философов. Некоторое время он продолжал преподавать на дому. Однако будучи уволен из Университета и лишен содержания, он начал очень бедствовать. И в довершение ко всем несчастьям, у него сгорела рукопись, подготовленная к печати.

Хотя А.И. Галича интересовали прежде всего проблемы эстетики, но и их он считал возможным разрабатывать только в более широком философско-антропологическом контексте. «… природа в высшем смысле, - утверждает Галич, - то есть как единство неисчерпаемой жизни в бесконечных явлениях, есть со стороны деятельности высочайшее искусство…»[1]. Природе имманентна не только неисчерпаемость жизни, но и изящное как свойство всего существующего. Отказавшись от термина эстетика и назвав свой труд «Опыт науки изящного», Галич подчеркивал, что наука эта не ограничивается рассмотрением прекрасного в искусстве, поскольку она должна «пояснять общие условия и законы, по коим изящное, существуя в ряду прочих предметов окружающего нас мира, занимает место и между явлениями человеческого сознания»[2]. Один из критиков Галича – И.Я. Кронберг писал по этому поводу, что эстетика – это «та часть философии, которая вникает в душу искусства», поэтому не следует называть ее «наукою изящного», поскольку «это наименование вводит легко

[1] Галич А.И. Опыт науки изящного. СПб., 1825. С. 66. Здесь следует подчеркнуть перекличку идей российского органицизма и русского космизма с античной философией: первый философ античности – Фалес утверждал, что прекраснее всего на свете космос, ибо он творение Бога.

[2] Там же. С. 1.

в то заблуждение, как будто разумеется тут реальное изящное»; точнее тогда уж называть ее как «науку идеи изящного»[1]. Однако Галич понимал изящное именно как реальное свойство всеобщей жизни.

Изящное он мыслит как органическое целое, реализующее себя посредством полярности. Изящное представляет единство «положительной стороны» - «чувственного совершенства наружности» и «отрицательной, скрытой» стороны «назидания ума и воли»[2]. Используя метод аналогии, Галич поясняет и обосновывает свою мысль о полярной целостности изящного как органического: «… подобно как тяжесть и движущая сила предполагаются во всяком теле животного», но эта «отрицательная, скрытная» сторона «может являться не иначе, как под наружными покровами органического целого»[3]. Однако не использование аналогий является главным аргументом в доказательстве органичности изящного, а его целесообразность, которая, как это было выявлено уже в учении немецких классиков, представляет собой атрибут органического. Изящное, по Галичу, - это органическое, так как оно «имеет свою цель само в себе» и «не может уже служить никаким сторонним видам»[4].

Закономерность, природная необходимость существования изящного не исключает свободы его проявления: «Самостоятельный или безусловный характер изящного дает ему … свободу обтекать области как действительного, так и возможного мира и являться во всяких веществах и формах, какие только способны к совершенному выражению внутреннего. По сей-то свободе оно дозволяет себе сколько расширять интерес одного рода, например разумения, столько же и стеснять интерес другого, например, строгого добронравия, в границах приятного»[5]. Свобода изящного проистекает из «движущих, деятельных сил» природы и человека. По поводу «деятельных сил» самого человечества, Галич подчеркивает, что оно обладает «необыкновенной мерой свободы»[6]. Изящное, существуя в необозримых для чувств красотах Природы, созидается благодаря «чувственно-совершенному проявлению значительной истины свободной деятельностью нравственных сил гения»[7]. Галич целенаправленно подвергал критике теорию подражания в искусстве: «…Если прекрасное не ограничивается только тем, что представляет нам видимая природа, если гений есть свободная и творческая сила и если, наконец, самая внутренняя жизнь человечества с его характерами, мыслями, чувствованиями, деяниями и приключениями, вообще с его историей представляет обширнейшее позорище нераскрытых идеалов, то последнею целью или началом изящных

---

[1] Кронберг И.Я. Об изучении словесности // Журнал министерства народного просвещения. 1835. Ч. 8. Отд. 11. С. 277-278.
[2] Галич А.И. Опыт науки изящного. С. 22-23.
[3] Там же. С. 23.
[4] Там же. С. 20.
[5] Там же. С. 21.
[6] Там же. С. 27.
[7] Там же. С. 66.

искусств не может быть подражание природе»[1]. Именно внутренняя жизнь человечества и отдельной личности является для гения достойным изображения объектом в той мере, в какой она является «сосудом и органом» значительных общеинтересных идей, душевных движений и обнаруживающих их действий.

Оригинальность Галича проявилась в такой важной особенности его эстетики, как осознанный поиск ее антропологических оснований, что имело место уже в «Опыте науки изящного». Но только в последнем своем напечатанном труде – «Картина человека» - он определяет антропологию как центральную науку, ибо «человек занимает средоточие известного нам творения; в человеке вылилась идея последнего … самым удачным образом; силы и стихии природы не только в нем повторяются, но и связаны в целое стройное, уютное. Все радиусы, все крайние точки огромного круга, который мы называем Мирозданием, находят в его природе сборное место»[2]. Будущее единство науки Галич, по сути дела, видит в антропологическом их обосновании, утверждая, что все науки, особенно общественные, такие как, политика, эстетика, педагогика и даже богословие, в нем нуждаются[3].

Первоначальный источник антропологии, «человекоучения», как он ее называет, это «жизнь, которая и может и должна схватить, или обнимать мыслию порядок, закон и дух внутреннего своего движения»[4]. Раскрывая природу как нечто целое, как организм, Галич пишет: «все есть организмы», но при этом различает «собственно живые… в коих относительно преобладает побуждение к зиждительной деятельности» от «общего пространственного бытия, служащего им (собственно живым) основой»[5]. «Совершенство жизни» заключается в «свободе движений». По этому критерию Галич сравнивает между собой растение, животное и человека, используя с этой целью сферический образ органического целого[6]. Растение – это «средобежное образование», животное – средостремительное; человек близок к сосцепитающим животным «и потребностями, и организацией вообще». Главное отличие человека Галич видит в том, что он способен решить «первоначальную заповедь и важнейшую задачу жизни – перейти от … стесненного положения к другому, более свободному, более гармоничному»[7]. Соответственно предмет Человекоучения он формулирует как познание «развития природы и самой Истории … согласно с бытом истинной свободы нашей»[8]. Но свобода как основа развития останется тайной за семью печатями, если не исследовать субъективность отдельного человека, отдельной нации. В этой связи Галич отмечает, что «Кант и другие

---

[1] Там же. С. 71.
[2] Галич А.И. Картина человека. СПб., 1834. С. 1-2.
[3] Там же. С. 6.
[4] Там же. С. 35.
[5] Там же. С. 47.
[6] См. там же. С. 54-59.
[7] Там же. С. 61.
[8] Там же. С. 61-62.

дали не только теорию разности душевных свойств, поколику последняя состоит в связи с внутренней разностию организаций, но и другое смешанное учение о темпераментах»[1]. Галич вторую книгу «Картины человека» посвящает раскрытию субъективности. Для этого он последовательно описывает телесную дидактику, феноменологию и семиотику. Последние два раздела раскрывают соотношение между телесною жизнью и духовною, затрагивая взаимосвязь субъективного и объективного в жизнедеятельности человека.

Московский органицист - Михаил Григорьевич Павлов (1793-1840), также побывав на учебе за границей, в Россию вернулся шеллингианцем и весьма способствовал распространению этой философии как в Московском университете, так и за его пределами, посредством своей кипучей научно-популяризаторской и издательской деятельности. А.И. Герцен вспоминал в «Былое и думах»: «Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ»[2].

Обосновывая исходный тезис органицизма – тезис об органическом единстве мира, Павлов принципиальным моментом считает раскрытие универсального свойства материи – способности к организации. В работе «Общий чертеж природы по теории профессора Павлова», подписанный псевдонимом «Й-ъ», он утверждает, что «способность организовываться имеют все тела, но только в неравной степени». Тем самым он доказывает идею единства неорганического и органического миров, отвергая как «несправедливое» мнение «прежних физиологов» о том, что «способность организовываться» присуща лишь «избранной», «животворной» материи. Живая материя отличается от неорганической только по «постепенности организации»[3]. То, что у его предшественников по органической теории определялось как иерархичность организации, у него облекалось в эволюционную формулу: «постепенность организации». Идея развития у Павлова в целом была выражена более определенно. В «Общем очерке природы…», в отличие от других своих работ, Павлов доходит до антропологии, потому что он в свою эволюционную формулу «постепенности организации» включает и человека: «Человек, как и все животные, имеет одну общую с ними жизнь»[4].

Интересно отметить, что соборность творчества в отечественной культуре формировалась не только в форме трансцендентальной реальности, но и в процессе непосредственных интеллектуальных контактов мыслителей. М.Г. Павлов вступил на поприще органицизма (1821 год) на полтора десятилетия позже Велланского (1805 год) и почти на десять лет позже Галича (1812 год). Поле его деятельности существенно отличалось от первых

---

[1] Там же. С. 29.
[2] Герцен А.И. Собр.соч. в 30 т. Т. 1Х. М., 1956. С. 16.
[3] См. «Й-ъ». Общий очерк природы по теории профессора Павлова // Телескоп.1836. № 13. С. 69-80.
[4] Там же. С. 80.

двух мыслителей: он преподавал минералогию, физику, лесоводство, сельское хозяйство. Однако общность интеллектуального поля эти мыслители в той или иной мере осознавали. Велланский в переписке с Павловым обсуждал некоторые исходные тезисы органической теории. Во время посещения Москвы, куда Велланский отправился по приглашению университетских профессоров, Павлов устраивал в его честь обед, после которого они беседовали около 8 часов. Но хотя Павлов был наиболее последовательным единомышленником Велланского, последний жаловался на недопонимание со стороны московской профессуры, включая и Павлова. А.И. Галич, по-видимому, по причине своей преимущественно эстетико-антропологической специализации, а также в силу трагически сложившихся обстоятельств своей судьбы, не имел столь же интенсивного общения с Велланским и Павловым, как последние общались между собой. Однако включенность в совместное с ними интеллектуально-духовное поле он ощущал. В предисловии к «Картине человека» он среди авторов русских книг, которые соответствуют духу его произведения, называет не кого-нибудь, а именно Д.М. Велланского и М.Г. Палова[1]. В контексте книги он также соотносит свои идеи с идеями Велланского. Однако лучше всего идейное единство трех авторов подтверждается их концепциями.

М.Г. Павлов более осознанно развил те исходные принципы органического мировоззрения, которые были заложены Д.М. Велланским. Позиции органицизма укрепились благодаря пропедевтике, разработанной М.Г. Павловым. Научно-просветительская деятельность этого неутомимого ученого во всех ее формах способствовала распространению новых идей, потребность в которых вызревала во всех сферах жизнедеятельности общества. Важным в истории русской культуры было влияние М.Г. Павлова на последующих мыслителей, которые в той или иной степени включились в разработку органической теории.

Учениками М.Г. Павлова, также вошедшими в генетическое ядро органицизма, были основатели московского «общества любомудрия»: Владимир Федорович Одоевский (1804-1869) и Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805-1827). Одоевский был председателем, а Веневитинов – секретарем общества. Оно объединяло в основном тех молодых людей, которые познакомились друг с другом и стали близкими друзьями на службе в Архиве Министерства Иностранных Дел в Москве, поэтому их стали называть «Архивные юноши». В кружке «любомудров» господствовала немецкая философия в лице Канта, Фихте, Шеллинга, Окена и др. Одоевский и Веневитинов – две одаренные личности, объединившие вокруг себя молодых людей в общество, которое собиралось тайно, были в такой же степени непохожими между собой, как и их судьбы: одна – вспыхнувшая ярким факелом и быстро угасшая, другая – горевшая долгим ровным светом. В отличие от первых трех теоретиков органицизма, Одоевский и Веневитинов были выходцами из родовитых семей и получили добротное

[1] См. Галич А.И. Картина человека. С. 111.

домашнее образование. Несмотря на общую органицистскую направленность их мировоззрения, Одоевский и Веневитинов придерживались прямо противоположных социально-политических позиций: Одоевский – консервативной, а Веневитинов – радикальной. Таким образом, уже в генезисе этого мировоззренческого направления проявилась такая его особенность, как отсутствие идеологического монополизма и нетерпимости.

Антропологическое единство наук, с точки зрения ученого секретаря Московского общества любомудров Д. Веневитинова, выступает фундаментальной основой развития самосознания и нравственной свободы человека: «…она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные. Нравственная свобода будет общим уделом, все познания человека сольются в одну идею о человеке, все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»[1]. Центральное место человека, обладающего нравственной свободой, как историческая перспектива – это своеобразное провидение возрастания роли субъективного фактора в разрешении апокалипсической альтернативы.

Размышляя о будущем «золотом веке», Веневитинов специально останавливается на задачах «молодой России». Именно в этой связи он вводит в свое учение идею народа, понимая, что это основная сила исторического развития, но в то же время, отдавая себе отчет, что не народ в целом, а отдельные «благородные сердца, в коих пробудится свобода мысли изящного и отразится луч истинного познания»[2], способны помочь преодолению пороков своего отечества и приблизить светлое будущее. В таких представлениях Веневитинова неправомерно видеть элементы дворянского аристократизма, поскольку привилегию личности влиять на будущее он связывает с нравственной ответственностью данной личности: «Сделаем себе наперед искренний вопрос: полезны ли мы? Без сомнения, для нашего народа, для России мы так же полезны, как всякое вещество безусловно и без своего ведома полезно для мира органического. Но приносим ли мы в жертву нашему отечеству тот плод, который, по-видимому, обещает ему наша образованность, наши нравственные способности, которых оно вправе ожидать от нас? Нет, решительно нет, и причиной тому наше воспитание, которое в основании своем недостаточно»[3]. Представляя гармоничное состояние общества как основанное на общечеловеческих, общезначимых началах, Веневитинов раскрывал принципы гуманизма не как благие пожелания, а как объективные свойства «организма абсолютного», то есть исходя из органической теории: «Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества – судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела»[4].

---

[1] Веневитинов Д.В. Полн. собр. соч. СПб., 1862. С. 136.
[2] Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.: в 2 т. Т. 2. М. 1974. С. 204.
[3] Там же. С. 610.
[4] Там же. С. 609.

Философский единомышленник Д.В. Веневитинова - князь В.Ф. Одоевский ярко выражал понимание источника их концептуального единства: «Вы не можете себе представить, какое действие произвела в свое время Шеллингова философия, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий! В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV»[1]. Сравнение Шеллинга и Колумба в высказывании Одоевского знаменательно: оба они, каждый по-своему и в свое время, способствовали формированию деятельностного типа мировоззрения, суть которого Одоевский так же, как и Веневитинов, осознавал. «Добро, - учил Одоевский графиню Ростопчину в одном из своих писем, - неприступно человеку без сведений… Лишь тот, кто знает, - имеет право на деятельность. Деятельность несовершенного знания, несмотря на доброе намерение, всегда слепа»[2]. Деятельный человек типа Дон Кихота – это идеал классического мировоззрения, для которого всегда будет загадкой, почему благие намерения ведут в ад. Идеал нового деятельностного мировоззрения – это свободный социальный субъект, берущий на себя всю меру исторической ответственности за последствия своей деятельности. Не случайно в утопии Одоевского человек будущего предстает как «живое воплощение свободы, сознательно (через просвещение!) вводящего свою жизнь в русло необходимости – «долга», стремления к процветанию «рода» человеческого»[3]. Такой подлинно свободный социальный субъект формируется под воздействием науки, искусства и религии. Свобода, по Одоевскому, возможна только в гармонии с необходимостью. Кроме того, любомудр «действительным признаком свободы и силы какой-нибудь организации» считает многосторонность и полноту ее системы[4].

Однако влияние Шеллинга на Одоевского не было абсолютным и единственным. Он в тех же «Русских ночах», где писал об эпохальном воздействии Шеллинга, отмечал, что 30-е годы Х1Х века были тем периодом, «когда шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины и они разбрелись в разные стороны»[5]. Одоевский, разделяя основные исходные моменты трансцендентализма Шеллинга, разработал самостоятельную концепцию, благодаря как своему таланту, так и воздействию на него дружбы с Д.М. Велланским и влиянию пропедевтики М.Г. Павлова. «Целость и полнота», с точки зрения Одоевского, реализуются только при условии единства существования: «всякий предмет имеет только одну сущность» и, следовательно, «одну теорию», поэтому трудно предположить, чтобы не было одной сущности, в которой бы заключались сущности всех предметов, теории, из которой бы истекали все прочие теории»[6]. Наличие единой

[1] Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 1981. С. 15.
[2] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Мыслитель – писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 548.
[3] Каменский З.А. Московский кружок любомудров. М., 1980. С. 40.
[4] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 561.
[5] Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 43.
[6] Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.: в 2 т. Т. 2. М. 1974. С. 157.

сущности и единой теории для Одоевского означает «существование условия всех условий, и он называет это «Безусловом»[1].

В концепции «Безуслова» Одоевским по-своему выражен принцип единства субъективного (души человеческой) и объективного (Безуслова): «…существование Безуслова находится не только в природе, но мысль о том, в самой душе человека, это мысль родная душе, она свойство души человеческой, и потому от начала мира твердо противится всем нападениям предрассудков и слабоумия. Она подобна сердцу в организме»[2]. Тождество субъекта и объекта Одоевский рассматривает как соотношение «Я» и «НЕ-Я» в рамках единого «сущего», которое кончится на границе природы»[3]. «Я – человек, НЕ-Я – все предметы», совокупность которых «есть природа», представляющая собой «беспрестанное зрелище человеческого духа»[4].

Исследуя диалектику жизни, Одоевский приходит к выводу, что тождество реализуется именно через борьбу противоположностей, пока есть борьба существует гармоничное тождество и, значит, существует жизнь. В психологических заметках Одоевского, приводимых Сакулиным, по этому поводу записано: «Мысли развиваются из постепенной организации человеческого духа, как плодовитые почки на дереве; иногда сии мысли противоположны; для жизни нужна борьба этих мыслей»; люди борются за свои мысли, не подозревая того, что «для жизни нужна была только одна борьба этих мыслей, а совсем не торжество той или другой… Обычно торжествует лишь среднее мнение, и люди выполняют какую-то высшую миссию»[5]. Одоевский показывает, что вся жизнь и природы, и человека пронизана этой борьбой во имя тождества: «Ложь и истина суть две стороны: полярность и безразличие духовного магнита – мысли или познания. Высокая мысль не есть ни ложная, ни истинная, но и то и другое, она совершенна, как магнит не есть только полярный, но и безразличный. Мысль каждого члена совершенна, но не равна другой. Тоже и в поступке (доброе – злое). Тоже и в произведении (изящное – безобразное). Злое – неполное выражение доброго. Безобразное – неполное выражение изящного»[6]. Однако гармония посредством тождества не есть унылое однообразие, жизнь торжествует, когда единое реализуется посредством разнообразия, общее – посредством отдельного, индивидуального, объективное – посредством субъективного: «Злое, безобразное, ложное и доброе, изящное и истинное существуют лишь относительно к идее каждого человека; все, что ослабляет его особность, есть зло, безобразное, ложное; все, что укрепляет его особность, есть доброе, изящное, истинное. Отсего жизнь почитается добром, смерть – злом»[7]. Таким образом, по учению Велланского, подлинная жизнь –

---

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 168.
[4] Там же. С. 168, 172.
[5] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 557.
[6] Русские эстетические трактаты. С. 170-171.
[7] Там же. С. 171.

это жизнь субъективного; если не сказать, что вообще жизнь – это и есть жизнь субъективного, но … которое невозможно без объективного.

Внутреннее родство органической теории, с одной стороны, и деятельностного мировоззрения, диалектики, с другой, Одоевский осознавал на категориальном уровне, что проявляется в том, как он раскрывал ключевые понятия органицизма: организм, органическое, организация, ограниченный; особенно применительно к социальной сфере бытия. «Под словом организм я понимаю, - пишет Одоевский, - соединение нескольких определенных начал, или стихий (часто также целых организмов), действующих с определенной целию»[1]. Когда организмы находятся в соприкосновении между собою, они «сограничивают друг друга» и образуют новый организм. Так, в жизни человека супружество порождает новый организм. Несколько человек, тем более целое общество людей взаимно «сограничивают» свои стихии, отчего возникает «особенный организм, часто вовсе не похожий ни на один из составляющих его организмов, как два тела, химически соединяющихся, образуют новое, в действии своем непохожее ни на один из своих элементов»[2]. Таким образом, у Одоевского здесь отмечается, что сама субъективность есть результат деятельности организма и ее сверхсистемного эффекта. По мысли Одоевского, возможен свободный и плодотворный симбиоз организмов, различающихся по уровню и структуре своей организации.

Центром-целью творчества самого Одоевского выступают проблемы социальной философии, причем преимущественно применительно к судьбе России. «Народ и общество, - по представлению Одоевского, - составляют своего рода организм…, состоящий из элементов, выработанных веками, многоразличными соединениями людей, их жизнью»[3]. Любомудр подчеркивает самобытность, свойственную каждому народу, а также стремление к сознанию превосходства «своих стихий перед стихиями других народов»: «Часто стихии народного организма столь отдалены от стихий другого, что один народ не может понять жизни другого… Так Запад не понимает Россию и наоборот»[4]. Совершенной он считает такую организацию жизни общества, когда она, будучи основана на свободе, «углубившись в свое начало … делается чем-нибудь действительным и приобретает глубину и сильную возможность многосторонности», становясь при этом «последовательно целым»[5]. Самобытность каждого народа, по мнению Одоевского, «не должна мешать свободному общению народных организмов», к чему «стремятся народы, по мере развития просвещения»[6].

---

[1] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 558.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 559, 561.
[4] Там же. С. 561.
[5] Там же.
[6] Там же.

Критерием прогрессивности любого явления для Одоевского выступает сила организации данного явления и в зависимости от этой силы присущая ему свобода. Из постепенности природы рождается самый мощный и главный ее деятель – это дух: дух человеческий, дух эпохи. Дух, обладая наиболее совершенной организацией по сравнению с другими степенями природы, сам находится в постоянном движении, направленном к единой цели – совершенствованию.

Русскому любомудру удалось осмыслить внутреннюю диалектику общественного прогресса, которая обусловливает ускоряющиеся темпы развития: «Материя не успевает за духом, что дух предвидит в одно мгновение, на поверку того материя употребляет годы – и дух, будучи в оковах вещества, как бы боится идти далее, не проверивши своих прежних произведений». По мере того, как совершенствуются «материальные способы», произведения духа быстрее следуют одно за другим. Так, важные перемены в искусствах, науках и пр. скорее следуют в период от Рождества Христова до реформации, чем с исторических времен до Р. Христова, еще скорее с реформации до французской революции. Между прочим, «в этой Геометрической прогрессии изменяемости происшествий должно искать причину, почему во все века полагали близкую кончину земного шара»[1]. Сам же Одоевский, осознав ускоренные темпы развития общества как объективную закономерность, пророчествует, что «идеальное общество будущего, это – стройный организм, одухотворенный поэтическими стихиями… когда организация общества обратится в Поэзию, в Музыку»[2]. Одухотворенность поэтическими стихиями, для Одоевского, это не метафора, это – основа развития индивидуальности общества и его членов.

Таким образом, в творчестве мыслителей, составляющих генетическое ядро органицизма, сформировалась концепция сферической картины живого мироздания. Вселенная и каждый отдельный ее элемент в своем естественном существовании – это сферическая, гармонично организованная динамическая целостность, содержащая полярность центра и периферии, целей и средств имманентной активности этой системы. Именно исходя из понимания органической целостности мира и самого человека, «равного универсальному миру»[3], органицисты, а затем и космисты, вырабатывали философскую антропологию, столь необходимую для развития философии, науки и культуры в целом.

Аполлон Александрович Григорьев (1822-1864), исходя из фундаментальных принципов органицизма, разрабатывает теорию творческой деятельности человека, вершина которой – нечто гениальное, т.е. то, что связано с мировыми силами. Художник, как субъект творчества, «прежде всего человек, то есть существо из плоти и крови, потомок таких

---

[1] Там же. С. 557-558.
[2] Там же. С. 566.
[3] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 39.

или других предков, сын известной эпохи, известной страны…»[1]. В соответствии с природой человека организуется и динамика творчества: «Только то живо и дорого в науке, что есть плоть и кровь; только то, что вносится в сокровищницу души нашей, что приняло художественный образ»[2]. Идея, рождаемая творчеством, есть «явление органическое»: «она носится в воздухе, которым мы дышим, …имеет силу, крепкую, как обоюдоострый меч»[3]. Но для того, чтобы в идею поверили, «нужно, чтобы мысль приняла тело; и, с другой стороны, мысль не может принять тела, если она не рождена, а сделана искусственно»[4]. Только при этих условиях творчество «вносит в мир новое, органическое, нужное жизни»[5]. Развивая теорию «органического искусства», сущность которого в гармоничном единстве красоты и меры, и «органическую критику» как защиту в искусстве «мысли сердечной» и борьбу с «мыслью головной», А.А. Григорьев раскрывает основное внутреннее противоречие творческой деятельности: «Деятельность всякого истинного художника слагается из двух элементов – субъективного, или стремления к идеалу, и объективного, или способности воспроизводить явления внешнего мира в типических образах…»[6]. Разрешение данного противоречия определяется мерой свободы человека, которая коренится в его нравственности как органичной сердцевине мироздания: «В сердце у человека лежат простые вечные истины, и по преимуществу ясны они истинно гениальной натуре. От этого и сущность миросозерцания одинакова у всех истинных представителей литературных эпох, различен только цвет. Одну и ту же глубокую, живую веру и правду, - одно и то же тонкое чувство красоты и благоговения к ней встретите вы в Шекспире, в Гоголе и в Пушкине…»[7]. Таким образом, формируется следующее понимание творческой деятельности, которая имманентна природе человека: «создание истинного художника нравственно в том смысле, - что оно живое создание»[8], порождено потребностями самой жизни, а не искусственно сконструировано под сиюминутную идею или прихоть. Потребности самой жизни проистекают из «бесконечной любви», которая объединяет человечество в гармоничной целостности мироздания.

Современник и единомышленник А.А. Григорьева – Николай Николаевич Страхов (1828-1896), исходя из позиции философа науки, вполне осознавал потребность формирующейся неклассической науки в философско-антропологическом основании. В исследовании мира в целом как иерархически организованной системы особая роль отводится человеку как высшей цели эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр;

---

[1] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 43.
[2] Там же. С. 42.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 11.
[7] Там же. С. 96.
[8] Там же.

именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек, человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющим мир в одно целое, он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира»[1].

Н. Страхов отмечает, что «противники мысли о главенстве человека в мире… полагают центр в другом месте, в необходимых силах вещества, в других мирах, в других областях природы, - во всяком случае, в чем-то более глубоком, далеком, таинственном и необъятном, а не в столь известной и довольно жалкой вещи, как человек»[2]. Чтобы убедительнее обосновать свой тезис о центральном месте человека в мироздании, Страхов как бы встает на позицию своих противников и первое письмо своей работы полностью посвящает доказательству, что «человек есть животное»: «как по своему устройству, так и по своим физическим и душевным явлениям человек подходит под понятие животного… Поэтому ни один последовательный и точный зоолог не может усомниться в принадлежности человека к животному царству…»[3]. Однако положение о животности человека в его концепции оборачивается обоснованием единства, целостности мира, поскольку человек – естественное продолжение, естественный результат развития органической природы: «Если в наших животных действиях мы желали бы всегда находить нечто человеческое, то обратно пора бы также перестать стыдиться нашей животной природы. Александр Македонский, говорят, считал как бы унижением для себя чувство голода; отчего же он не стыдился видеть при помощи солнечного света, или слышать посредством своих ушей»[4].

Н. Страхов высказывает глубокую идею о том, что духовность человека невозможна без его животности: «На деле оказывается, что не только животность не противоречит духовности, но даже, что для духовности необходима самая высшая степень животности»[5]. Посмотреть как бы изнутри на развитие, эволюцию органического мира человеку трудно и непривычно, настолько традиционным в его сознании стало возвышение человека над природой, противопоставление себя ей. Идея Н. Страхова об органической связи между духовностью и животностью человека намного глубже раскрывает понятие духовности по сравнению со многими современными статьями на актуальную ныне тему о духовности. Духовность человека, заключающаяся, с нашей точки зрения, в единении его с другими людьми и с самим собой, проистекает из единения его с природой, а основу этого как раз и составляет органическая целостность мира.

---

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. VIII.
[2] Там же. С. XI.
[3] Там же. С. 9.
[4] Там же. С. 17.
[5] Там же. С. 16.

Но органическая целостность мира имеет свои внутренние противоречия: между органическим и неорганическим, между человеком, социумом, с одной стороны, и первозданной природой, с другой. Человек противопоставляет себя именно всей природе, без членения ее на органическую и неорганическую, ему присуще «равное высокомерие в отношении к растениям и камням, как и своим ближайшим сородичам и обезьянам»[1]. Страхов считает, что «человек имеет полное право противополагать себя природе, потому что он может сделать такое противоположение, имеет силу и способность к тому»[2]. Раскрыть эти способности конкретно-научно Страхов по объективным причинам не в состоянии, и поэтому он восклицает: «Без сомнения естественные науки гораздо более удовлетворили бы нашу жажду знаний, если бы они сумели доказать, что человек не только высшее животное, но что выше его и быть не может, что он не просто вершина животного царства, верхний камень в пирамиде, но что в нем заключается цель и стремление всего этого царства, которое не имело бы смысла без этого последнего и главного члена, все равно как лестница без храма, в который она ведет»[3]. Аналогичная позиция обосновывалась Д.М. Велланским и Н.О. Лосским, последний из которых рассматривает человека как цель эволюции «царства вражды»[4].

Идеи органицистов о том, что человек – это центр – цель мироздания, обретающего таким образом подлинный смысл, непосредственно вводят органическую теорию в контекст исследования космической функции человека. Переход на этот качественно новый уровень органической теории осуществляет Н.Ф. Федоров, который, будучи современником А.А. Григорьева, Н.Н. Страхова, заострил философскую антропологию на выявление вселенски ответственной роли человека за сохранение жизни. Исследуя природу человека, основоположник космизма показывает, что определения человека как существа «смертного», «словесного», «разумного», «погребающего», относительны и частичны[5]. Безусловное понимание человека в том, что он «существо нравственное»: «чтобы остаться нравственным, нужно или возвратить жизнь умершим, или же самому умереть, но пережить смерть отца, *признав невозможность воскрешения*, - значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным»[6]. Н.Ф. Федоров не безосновательно считает, что для теории и ее практического использования принципиальное значение имеет категориальный аппарат; и то, каким понятием философская антропология обозначает свой объект, напрямую влияет на наше самосознание: «Заменив определенное *сын человеческий* неопределенным *человек*, мы лишили себя

[1] Там же. С. 15.
[2] Там же. С. 16.
[3] Там же. С. 16-17.
[4] См. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 413-449; Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 39.
[5] См. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 612-613.
[6] Там же. С. 613.

возможности сказать, кто наш *общий* враг, в чем наше *общее* дело»[1]. «Общий враг» человеческий – это «это слепая, естественная сила», приводящая человечество к смертности, а «общее дело» - это достижение «совершеннолетия», т.е. развитого самосознания, на основе которого «сын человеческий» сможет осуществлять регуляцию природы как собственной - посредством «органосозидания», так и внешней - с целью победы над смертью. По-своему этим идеям Н.Ф. Федорова вторит В.С. Соловьев: «Собственным действием и испытанием своего существа достигает человек нравственного самосознания»[2].

Такого рода перекличка идей, конечно, не случайна. Так же, как и в генезисе органицизма, в процессе формирования космизма соборность творчества отечественных мыслителей во всей ее сложности и противоречивости ярко себя проявляла. Концепция Федорова оказала глубокое воздействие на Достоевского, познакомившегося с его идеями в письменном изложении перед работой над «Братьями Карамазовыми», на Льва Толстого и Владимира Соловьева, которые в 80-90-х гг. интенсивно общались с автором «Философии общего дела». В. Соловьев в письме Федорову от 12 января 1882 г., называя его «духовным учителем», пишет: «Со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». В работах В. Соловьева «Духовные основы жизни», «Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Смысл любви» явственно ощущается направляющее влияние «федоровского» чтения. Основоположник практической космонавтики – К.Э. Циолковский также отмечал роль Федорова в своей судьбе, вспоминая «необыкновенного библиотекаря», своего первого учителя по московским «университетам» самообразования, заронившего в него семена космической мечты. В своих воспоминаниях, написанных незадолго до смерти, Циолковский назвал Федорова «изумительным философом». Подспудное влияние федоровских идей трудового преображения мира ощущается и в творчестве другого русского космиста - С.Н. Булгакова в его книге «Философия хозяйства».

Но воистину нет пророка в своем отечестве. Интенсивное общение со Львом Толстым и Владимиром Соловьевым было неровным, прерывалось и вновь восстанавливалось и закончилось разрывом. Федоров, будучи очень кротким и уступчивым, становился непримиримым, когда речь шла об учении «общего дела», которое он принимал как голос веков и поколений, почему и основное его сочинение написано в форме «Записки от неученых к ученым» как бы от имени народных масс, живших и живущих. Надежды Федорова на авторитетное соучастие Толстого и Соловьева в деле вынесения в мир учения о воскрешении не оправдались. Поэтому в последние годы жизни Николай Федорович начинает напряженно работать над

---

[1] Там же.

[2] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 124.

окончательным приведением в порядок своих рукописей для скорейшего их обнародования под собственным именем, тогда как раньше он проявлял абсолютное нежелание увековечить себя в истории как мыслителя и если выступал в печати, то всегда анонимно или под псевдонимом; что, как известно, было характерно для средневековых мыслителей, исходивших из религиозного традиционализма, и стремившихся только к тому, чтобы запечатлеть первозданную истину в неискаженном их авторской субъективностью содержании.

В соборном творчестве русских космистов рубежа столетий наиболее отчетливо представлено концептуально зрелое единство органицизма и космизма в развертывании философско-антропологических идей. Прежде всего, это отражено в развиваемом ими понятийно-категориальном аппарате, а также в исходных концептуальных положениях. Исходя из задачи раскрытия «общих органических законов мироздания» как законов повышения уровня организации и самоорганизации элементов Вселенной в процессе ее эволюции и функционирования, в обозначенном процессе исследуется природа и сущность человека как органичного элемента Вселенной, обладающего при этом фундаментальной спецификой, заключающейся, прежде всего, в его равнозначности, соразмерности мирозданию и в способности осознавать особенность своего положения и соответствующую ответственность как за свою судьбу, так и судьбу мироздания.

В.С. Соловьев следующим образом определяет специфику человека: «в природе каждое существо… ограниченно, условно и преходяще; оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге, в котором каждое существование есть все. Человек же, который есть все не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии, безусловен и вечен так же не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого, *я*, есть нечто по существу безусловное и вечное, как положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключающая и потому не могущая быть ничем ограниченною… Это “я” есть все, потому что оно ото всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности; если бы оно было то же, что и другое, то все другое не имело бы основания быть для него, не могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознаваться. Итак, каждое “я” есть нечто в идее безусловно особенное и единичное, то есть предоставляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея. В силу этой идеи каждое “я” не только есть безусловно, но есть это, отвечает положительно не только на вопрос, есть ли, но и на вопрос, что есть. И это “что” принадлежит ему (человеческому “я”) не только в Боге – первоначальном всеедином, но и в нем самом: он сам сознает свою идею и осуществляет ее»[1]. Специфика

[1] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 714-715.

человека, таким образом, по учению В.С. Соловьева проявляется в том, что он «есть безусловно-сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний», т.е. может действовать «свободно и сознательно» в реализации своей идеи. Предельные координаты человеческой свободы заключаются в следующем выборе: либо все более полноценно реализовывать «свое божественное (нормальное) состояние, когда он находится во всеединстве», либо утверждаться в «своем внебожественном, ненормальном состоянии, когда он утверждается в себе исключительно и в противоположении со всем»[1]. Такой свободой обладает социальный субъект любой степени общности. Человечество, по учению В.С. Соловьева, есть целое, «социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, через себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, - вот ее истинная национальная идея, редвечно установленная в плане Бога»[2]. Истинное постижение субъектом своей идеи, содержание которой определяется его природой и сущностью, и есть развитое самосознание субъекта. Ядро самосознания заключается в нравственном выборе. Истина, по В.С. Соловьеву, есть Благо и Красота.

Следующий персоналий, воплотивший со всей очевидностью генетический исток космизма как качественный переход от полноценно отрефлексированного российского органицизма к интеллектуально-духовному овладению ролью человека во Вселенной, - Николай Онуфриевич Лосский (1870-1965). Если в середине XIX в. один из наиболее глубоких теоретиков органицизма - Н.Н. Страхов пишет фундаментальный труд «Мир как целое. Черты из науки о природе», то в начале XX в. Н.О. Лосский издает работу «Мир как органическое целое» (1915г.), само название которой подчеркивает, в чем заключается тайна внутреннего единства и целостности мироздания. «Единосущее» таким образом понимаемого мира раскрывается как его человекомерность: «в составе среды есть все те элементы, которые находятся в составе я»[3]. Стремясь фундаментально обосновать свою позицию, Н.О. Лосский разрабатывает интуитивизм: «наш интуитивизм (мистический эмпиризм) особенно подчеркивает органическое, живое единство мира…»[4]. Подобно И. Ньютону, Лосский оставил воспоминания о том, как родилась «эврика» - исходный принцип его учения: «Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: “я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь”.

---

[1] Там же. С. 715.
[2] Соловьев В.С. Русская идея. СПб.: Изд-во «София». 1991. С. 30.
[3] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 182.
[4] Там же. С. 332.

Я посмотрел перед собой на мглистую улицу и вдруг у меня блеснула мысль: “всё имманентно всему”. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня»[1]. Много позже, в работе «История русской философии», Лосский будет особо подчеркивать реализм и интуитивизм русских философов, связывая это с такими чертами русского характера, как повышенная религиозность и целеустремленность к поиску абсолютного добра. Для самого Н.О. Лосского интуиция стала идеей, определяющей его творчество и нейтрализующей мертвящее влияние разного рода догматов.

На основе интуитивизма российский мыслитель смог также преодолеть притяжение позитивизма, наряду с вырастающим из него неопозитивизмом, и отстоять подлинность человеческого существования. Вслед за Н.Н. Страховым и другими органицистами XIX в., Н.О. Лосский отмечал «ахиллесову пяту» этого новомодного европейского течения, изгоняющего смысл из содержания человеческого знания. Интуитивизм же зрит в корень процесса познания, восстанавливая «право метафизики на существование»[2]: разумными являются «все те деятельности и вообще все те стороны бытия, в которых мы усматриваем высший смысл… Но смысл и значение возможны лишь там, где есть цели. Соответственно этому словом *разум* следует обозначать *способность ставить и осуществлять такие высшие, т.е. мировые цели*»[3]. Таким образом интуитивизм раскрывает процесс познания как связь человека с вечностью - бесконечностью, поскольку он способен ставить мировые цели и интуитивно усматривать «содержание не только своей, но всякой другой жизни в мире» только при условии существования в основе мира «сверхиндивидуального мирового разума, координирующего друг другу все стороны мировой жизни»[4].

Н.О. Лосскому удалось наиболее глубоко и отчетливо выявить принципиальное отличие «органического миропонимания» от «механического». Главное отличие этих двух типов мировоззрения он выводит из трактовки целого: «Встретившись с сложным целым, которое можно разделить или в котором можно различить части А, В, С, Д, сторонник неорганического миропонимания стремится понять его как составленное из элементов А, В, С, Д, считая их способными существовать самостоятельно, совершенно независимо и друг от друга, и от целого, в котором они найдены. Самостоятельность их, по его мнению, настолько велика, что, если бы В, С и Д совершенно исчезли из состава мира, А по-прежнему осталась бы существовать… Самое резкое выражение такого миропонимания заключается в примитивнейших формах атомистического

---

[1] Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; Вступ. ст О.Т. Ермишина; Коммент., публ. текстов и прилож. О.Т. Ермишина и С.М. Половинкина. М.: Викмо-Русский путь, 2008. С. 93-94.

[2] Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 339.

[3] Там же. С. 333.

[4] Там же.

материализма»[1]. И далее Лосский обосновывает, что «нельзя объяснить мир как результат прикладывания А к В, к С и т.д.; множественность не образует целого, а наоборот, порождается из единого целого»[2]. Для органического мировоззрения элементы производны относительно целостности системы.

Органическое миропонимание является по содержанию также деятельностным в отличие от механистически созерцательного. Смысл деятельностного мировоззрения в необходимости осознания всей меры исторической ответственности современным субъектом за результаты собственной деятельности. Центральная категория органической теории Лосского – это «субстанциальный деятель», которая наиболее адекватно выражает сущность органического целого. Историческая ответственность социального субъекта требует профессиональной рефлексии относительно свободы выбора человеческой личности. Лосский, разрабатывая учение о человеческой личности как самостоятельном духовном существе, критикует механистический детерминизм за одностороннее включение в число факторов, направляющих деятельность сознания одних лишь физических, материальных, внешних причин, что не оставляет места ни «психической активности», ни «свободе воли». Психика и сознание - это уникальный и самостоятельный мир, который не может быть «пассивным производным явлением», причинно обусловленным «сложным механическим процессом». Сущностью психической деятельности Лосский считает способность к принятию «волевых решений»: «Волевыми актами мы называем все процессы, складывающиеся из “моих” стремлений, чувствования “моей” активности и перемены (внутренней или внешней), сопровождающейся чувством удовлетворения или неудовлетворения»[3]. Проблему свободы воли в жизнедеятельности человека Лосский разрабатывает на фундаментальном уровне: «Возможность (но не действительность) зла есть условие возможности и действительности добра… Бог наделил свои творения вместе со свободою всеми средствами для осуществления добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступает на путь зла, то начало этого зла кроется в самом этом существе и ответственность за зло падает на него целиком»[4]. Нравственная ответственность человека рассматривается Лосским как космическая функция человека. Духовность – утверждает мыслитель в работе «Условия абсолютного добра», - «вовсе не редкое исключение», которое реализуется только в героической жертвенной деятельности выдающихся личностей, но и в повседневной жизни каждого, кто способен принимать к сердцу интересы и чаяния ближнего, бескорыстно и честно исполняет свой гражданский, профессиональный, родительский и т. п. долг, сообразуясь с общекосмическими ценностями: «Люби Бога больше, чем себя,

---

[1] Там же. С. 340.
[2] Там же. С. 341
[3] Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. С. 25.
[4] Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, 1927. С. 132-133.

люби ближнего как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и для других существ…»[1].

В соответствии с пониманием органической целостности бытия как иерархических уровней организации Н.О. Лосский обосновывает, что наиболее сложно организованным «субстанциальным деятелем» является дух: дух человеческий, дух эпохи, который рождается из постепенности природы как самый мощный и главный ее деятель. Дух, обладая наиболее совершенной организацией по сравнению с другими степенями природы, сам находится в постоянном движении, направленном к совершенствованию. Н.О. Лосский именно с Царством Духа связывает высший уровень органической целостности, где «1) каждая часть … существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое»[2].

Важным критерием уровня организации «субстанциальных деятелей» в контексте деятельностного типа мировоззрения является соотношение целей и средств в процессе имманентной активности органического целого: чем выше уровень организации, тем меньше целей - средств и больше самоцелей, т.е. высших и безусловных целей, целей – ценностей. Высший уровень органической целостности в этом аспекте описывается Н.О. Лосским следующим образом: «… во временном аспекте нет деятельностей Духа, которые были бы только средством, всякий момент жизни Духа обладает абсолютной ценностью также и сам по себе, каждый из них был встречен словами: “Остановись, ты так прекрасен!”; и в самом деле, каждый из них в силу своей абсолютной ценности навсегда сохраняет свою свежесть и силу, но это не значит, что жизнь Духа задерживается, останавливается на нем, она течет лишь более широкою струею, чем прежде»[3]. Собственно уровень Царства Духа - это и есть формирование истинного самосознания как «высшей ступени *космического сознания*»[4]. Жизнь Царства Духа, по Лосскому, - это «Добро и Красота»[5].

Общность позиции, как и общность судьбы, Н.О. Лосский разделил с Николаем Александровичем Бердяевым (1874-1948): оба мыслителя были высланы из России на знаменитом «философском пароходе». Но у этих двух космистов сложилось своеобразное разделение труда: Н.О. Лосский акцентирует органическое содержание «космического порядка» и необходимость органического мировоззрения как «высшей ступени космического сознания»[6] и самосознания человека в роли «субстанциального деятеля»; Н.А. Бердяев в свою очередь акцентирует космичность природы и

---

[1] Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Париж, 1949. С. 83.
[2] Лосский Н.О. Мир как органическое целое// Лосский Н.О. Избранное. М., 1981. С. 405.
[3] Там же.
[4] Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 586.
[5] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 406.
[6] Лосский Н.О. Свобода воли. С. 586.

человека («макрокосма» и «микрокосма») как «органическую иерархию живых существ» и «живой организм»[1].

Н.А. Бердяев специально исследует эволюцию философско-антропологической мысли, берущей свои истоки в античности: «Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир»[2]. По мысли Н.А. Бердяева, исконный смысл философской антропологии, которая имманентна философии в принципе, заключается в рефлексии самосознания как внутреннего истока жизни и судьбы человека: «Философствующий человек не может не утверждать исключительного значения человека для всякой философии, не может не исходить из этого исключительного самосознания. Акт исключительного самосознания человеком своего значения предшествует всякому философскому познанию»[3]. Антропология, по мысли космиста, призвана не самозамыкаться на человека: «Антропологический путь – единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание», поскольку «человек – космичен по своей природе, …он – центр бытия»[4]. Однако человек не ограничен эмпирически природным бытием: «*Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной для этого мира*»[5]. На этом основании Н.А. Бердяев определяет проблему соотношения научной и философской антропологии принципиально по-иному в сравнении с тем, как это сложилось со времен И. Канта и А.Н. Радищева и преобладает в антропологических исследованиях на протяжении двух последних столетий: «Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека»[6]. Несмотря на отмеченное расхождение с Кантом и Радищевым, очевидна инвариантность их позиции и позиции Бердяева, заключающаяся в том, что цель философской антропологии в развитии самосознания социального субъекта[7]. Антифилософский подход, по мысли русского космиста, вылился в позитивизм, который стал «крайним выражением стремления не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от

---

[1] Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 305.
[2] Там же. С. 293.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 294.
[5] Там же. С. 296-297.
[6] Там же. С. 298.
[7] Учение Н.А. Бердяева созвучно идеям А.Н. Радищева в силу его убежденности, что «человек служит посредником и соединителем между Богом и природой». Там же. С. 300.

внутреннего человека, но и самого человека поставить в ряд внешних вещей мира»[1].

А.Н. Бердяев раскрывает, что сущностная предназначенность философской антропологии вызревала постепенно через прогрессивно-регрессивные зигзаги: «Официальная рациональная философия, философия, признанная общеобязательной, никогда не раскрывала подлинной антропологии – учения о человеке как микрокосме»[2]. Назревшая с XIX в. потребность овладеть человеческой духовностью целостно, т.е. в единстве рациональных и иррациональных ее компонентов, осознанно выражается космистом: он утверждает, что только мистической и оккультной философии удавалось достигать истинного понимания человека как микрокосма, а «в Каббале самосознание человека достигает вершины»[3]. Анализируя несостоятельность натуралистического антропоцентризма, святоотеческой и гуманистической антропологии, логическим завершением которой выступает антропологизм Л. Фейербаха и позитивизм О. Конта, а «искупительной жертвой» - философия Ф. Ницше, Н.А. Бердяев выявил общий коренной недостаток всех этих учений: он заключается в непонимании, что «человек – микрокосм, высшая, царственная ступень иерархии природы как живого организма», он «включает в себя весь космос, от камня до Божества, и на нем отпечатлелась вся мировая эволюция»[4], и одновременно «человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем»[5], поэтому «человек-микрокосм ответственен за весь строй природы, и то, что в нем совершается, отпечетлевается на всей природе. Человек живит, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость»[6].

В противоположность рассмотренным неподлинным антропологическим учениям предыдущих эпох Н.А. Бердяев разрабатывает учение, соответствующее современной «творческой эпохе», которая «должна создать новое, творческое учение о человеке, о мире и его развитии»[7]. Сущность творческой, т.е. подлинной, антропологии проистекает из понимания «динамичности тварного бытия», которое «насквозь персонально и плюрально, т.е. состоит из самобытных и творческих индивидуальных существ»[8]. Таким образом Н.А. Бердяев разворачивает категорию введенную Н.О. Лосским - «субстанциальный деятель», в форме которого функционирует «органическое целое» и активностью которого творится космос, ибо «он не дан, а задан»[9]. Субстанциальные деятели несут

[1] Там же. С. 293.
[2] Там же. С. 298.
[3] Там же. С. 300.
[4] Там же. С. 305.
[5] Там же. С. 297.
[6] Там же. С. 305-306.
[7] Там же. С. 366.
[8] Там же. С. 367.
[9] Там же.

ответственность за состояние творимого космоса: «Степень ответственности за то состояние, в котором находится омертвевшая природа, зависит от степени свободы и иерархического места в космосе. Всего более ответственен человек, и всего менее ответственны камни. Царь ответственнее, чем последний из его подданных»[1]. Ответственность как оборотная сторона свободы подразумевает осознание ее границ, и Бердяев определяет 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»[2]. Именно непонимание ответственности человека, по мысли Бердяева, обусловило неподлинность гуманистической антропологии эпохи Возрождения: «Пафос всякого гуманизма – утверждение человека как высшего и окончательного, как бога, отвержение сверхчеловеческого. Но лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого, ибо человек стоит на высоте лишь как образ и подобие высшего божественного бытия, он подлинно человек, когда он сыновен Богу. Человек не может быть только отцом, отцом своих детей, будущих человеческих поколений, он должен быть и сыном, должен иметь происхождение, должен иметь корни своей природы, уходящие в абсолютное бытие и в вечность. Гуманизм отверг сыновность человека – отказался от его происхождения; отверг свободу человека и вину его – отказался от достоинства человека»[3]. Здесь очевидна перекличка с федоровским проектом «Супраморализма», основанного на сыновьем долге «сына человеческого».

Осознание и овладение человеческой свободой в соответствии с подлинной антропологией основано на антиномичности динамичной природы субстанциального деятеля, актуализированной человеком: «Человек – точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоится, и в сознании его побеждает, то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божьим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природной необходимости. Человек – одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном

[1] Там же. С. 306.
[2] Там же. С. 367.
[3] Там же. С. 321.

круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо – двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным»[1]. Как было показано в чертвертой главе, И. Кант и А.Н. Радищев, основополагая философскую антропологию, не зависимо друг от друга разрабатывают антиномичность как инструмент своего исследования: в результате внутренняя противоречивость самоорганизующегося органического бытия оборачивается свободой выбора, реализуемого в деятельности человека. И он как высший субстанциальный деятель тварного бытия преодолевает крайности «двоякого сознания: научного сознания невозможности творческого прироста энергии в мире и религиозного сознания невозможности продолжения творчества мира», - будучи предназначен приращивать «творческую энергию бытия… гармонию в мире» и создавать «небывалые ценности, небывалого восхождения в истине, добре и красоте», т.е. создавать «космос и космическую жизнь» как «сверхмирную полноту»[2]. Однако антиномичность бытия и человеческого сознания задает возможность человека творить как космос, так и хаос. Данная альтернатива творческой деятельности современного социального субъекта разрабатывается в философской антропологии космистов.

«Творчество жизни» как «дело свободы»[3] трансцендентального субъекта хозяйства исследуется другим космистом – Сергеем Николаевичем Булгаковым (1871-1944). Исходя из того, что «хозяйство есть органическая, синтезирующая деятельность» как «процесс не индивидуальный, но родовой и исторический» («животные не знают хозяйства в указанном смысле, его знает один человек»)[4], космист раскрывает социальную сущность человека и человечества, деятельность которого формирует сверхсистемный эффект, определяемый как «трансцендентальный субъект». Поскольку «каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю вселенную» и человек, будучи «до некоторой степени» продуктом природы, «носит в сознании своем образ идеального всеединства, в нем потенциально заложено самосознание всей природы»[5], а также, благодаря «органической связи между людьми»[6] и «метафизическому единству человечества»[7], формируется трансцендентальный субъект хозяйства, познания и истории, который есть «целокупное человечество, Душа мира, Божественная София»[8].

---

[1] Там же. С. 296.
[2] Там же. С. 367.
[3] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 25.
[4] Там же. С. 91.
[5] Там же. С. 102.
[6] Там же. С. 103.
[7] Там же. С. 104.
[8] Там же. С. 98.

Исследуя творческую природу и предназначение человека, С.Н. Булгаков, вслед за Н.Ф. Федоровым, обосновывает, что именно хозяйство как трудовая деятельность, понимаемая во всех ее проявлениях, включая познание, образует «единый процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества»[1]. Без трудовой деятельности невозможно развитие самосознания человека как «потенциального центра антропокосмоса»[2], способного превращать «субъективное в транссубъективное»[3]. С.Н. Булгаков в этой связи пишет: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный – до появления человека и сознательный, хозяйственный – после его появления»[4]. Содержание хозяйственного процесса С.Н. Булгаков определяет как «стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как очеловечение природы»[5]. Столь глобальная цель хозяйственного процесса реализуется посредством трудовой деятельности социального субъекта: «В этом смысле хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения»[6]. При этом трудовая деятельность рассматривается универсально во всех ее проявлениях: «Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета. Признак хозяйства – трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению»[7]. Реализация федоровского проекта «Всеобщего дела» также основывается на превращении дарового в трудовое.

С.Н. Булгаков осознанно выражает свою интеллектуально-духовную связь не только с предшествующими мыслителями – космистами, но и с исконными ценностями отечественного менталитета; и прежде всего, с софийностью, которая непосредственно породила органицизм и

[1] Там же. С. 102.
[2] Там же. С. 115.
[3] Там же. С. 99.
[4] Там же. С. 107.
[5] Там же. С. 40-41.
[6] Там же. С. 42.
[7] Там же. С. 43.

вырастающий из него космизм: «Человеческое творчество – в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве – софийно»[1]. «Причастность человека к Божественной Софии» реализуется в том, что он «в хозяйственном процессе организует природу, превращая ее механизм снова в организм, разрешая омертвевшие ее продукты в живые силы, их породившие, он делает природу, ставшую только объектом, снова субъект-объектом… и тем превращает мир в художественное произведение, … и весь мир… становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты»[2]. Логика хозяйства, по учению С.Н. Булгакова, как и путь познания, заключается в «организации мира как Истины и как Жизни»[3]. Таким образом, развитое самосознание человека, востребованное современной исторической ситуацией, по учению космистов, невозможно без содержательного триединства Блага, Истины и Красоты, которое по-своему выработано у Н.Ф. Федорова. В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова.

Еще один современник этой блестящей плеяды мыслителей, к сожалению, не высланный на «философском теплоходе», а репрессированный на родине, Павел Александрович Флоренский (1882-1937) углубленно исследовал Истину, исходя при этом из того, что «Истина, Добро и Красота, - эта метафизическая триада – есть не три разные начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами рассматриваемая»[4]. По учению Флоренского, человек существует настолько, насколько он обладает истиной: «Существование истины есть лишь иное выражение самого факта существование твари, как таковой, т.е. как лежащей личным многообразием во времени и общественным в пространстве. Наличность истины равна наличности твари»[5]. Судьба человека и человечества напрямую зависит от того, какими истинами они руководствуются. В творчестве отечественных мыслителей XIX – XX вв. проблема истины звучит постоянно как центрирующий духовный ориентир, что, по-видимому, обусловлено исторической молодостью и энергией русского духа.

В контексте зрелого единства органицизма и космизма П.А. Флоренский, разрабатывая многогранность своей концепции, включающей учение о пневматосфере и органопроекции, проблему соотношения культуры и цивилизации, философию языка, науки и искусства, выделяет концепцию истины как центральный аспект. В этом проявляется глубочайшая философская интуиция мыслителя, поскольку проблема истины действительно центрирует все поле философской рефлексии с точки зрения её (философии) гражданской и исторической ответственности. Именно П.А.

---

[1] Там же. С. 113.
[2] Там же. С. 101-102.
[3] Там же. С. 103.
[4] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). М., изд-во «Правда». 1990. С. 75.
[5] Там же. С. 143.

Флоренский внес основной вклад в становление органической теории истины в учении космизма. Основанием данной теории, прежде всего, выступает идеал целостного знания, вынашиваемый в отечественной культуре издревле как смысловое содержание общинности и соборности русского духа. Живая истина трактуется в российском органицизме и космизме как органическое, т.е. саморазвивающееся целое.

Диалектичность разрабатываемой им концепции П.А. Флоренский прекрасно осознавал, во-первых, выражая это в своей автобиографии, где он определил, что вырабатываемое им целостное мировоззрение носит «характер органического» и сплочено «особою диалектикою»[1]; и, во-вторых, введя в свою работу «У водоразделов мысли» раздел «Диалектика», в котором обосновывается, что необходимо «сделать Жизнь своим методом», а это «значит оживить мысль»[2]. Впервые, подчеркивает П.А. Флоренский, именно Сократ «сознательно обратился к этому методу», который, как известно, представляет собой диалектическое искусство беседы, заключающееся в рождении истины через противоположности. П.А. Флоренский четко теоретически увязал диалектику и антиномичность истины. Не случайно в упомянутой уже работе «У водоразделов мысли» вслед за разделом «Диалектика» разворачивается раздел «Антиномия языка».

Антиномичность истины, многоаспектно исследованная П.А. Флоренским, предстает как вершина органического понимания истины, т.е. как наиболее глубокое и актуальное в современных условиях глобализации человеческой деятельности владение истиной. Историческая потребность перехода от созерцательного типа мировоззрения к деятельностному, отрефлексированная в учении российского органицизма и космизма, конкретизируется в органической теории истины, ядром которой является антиномичность. То, что в контексте созерцательного типа мировоззрения осознается как внутренняя противоречивость всего существующего, в контексте деятельностного – оборачивается антиномией, ответственность за разрешение которой берет на себя действующий субъект. Приняв концептуальную эстафету в соборном сотворчестве отечественных мыслителей, П.А. Флоренский в зрелом единстве органицизма – космизма полноценно отрефлексировал имплицитно представленную в трактате А.Н. Радищева антиномичность истины в контексте деятельностного типа мировоззрения.

Сознательный поиск истины является, прежде всего, функцией философии и науки, которые раскрываются П.А. Флоренским как «**модусы языка**»: «наблюдая язык, как таковой, даже в его простейших случаях, мы можем усмотреть …гнездо антиномий…»[3]. С одной стороны, «в языке все живет, все течет, все движется»; с другой стороны, язык обладает

---

[1] Флоренский П.А. Автореферат // Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1983. С. 5-6.

[2] Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., Изд-во «Правда». 1990. С. 128.

[3] Там же. С. 154.

«**монументальным** характером», по-другому, самотождественностью. С одной стороны, «человек – творец языка, божественно свободен в своем языковом творчестве, всецело определяемом его духовною жизнью, **изнутри**»; с другой стороны, «слова и правила их сочетания отдельному лицу даются историей как нечто готовое и непреложное. Языком мы можем пользоваться, но отнюдь мы – не творцы его. Пользуясь же языком – достоянием народа, а не отдельного лица, - мы тем самым подчиняемся необходимости…»[1]. Важнейшей характеристикой языка выступает «антиномия объективности и субъективности слова»[2]. В целом антиномичность языка раскрывается П.А. Флоренским как «глубочайшее жизненное единство всех высказываний»[3].

Истина как «органическое целое», актуализированное в языке, соответственно также есть «гнездо» антиномий: «если Истина есть, - пишет П.А. Флоренский, - то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, - выражусь математически, - актуальная бесконечность, - бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект»[4]. Потенциальная постижимость Истины как бесконечности актуализируется человеком в познании истины, поскольку он – причастник вечности, что специально было отрефлексировано Н. Кузанским, на которого также ссылается П.А. Флоренский[5]. Не случайно, достижения Серебряного века названы Русским духовным Ренессансом.

Только человеческий разум, или интеллект, способен постигать мир целостно в единстве его противоположностей. В формуле «Истина есть интуиция-дискурсия» П.А. Флоренский раскрывает эту способность разума по-своему: «*Дискурсивная интуиция* должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; *интуитивная же дискурсия* должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу. *Дискурсивная интуиция* есть интуиция дифференцированная до бесконечности; *интуитивная же дискурсия* есть дискурсия интегрированная до единства»[6]. Получается, что истина есть интуиция, которая доказуема, т.е. дискурсивна. В этой мысли П.А. Флоренского содержится важнейший аспект органической теории истины: антиномичное единство рационального и иррационального.

Актуальность овладения антиномичностью истины в XX в. проявилась в том, что по-своему эта проблема исследовалась в противоположных по своей сути философских направлениях: в русском космизме, который ищет безусловные смыслы человеческого существования, и в позитивизме,

---

[1] Там же. С. 155.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 151.
[4] Там же. С. 43.
[5] Там же. С. 156-157.
[6] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М., Изд-во «Правда». 1990. С. 43.

который в принципе отказывается от каких бы то ни было смыслов в выявляемых причинно-следственных связях. Выработанный К. Поппером принцип фальсификации, в соответствии с которым истинным считается только опровержимое научное положение (истинна та теория, которая столь же успешно опровержима, сколь успешно она была доказана), выражает ту же антиномичность, но, можно сказать, обходными путями. В то же время П.А. Флоренский выражает данный критерий истины более «экономно»[1]: «*истина есть суждение само-противоречивое*» или «истина есть *антиномия* и не может не быть таковою»[2]. Более адекватная степень отрефлексированности принципа антиномичности в российском органицизме - космизме объясняется тем, что данное философское направление является продуктивным преемником закономерных теоретических тенденций мировой и отечественной философской мысли. В то время как позитивизм изначально отказался от концептуальной преемственности с философским наследием предыдущих эпох, исходя из того, что точная конкретная наука сама себе философия.

Таким образом, истина, которая по учению Флоренского есть антиномия, предстает как творчество, свобода, духовная жизнь и подвиг[3], высшая форма памяти и воплощение причастности человека к вечности и бесконечности: «истина… есть вселенское … будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности»[4]. Постижение Истины оборачивается обретением Свободы в космическом масштабе: «В конечном счете через посредство Софии Космос открывается Флоренскому в единстве и цельности как “многоединое существо”»[5]. Пути достижения данного идеала жизни раскрываются П.А. Флоренским в его учении о Всеединстве, органопроекции и пневматосфере, представляющим собой единый софийный замысел, во всех своих составляющих нацеленный на самопознание как путь восхождения к Истине. Антиномичность и агностицизм истины в органической теории космизма осваивается в целостном духовном контексте жизнедеятельности человека: «Я не знаю, есть ли Истина, или нет её. Но я всем нутром ощущаю, что **не могу** без неё. И я знаю, что если она есть, то она – всё для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье»[6].

Творчество мыслителей - космистов, учение которых рассмотрено выше, осуществлялось в русле религиозно-философской ветви русского космизма, поэтому философская антропология в их трактатах наполнена не только теоретической глубиной, но и высоким духовным содержанием. Необходимо также остановиться на развитии философско-антропологических идей представителями научной ветви русского космизма.

---

[1] Что соответствует принципу «экономии мышления» самого позитивизма.

[2] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). С. 147.

[3] См. Там же. См. также: «духовное и, следственно, антиномическое». С. 152.

[4] Там же. С. 145.

[5] Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1993. С. 109.

[6] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 67.

Константин Эдуардович Циолковский (1857-1935) – признанный основоположник космонавтики как научно-технологического направления, с конца прошлого века приобрел известность автора космической философии. Весьма примечательно, что, не имея диплома о высшем образовании и приобретая весьма обширные знания путем самообразования, К.Э. Циолковский запечатлел яркость воспоминаний о личности Н.Ф. Федорова – скромного служащего Чертковской библиотеки, заменившего ему университетских профессоров. В проекте «Всеобщего дела», предполагавшем всеобщее объединение, можно сказать, первым пунктом значится союз «неученых и ученых». Получается, что Циолковский, сам того не ведая, объективно стал воплощать федоровский проект, несмотря на то, что ученые старались его замалчивать: «Признать в недипломированном человеке зачинателя огромного научного направления было невозможно. Признать – это значило совершить неблаговидный поступок против своего круга, преступление против своей касты. Это значило пойти против установившихся традиций. Это было равносильно приглашению к царскому столу волжского бурлака»[1].

В мировоззрении К.Э. Циолковского и соответственно в его концепции преобладает научно-технологический подход, однако от последовательного сциентизма и философского позитивизма его, по-видимому, защитила закваска отечественной ментальности, поэтому в самом фундаменте космической философии он закладывает идеи, связанные с поиском смысла бытия мироздания, и, исходя из убежденности наличия разумной жизни на других планетах, мыслитель восклицает: иначе «какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром? Зачем были бы бесконечные пылающие солнца? К чему их энергия?»[2] Тем не менее, доминирование конкретно-научного интереса в исследованиях ученого-космиста привело его к конструктивистским идеям, порождающим неоднозначные, если не сказать опасные, тенденции космической этики Циолковского: поскольку «некоторая часть человечества находится на более низкой нравственной ступени» (она «подобна хищным животным и вредным бактериям»), необходимо искусственно регулировать размножение этих несовершенных существ с целью их полного вымирания. Для этого, с точки зрения ученого, применимы средства, подобные следующим: «Предоставляя несовершенным свободу размножаться, нам трудно будет справиться с задачей устранения несовершенного и вредного. Размножение совершается так быстро… Сколько же придется убивать! Если же мы разделим полы вредных существ, то любой род погаснет без следа в какое-либо столетие. Не будет резких мучений. Даже обречение человека на девственность обычно, и нельзя его

[1] Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским. Воспоминания. М., Мысль. 1995. С. 153.

[2] Циолковский К.Э. Космическая философия // Грезы о Земле и небе. Антология русского космизма. СПб., 1995. С. 77.

считать, во многих случаях, очень жестоким. Для животных же оно, нередко, благотворно. Во всяком случае и для человека, при известной диете и соответственной жизни, подходящем к положению труде это вполне разумно и осуществимо»[1]. В работе с многозначительным названием «Воля Вселенной» ученый обосновывает, что более развитые разумные существа могут вмешиваться в жизнь отставших планет. Таким образом, идеи Н.Ф. Федорова о регуляции природы внешней и внутренней находят свое крайнее, антидиалектическое выражение в учении К.Э. Циолковского. При этом нельзя недооценивать незаменимую роль «калужского мечтателя» в реализации очевидной для Федорова неизбежности выхода человека в космос, более того, предназначенности для этой миссии русской культуры.

Космическая философия К.Э. Циолоковского основана на принципе монизма и одушевленности Вселенной. Обоснование мыслителя носит натурфилософский характер: атом как элементарное начало обладает чувствительностью, которая различается степенью на разных уровнях организации бытия, т.е. у высших животных она «велика и носит условное название жизни или бытия, у низших – слабее (почти не существует), так же и у растений. В неорганической природе это ощущение так мало, так незаметно, что носит название небытия, смерти, покоя… Но… абсолютно нулевого ощущения ни при каких условиях быть не может»[2]. Вселенная пребывает в постоянной эволюции, в процессе которой К.Э. Циолковский выделяет следующие основные качественно особые этапы: этап земного существования человечества как младенческого его состояния; этап космического существования состоит в выходе человека в Космос и в его заселении; самоцелью этой эволюции является лучистое состояние человечества. Определяющую роль в эволюции Вселенной играет человеческий разум, рожденный Космосом, и в свою очередь влияющий на его дальнейшую судьбу; при этом незаменим вклад науки и философии в просвещение сознания человека, в том числе нравственного, что способствует вызреванию самосознания человечества, и это необходимо для реализации им своей космической функции, которую Циолковский раскрывает как миссию преобразования космоса в направлении освобождения космического пространства от страданий самозарождения; ускорения процесса развития разума, призванного служить совершенствованию и красоте. Очевидно, что мыслитель осознавал негарантированность начертанной им судьбы Вселенной, поскольку человек обладает свободой выбора, которой он может неразумно распорядиться: «На Земле возмездие ждет нас за малейшую нашу ошибку…каждый и то должен

[1] Циолковский К.Э. Научная этика. Отрывок «Непротивление» // Мапельман В.М. «Я хочу привести вас в восторг… от ожидающей всех судьбы» (Космическая этика К.Э.Циолковского) (Из цикла «История этических учений»). М.: Знание, 1991. С. 49.
[2] Циолковский К.Э. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга, 1928. С. 30.

понять, что если и он, и вся земля, и все планеты будут безумны, то вселенная обратится в ад, и он будет в нем вечно страдать»[1].

Младший друг и единомышленник К.Э. Циолковского, который помог донести идеи третируемого научной братией ученого до общественного сознания, - Александр Леонидович Чижевский (1897-1964) углубил идеи космизма своей теорией гелиотараксии, означающей детерминированность поведения людей активностью Солнца. Используя конкретно-научные данные, А.Л. Чижевский стремился развить самосознание человека относительно понимания органической взаимосвязи мироздания: «Мы привыкли придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики Космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца – этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет»[2]. Чижевский раскрывает взаимосвязь жизнедеятельности человека с комическими силами диалектически. Он максимально заостряет проблему зависимости жизни человека от законов и условий окружающей среды: «Итак, живой организм со всех сторон окружен грозными опасностями. С некоторыми из них человек уже научился бороться и защитил себя от них. Мы отчасти умеем охранять себя от неблагоприятного влияния погоды, дождя, снега, града, высокой влажности, холода, излишней освещенности и т.д. Человек изобрел громоотвод и отвел молнию в землю. Однако стены наших домов не защищают нас от перемен барометрического давления, от многих излучений Земли, Солнца и Космоса»[3]. Однако элементы объективного фактора не перечеркивают роль свободной целенаправленной деятельности человека, и сами «солнечные бури лишь изменяют функциональное состояние нервной системы, повышая ее реактивность. И только… Но интеграл, взятый в пределах этих изменений, представляет собою нечто, вполне определяющее состояние поведения, но, конечно, не предмет его»[4]. В беседах двух ученых - космистов, столь замечательно переданных А.Л. Чижевским, раскрыто как их упование на науку в деле возрастания технологической силы человека, так и понимание, что достижения науки – это обоюдоострое оружие, и только от самого человека зависит, как он распорядится той энергией, которую получает естественно или способен извлечь искусственно из окружающей природы в ее комической бесконечности.

---

[1] Циолковский К.Э. Причина космоса. Калуга, 1925. С. 19.
[2] Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. С. 33.
[3] Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. Годы дружбы с Циолковским. Воспоминания. М., 1995. С. 501.
[4] Там же. С. 519.

Научная ветвь русского космизма достигает концептуальной вершины, не заканчиваясь однако на этом, в учении Владимира Ивановича Вернадского (1863-1945) о ноосфере. Пожалуй, именно основатель биогеохимии и других смежных естественно-научных дисциплин, наиболее глубоко осознал органическое единство науки и философии, без которого невозможно полноценно понять и актуализировать на практике единство человека и космоса. В духе традиций российского органицизма космист В.И. Вернадский раскрывает безосновательность позитивизма: «Иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения и даже созидательная живительная роль философии для человечества кончена и в будущем должна быть заменена наукой. Но такое само представляет не что иное, как отголосок одной из философских схем, и едва ли может выдержать научной проверки… мы не наблюдаем в истории человечества науки без философии, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции… входят как всепроникающий в науку элемент во все времена ее существования. Только в абстракции и в воображении… наука… может развиваться без участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить о замене философии наукой, или обратно, можно только в научной абстракции»[1]. Такого рода рефлексия о взаимоотношениях науки и философии принципиально важна, поскольку на почве позитивизма философско-антропологические построения носят ущербный характер.

Если в свое время А.Н. Радищев, выступив зачинателем философской антропологии в отечественной культуре, укоренил человека в сам фундамент бытия (человек и камень одному и тому же подчиняются закону) натурфилософски, то В.И. Вернадский, используя накопленный наукой в XIX в. потенциал и развивая его дальше, укореняет человека в историческую динамику бытия на конкретно-научной основе. Ученый самым парадоксальным образом ставит проблему природы человека и его места в этом мире: в своем исследовании он исходит из того, что жизнь – космический фактор, а человечество – это ничтожно малая по удельному весу биомасса живого вещества планеты, и возникает вопрос, почему оно играет такую значимую и все более возрастающую роль в судьбе биосферы, а в перспективе и космоса в целом. В работе «Автотрофность человечества» мыслитель пишет: «Но масса всего человечества ничтожна по сравнению с массой живого вещества, и прямые проявления в живой природе его питания и его размножения сравнительно почти равны нулю. Австрийский экономист Л. Брентано дал очень ясное представление о масштабе человечества в биосфере. Если бы каждому человеку уделили 1 квадратный метр и собрали всех существующих на земной поверхности людей вместе, пространство, которое они при этом заняли, не превысило бы площади небольшого Констанцкого озера в Швейцарии. Совершенно очевидно, что проявление

[1] Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Избр. тр. по истории науки. М., 1981. С. 51.

такой живой массы в масштабе геологических явлений ничтожно»[1]. Однако уже изначально все морфологически разные типы человека отличались от основной массы живого вещества творчеством резко иного характера, чем окружающая жизнь и причина этого отличия в человеческом разуме: «Руководствуясь им, человек употребляет все вещество, окружающее его, - косное и живое – не только на построение своего тела, но также и на нужды своей общественной жизни. И это использование является уже большой геологической силой. Разум вводит этим путем в механизм земной коры новые мощные процессы, аналогичных которым не было до появления человека»[2]. Укорененность человека в исторический фундамент бытия раскрывается В.И. Вернадским как закономерность появления разума на определенном этапе эволюции нервной ткани в биосфере: «Совершенно очевидно, что существует определенное направление в палеонтологической эволюции организованных существ и что появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли – этих основных проявлений человека – не может быть случайным»[3]. Однако, однажды возникнув, разум посредством трудовой и познавательной деятельности становится все более мощной космической силой, способствуя качественной трансформации биосферы в ноосферу как сферу, контролируемую разумом: «в ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности в ее специальном выявлении»[4]. Особую роль в этом процессе, по учению В.И. Вернадского, играет научное познание, роль которого он, тем не менее, не абсолютизирует. В формировании ноосферы, способствующей зрелости самосознания человечества, по мысли космиста, важную роль, наряду с наукой, играют философия, искусство, религия, мораль, в принципе, все элементы духовной культуры. Таким образом, В.И. Вернадский по-своему выражает единство исконных идеалов русской культуры – Истины, Блага, Красоты, Справедливости, Святости – как зрелости самосознания человека, все более глубоко познающего и реализующего свое единение с космосом.

Состоящий в переписке с В.И. Вернадским космист Николай Григорьевич Холодный (1882-1953), развивая созвучные с учением Вернадского идеи, ввел в противоположность антропоцентризму понятие «антропокосмизм» для обозначения диалектической взаимосвязи эволюции космоса и человека как его органичной составляющей. Оба мыслителя осознанно выражают вызревающую в космизме идею ответственности человечества за дальнейший ход космической эволюции. По этому поводу Н.Г. Холодный пишет: «Возникающий в процессе длительного исторического развития живой материи человек – *Homosapiens* – сам становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в

---

[1] Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: педагогика-Пресс, 1993. С. 297-298.
[2] Там же. С. 298.
[3] Там же. С. 297.
[4] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. С. 174.

обитаемом им участке мироздания и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космических масштабов и значения»[1].

В.И. Вернадский исследовал не только закономерность возникновения «человека разумного» в процессе развития космоса, но и дал теоретически обоснованный прогноз дальнейшей эволюции природы самого человека как переход человечества на аутотрофный принцип существования: «необходимо подойти к основам человеческого могущества - необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком. …Непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ, как только он будет открыт, коренным образом изменит будущее человека»[2]. Вернадский видит именно в разуме человека как условии расширения его свободы энергетический источник достижения автотрофности человечества: «Но запасы энергии, находящиеся в распоряжении разума, неистощимы… Ибо нет силы на Земле, которая могла бы удержать человеческий разум в его устремлении, раз он постиг, как в данном случае, значение истин, перед ним раскрывающихся. …Пользуясь непосредственно энергией Солнца, человек овладеет источником энергии зеленых растений, той формы, которой он сейчас пользуется через посредство этих последних как для своей пищи, так и для топлива»[3]. Вернадский раскрывает достижение автотрофности человеком именно как целесообразно предзаданный результат: появление автотрофного позвоночного призвано быть завершением «большого природного процесса, длящегося миллионы лет и не являющего на всем этом протяжении признака разложения. Это процесс творческий, а не анархический. … это было бы увенчанием долгой палеонтологической эволюции, явилось бы не действием свободной воли человека, а проявлением естественного процесса. Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое явление»[4]. Телеологическая направленность мысли органицистов и космистов выражена здесь В.И. Вернадским со всей определенностью: высшая цель бытия человека предзадана, но она ему не гарантирована, исход зависит от самого человека. Вернадский подчеркивает, что «в конце концов будущее человека всегда большей частью создается им же самим», ибо оно в сильной мере определяемо нашей волей и нашим разумом[5]. Альтернатива, стоящая перед человечеством, специально формулируется Вернадским в контексте его концепции: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на

---

[1] Холодный Н.Г. Мысли натуралиста о природе и человеке. Киев, 1947. С. 482.
[2] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 300, 301.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 303, 302.
[5] См. Там же.

самоистребление»[1]. Созидательная тенденция эволюции человечества заключается в «создание нового, автотрофного существа», что «даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений; оно реально откроет перед ним пути лучшей жизни»[2].

Таким образом, российские органицисты и русские космисты достаточно системно развили философско-антропологические идеи, позволяющие понять природу, сущность и роль человека в контексте современного деятельностного типа мировоззрения, востребующего зрелость его самосознания, что необходимо для ответственного осуществления космической функции человечества. Плодотворный итог философско-антропологических изысканий отечественных мыслителей – это результат соборности их творчества, а также, говоря словами Н.О. Лосского, стремления внести «порядок и гармонию в груды завещанных» им «великих богатств», работая на «построение гармоничного цельного мировоззрения»[3].

Объединяет философско - антропологические идеи классиков органицизма и космизма разработка на качественно новом уровне античного принципа человекомерности бытия, осуществляемая посредством сферичного моделирования «органического целого», реализующего себя как «субстанциальный деятель», и последующего развития этой идеи в учении космизма в форме исследования космической функции человека, реализуемой, прежде всего, в процессе его трудовой деятельности, а также в науке, искусстве, религии, морали, в политико-правовой и философско-мировоззренческой сферах. Исследование природы и сущности человека, а также его роли в мироздании, нацеленное на рефлексию нравственного ядра самосознания, подводит русских мыслителей к обоснованию того, что общая участь человечества, как и судьба отдельной личности, заключается в предустановленности достижения гармонии его бытия во Вселенной, но при этом нет гарантии такого благоприятного результата эволюции единого природно-социального организма, ибо специфика человека - в обладании свободой, и поэтому он «обречен» на нравственный выбор, и от самого человека как социального субъекта зависит, будет ли достигнута искомая гармония.

---

[1] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 240.

[2] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 303.

[3] Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 339.

Глава 6 Система философско-антропологических идей М. Шелера, Г. Пленера и А. Гелена

«…специальные науки, занимающиеся человеком,
…скорее скрывают сущность человека,
чем раскрывают ее».
М. Шелер

Историческая потребность в философской антропологии, назревшая в культуре в связи с достигнутым уровнем развития социальной практики, во весь голос заявляет о себе с рубежа XIX – XX вв., что проявилось как в расцвете русского космизма на основе органической теории, так и в интенсификации философско-антропологической направленности творчества немецких мыслителей, представляющей собой своего рода «второе дыхание» того потенциала философско-антропологических идей, которые были продуцированы в немецкой классической философии. Актуальность философской антропологии подтверждается тем, что практически во всех основных философских направлениях XX в.: экзистенциализм, феноменология, персонализм, герменевтика и др. присутствует философско-антропологический аспект. Именно данный аспект выступает основой концептуального взаимодействия различных философских течений в современной культуре, выполняя фактически роль «сообщающегося сосуда» в этом проблемном поле.

Однако профессиональным философским сообществом в качестве классиков современной философской антропологии в многообразии философских школ выделены Макс Шелер (1874-1928), Хельмут Плеснер (1892-1985) и Арнольд Гелен (1904–1976). Они признаны выдающимися представителями современной философской антропологии как специфического направления XX в. или даже ее основоположниками, особенно это касается М. Шелера, что обусловливает необходимость рассмотрения концепций данных авторов в сравнении с философской антропологией российского органицизма и космизма. Такой исследовательский подход в контексте философской компаративистики основан на существующей, по крайней мере, с рубежа XVIII – XIX вв., как было показано в четвертой главе, традиции взаимодействия немецкой и отечественной философии. Кроме того, в концептуальных построениях выделенных классиков присутствуют мотивы космизма и органицизма, что нашло отражение в самих названиях их работ: М. Шелер «Положение человека в Космосе»; Х. Плеснер «Ступени органического и человек». Созвучие идей, вырабатываемых авторами независимо друг от друга, если, к тому же, идеи рождены в контексте разных национальных культур, свидетельствует об их истинности и назревающей или насущной актуальности.

Выделенные представители современной философской антропологии, реализуя задачу целостного постижения различных сфер жизнедеятельности человека, развили при этом каждый свое понимание характера и назначения философской антропологии. Так, М. Шелер раскрывает человека как главным образом духовное существо, обладающее уникальной способностью к «чистому созерцанию вещей»; он - субъект духа и личности, при этом осуществление личностного начала в человеке есть процесс его становления во взаимодействии порыва и духа, единства витальности и духовности, что и формирует личность как основного агента этого мира. Х. Плеснер подчеркивал, что человек утратил свою самость и поэтому «приговорен» к вечному поиску и самосовершенствованию, отсюда основная сущностная характеристика человека – это его эксцентричность, выявляемая в результате сравнительного анализа «ступеней органического». А. Гелен считает, что человек в силу своей биологической недостаточности предопределен к деятельной активности, реализующей себя в различных формах культуры.

Следует подчеркнуть безусловную заслугу рассматриваемых авторов в актуализации философско-антропологической проблематики в XX в. Шелер в своих построениях исходил из того, что нет «единой идеи человека», при том что «еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»[1], и преодоление такой ситуации – это задача философии, так как «специальные науки, занимающиеся человеком,… скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее»[2]. Плеснер был убежден, что современность востребует философскую антропологию в силу существующего «глубокого конфликта между естествознанием и философией»[3]. Поставленный Шелером и Плеснером диагноз причин актуальности современной философской антропологии согласуется с положением Н.Н. Страхова о том, что механистические представления самодавлеют в умах естествоиспытателей в противоположность философской позиции, освоившей органическое мировоззрение, которое является диалектическим в своей теоретико-методологической сущности. И хотя оценка Страхова была выработана в середине XIX в., консервативность мировоззрения научного сообщества проявилась в сохранении механистической установки и в веке XX, несмотря на все революционные открытия рубежа XIX – XX вв. Немецкие антропологи подвергли критике данную механистичность, хотя не столь отчетливо, как это выразили русские космисты, в частности, Н.О. Лосский и П.А. Флоренский, противопоставившие органически цельное мировоззрение механистическому, мозаикообразному. Так, например, М. Шелер утверждал,

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов с английского, немецкого, французского. Сост. П.С. Гуревич. М., «Прогресс». 1988. С. 32.

[2] Там же.

[3] Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую анропологию // Проблема человека в западной философии. С. 96.

что «ошибка …механистической теории состоит в том, что здесь упускается из вида сущность жизни в ее своеобразии и специфической закономерности»[1]. Кроме того, отмеченный немецкими мыслителями конфликт между естествознанием и философией был обусловлен позитивистским, по сути антифилософским, подходом, который заключается, по меткому выражению Н.А. Бердяева, в «стремлении не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от внутреннего человека, но и самого человека поставить в ряд внешних вещей мира»[2]. Однако сами немецкие мыслители не подвергали позитивизм столь же осознанной и последовательной критике, как это делали российские органицисты и космисты, начиная с середины XIX в., т.е. фактически с момента возникновения позитивизма. Более того, М. Шелер, Х. Плеснер и А. Гелен очевидно подверглись влиянию позитивистского течения, не отдавая себе в этом отчета.

Исследователи творчества рассматриваемых классиков отмечают, что относительно немецкой философии XX в. можно «говорить о формировании антропологической школы, или антропологической традиции, понимая ее не в смысле последовательной преемственности идей от учителя к ученику, но в смысле формирования единого идейного ландшафта, комплекса представлений о человеке»[3]. Однако тезис о некоем единстве представлений о человеке у рассматриваемых авторов воспринимается с определенной степенью критичности, поскольку каждый из них развил не только свое понимание характера и назначения философской антропологии, но и соответствующую этому особую концепцию человека. Рассмотрим оригинальное содержание учения каждого из классиков современной немецкой философской антропологии, уделив особое внимание М. Шелеру как признанному основоположнику этого течения.

М. Шелер отмечает, что в европейской культуре существуют «три несовместимых между собой круга идей» о человеке: 1) христианские «об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении»; 2) греко-античные представления, которые подразумевают содержание античной философии; 3) сформировавшееся конкретно-научное понимание человека[4]; - и ставит задачу «дать новый опыт философской антропологии», раскрыв сущность и «особое метафизическое положение человека» в сравнении с животным и растением[5]. Несовместимость выделенных Шелером сложившихся в культуре идей нельзя принять безусловно за истинное положение дел, поскольку эти идеи представляют собой хотя и качественно различные аспекты, но все-таки внутренне целостной европейской ментальности, не

---

[1] Шелер М. Положение человека в Космосе. С. 85.

[2] Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 293.

[3] Логинов А.В. Философская антропология А. Гелена: автореферат на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 2001. С. 3.

[4] См. Шелер М. Положение человека в Космосе. С. 31.

[5] См. Там же. С. 32.

говоря уже о том, что в мировоззрении конкретных личностей – философов, ученых – эти аспекты восприятия человека гармонично согласуются. Кроме того, следует отметить, что содержание античной философии упоминается, но не включается Шелером в собственный теоретический синтез; также как не учитывается кантовская постановка сравнительного анализа человека, которая включала в себя и уровень минералов, хотя неорганический уровень, наряду с животными и растениями, будет включен Шелером в процессе его исследования, но не последовательно и даже логически запутанно. Важно адекватно понять постановку исследовательской проблемы в контексте разрабатываемой немецким классиком новой философской антропологии: сущность человека скорее выводится не из сравнения его с животными и растениями, а из метафизического положения человека, ибо как не безосновательно утверждал Н.А. Бердяев: «Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не. зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека»[1]. М. Шелер в качестве результирующего вывода своего исследования будет также связывать сущность человека с его самосознанием.

Логика исследования, осуществленного М. Шелером, исходя из обозначенной проблемы, заключается в выделении ступеней биопсихического мира. «Самая нижняя ступень психического – «***чувственный порыв***»», который «четко отличается от силовых полей и центров, лежащих в основе внешних сознанию образов, которые мы называем неорганическими телами; за ними ни в каком смысле нельзя признать внутри-себя-бытие»[2]. Чувственный порыв, по Шелеру, характеризуется неразделенностью «чувства» и «влечения», «которое как таковое всегда обладает специфической направленностью “на” что-то, напр., на пищу, половое удовлетворение и т.д.»[3]. Чувственный порыв проявляется только в двух состояниях: «безобъектное удовольствие и безобъектное страдание»[4]. Растения существуют только на этом уровне, поскольку «они не обладают ощущением, рефлексами и сознанием»[5].

Второй ступенью является «инстинкт», который несет устойчивый темный смысл «для носителя жизни как целого или для совокупности других носителей жизни как целого» и настраивает на некое ритмичное поведение как реакцию на «типично повторяющиеся ситуации», значимые «для видовой жизни как таковой, а не для особого опыта индивида»[6]. Инстинкт никак не связан с накоплением индивидуального опыта жизнедеятельности. Третья

---

[1] Бердяев Н.А. Смысл творчества… С. 298.
[2] Шелер М. Положение человека в Космосе… С. 35.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 39-40.

ступень – «**ассоциативная память**, которой нет у растений» и которая основана на условных рефлексах, формирующихся посредством «осмысленности» определенного «числа опытов или пробных движений»[1].

Четвертая ступень – это «**органически скованный практический интеллект»,** который подразумевает формирование «способности к выбору и избирательное действие, затем – способность к предпочтению благ или предпочтение сородичей в процессе размножения»[2]. Шелер подчеркивает, что практичность интеллекта обусловлена направленностью на достижение определенной цели в новой для индивида ситуации с учетом ее предметного и ценностного содержания, а скованность – детерминирована служением непосредственно «влечению и удовлетворению потребности»[3]. Другими словами говоря, животные не занимаются политикой, поскольку у них нет интересов, их поведение напрямую вытекает из их потребностей.

Шелер, акцентируя отсталость учения, в соответствии с которым «животным присущи лишь память и инстинкт, а интеллект даже в виде примитивного умозаключения (без употребления знаков) составляет монополию человека»[4], предельно заостряет антропологическую проблему**:** «если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного *более*, чем только по степени?»[5] Принципиальное отличие человека, по учению Шелера, заключается в Духе, который раскрывается мыслителем как «принцип, делающий человека человеком»[6]: это «*экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления*, от "жизни" и *всего*, что относится к "жизни", т.е. в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта»[7]. Носителем духа, по Шелеру, выступает личность как «*деятельный центр*, в котором дух является внутри конечных сфер бытия… в *отличие* от всех функциональных жизненных центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также душевными центрами»[8].

Здесь стоит подчеркнуть, что Дух как высшая ступень организации в иерархии бытия рефлексировался российскими органицистами и космистами: в частности, серьезное внимание этому уделяли В.Ф. Одоевский, Н.О. Лосский; и, что еще важнее, в идеях М. Шелера прослеживается сферический образ организации как уровня Духа, так и иных уровней психической реальности, что, как было показано выше, является атрибутивной характеристикой «органического целого» у отечественных мыслителей.

---

[1] Там же. С. 43.
[2] Там же. С. 48.
[3] Там же. С. 48.
[4] Там же. С. 49.
[5] Там же. С. 51.
[6] Там же. С. 52.
[7] Там же. С. 53.
[8] Там же.

Именно наличие духа, по мысли Шелера, делает человека существом, отличным от животного в двух принципиальных аспектах: во-первых, человек «в безграничной мере может быть “открыт миру”»[1], в то время как «все, что *животное* может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных *границах структур окружающего мира*»[2]; во-вторых, человек способен на «*духовный акт*», обладающий «*второй* ступенью» рефлексивности, когда целью является «самососредоточение осознания себя самого центром духовных актов, или *самосознанием»*[3]; такой способности нет у животного, у которого «в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет самосознания. Он не владеет собой, а потому и не сознает себя»[4]. Здесь вновь необходимо подчеркнуть перекличку идей с российским органицизмом и космизмом, в учении которого красной нитью проходит мысль о причастности человека к вечности и бесконечности, а также о необходимости способствовать зрелости самосознания человека и человечества.

Исходя из раскрытой им специфики человека, Шелер делает вывод: *«Таким образом, человек – это существо, превосходящее само себя и мир.* В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием»[5]. Данное определение сущности человека напрямую перекликается с приведенным выше тезисом Н. Бердяева о «прорывающемся за грани природного мира самосознании человека». Благодаря наличию Духа человек, по учению Шелера, причастник бытию Бога. Исследуя особое метафизическое положение человека в структуре мироздания, немецкий классик доказывает, что «становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга»[6]. Идея о том, что тайны бытия человека постигаются только в контексте его взаимосвязи с бытием Бога была заложена уже в трактате А.Н. Радищев «О человеке, его смертности и бессмертии» (См. Глава 4), в котором собственно зародилась традиция русской философии исследовать человека как существо, пограничное между животным и Богом, а также связующее естественную и сверхъестественную реальность. Учение Шелера и Радищева объединяет не только это. Оба мыслителя с интервалом в целое столетие, разрабатывая философскую антропологию, осуществили теоретический синтез естественно-научных знаний и философского умозрения, что привело их к идентичному выводу о человекомерности бытия. Радищев, используя уровень знаний к. XVIII в., обосновал, что только человек по своей природе способен существовать на всех уровнях организации «лествицы природы». О том же пишет и Шелер,

[1] Там же. С. 55.
[2] Там же. С. 54.
[3] Там же. С. 55.
[4] Там же. С. 55-56.
[5] Там же. С. 60.
[6] Там же. С. 94.

исходя из уровня знаний рубежа XIX-XX вв.: «Человек… соединяет в себе *все*сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности – *жизни,* и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, вся природа приходит в нем к концентрированному *единству* своего бытия»[1].

В отличие от русского мыслителя Шелер исключает из сравнительного анализа человека с иными ступенями бытия тот уровень, который Радищев и Кант обозначили как «минералы». Шелер, поставив задачу «рассмотреть все строение биопсихического мира», постепенно выявленного наукой, ограничил, таким образом, диапазон сравнимости человека границей психического, которая «совпадает с границей живого вообще»[2]. Непоследовательность Шелера в раскрытии причастности человека ко всем уровням наличного бытия связана с трактовкой понятия «жизни», которое он сам выделяет как «основополагающую категорию»[3]. Однако по контексту трактата Шелера получается, что эта категория не охватывает все уровни наличного бытия. Немецкий мыслитель напрямую противопоставляет «живое существо» и «*неорганические* образования»: если «живое существо» всегда обладает «*онтическим* центром» и «само образует "свое" пространственно-временное единство и свою индивидуальность»[4], то «*неорганические* образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия; поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им»[5]. Однако в процессе дальнейшей разработки своей концепции Шелер все-таки наделяет неорганический мир сферичной структурой: «самое могущественное, что есть в мире, это "слепые" к идеям, формам и образам центры сил неорганического мира как нижние точки действия… "порыва"»[6]. Что же это за «порыв», который рассматривается мыслителем как «принцип, "изначально" свойственный первосущему»[7]? Из «центров сил неорганического мира» проистекает «порыв» как «поток деятельных сил, который… течет в мире, где мы обитаем, не сверху вниз, но снизу вверх! С самой гордой независимостью стоит неорганический мир с его закономерностями – лишь в немногих точках он содержит нечто вроде "живого"»[8]. Таким образом Шелер еще больше запутывает читателя: неорганический мир не входит в границу жизни, но что-то живое в себе содержит, по-видимому, потому что «силы, действующие в неорганическом мире» ставятся «на службу структуре *жизни*»[9], поскольку «жизненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но *осуществляется* он исключительно материалом и

[1] Там же. С. 37.
[2] См. Там же. С. 33.
[3] См. Там же. С. 77.
[4] Там же. С. 57.
[5] Там же. С. 56.
[6] Там же. С. 73.
[7] См. Там же.
[8] Там же. С. 72.
[9] Там же. С. 74.

силами *неорганического* мира»[1]. Сам Дух, который, по учению Шелера, *противоположен «всей жизни вообще»*, так как «несводим к "естественной эволюции жизни"»[2], «*изначально»* не имеет *«собственной энергии»*[3]. «Высшая форма бытия, - пишет Шелер, - … "детерминирует" *сущность* и сущностные сферы мироустроения, но *осуществляется* она посредством…порыва»[4], проистекающего из центров неорганического мира. Такая концепция напоминает на первый взгляд идею первотолчка, который, в отличие от взглядов Аристотеля и Ньютона, перенесен с высшего уровня бытия на исходный или низший. Однако, как уже было отмечено выше, Шелер считает механистическую теорию ошибочной, поскольку она не раскрывает «сущность жизни в ее своеобразии и специфической закономерности»[5].

Так что же такое «жизнь», по учению Шелера, в этих границах, исключающих, с одной стороны, неорганическую реальность, а с другой, сферу Духа? «Сущностно-феноменальными свойствами» *живых* вещей Шелер называет «*само*движение, *само*формирование, *само*дифференцирование»[6]. Данный тезис противоречит положению Шелера о том, что источником движущих сил всех форм жизни является неорганический мир. Как представляется, все нестыковки[7] в раскрытии человекомерности бытия в концепции Шелера связаны с недостаточной последовательностью в проведении диалектического принципа самодвижения всего существующего. В то же время в российском органицизме и космизме, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», мир воспринимается таким, что «жизнь зрится распростерта повсюду», потому что все уровни бытия, «от камня до человека», подчиняются «закону смежности», по сути своей диалектическому закону внутренней противоречивости всего существующего, выраженному самим Радищевым натурфилософски, а именно, как взаимодействие противоположных полов, дающее энергию жизни на всех уровнях организации бытия.

Дальнейшее развитие органицизма и космизма, как было показано выше, заключается в исследовании любого феномена природно-социального бытия, включая Вселенную, как сферично самоорганизующегося «органического целого»: так раскрывается внутреннее единство жизни. В

---

[1] Там же. С. 73.
[2] Там же. С. 53.
[3] Там же. С. 73.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 85.
[6] Там же. С. 33.
[7] Такого рода «нестыковки» отмечаются исследователями творчества М. Шелера. «Сущностная синтетическая связь витальности и духовности в антропологических построениях Шелера», - толкуется Чухиной Л.А., - «как внутренняя неслаженность, разрыв в его мировоззрении». См. Чухина Л.А Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига. 1980. С. 4.

результате Дух в трактовке космистов не только изначально обладает энергией, но и как наивысший уровень организации бытия выступает неиссякаемым источником творчества жизни. Логическая последовательность и убедительность философско-антропологической концепции российского органицизма и космизма обусловлена, как представляется, тем, что в противоположность западной позитивистской установке, сформировавшейся в середине XIX в. и заключающейся в необходимости изгнать из науки дух метафизики как традиционной философии, наши отечественные мыслители в силу особенностей национальной ментальности исходили из того, что на смену традиционной метафизики как стремления «воплощать сущность вещей в те или другие частные формы»[1] должна придти *диалектика*.

Исследователи творчества М. Шелера отмечают, с одной стороны, «позитивистскую установку» его философской антропологии[2], а с другой, то, что его «антропологическая концепция оказывается наиболее близкой русской философии (Бердяев, Вышеславцев, Лосский, Ильин), опирающейся на индивидуально-интимно личностные основы, онтологические основания человеческого бытия»[3]. Как представляется, главное созвучие учения Шелера и отечественных мыслителей заключается в разработке философской антропологии как рефлексии самосознания человека в контексте исследования его Вселенского бытия; формирование сферической модели всех уровней бытия, включая человека; развитие Богочеловеческого аспекта понимания сущности человека как «неразрывного структурного единства»: «сознания мира, самосознания и сознания бога»[4].

Младший современник М. Шелера, оказавшийся в тени его славы, Х. Плеснер отмечал, что «бесспорной заслугой Шелера является целый ряд открытий, сделанных им в исследованиях эмоциональных проблем, структурных законов личности и структурных связей личности и мира, - открытий, которые относятся к тематическому составу философской биологии и антропологии»[5]. Признавая «широкое совпадение с исследованиями Шелера» в плане предмета своей работы, Плеснер подчеркивает наличие «существенных различий» в их подходах к философско-антропологическим проблемам[6].

Х. Плеснер обосновывает необходимость и возможность разработки «учения о сущностных законах» философской антропологии только «лишь на

---

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892. С. 520.

[2] См. Роинашвили Д.И. Философская антропология Макса Шелера: Автореферат на соиск. уч. степени канд. филос. наук. М., 2001. С. 12.

[3] Гагарин А.С. Философская антропология Макса Шелера: проблема интенциональности // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии: коллективная монография. Ч.3. Екатеринбург. Изд-во Уральского ун-та. 2005. С. 74-81.

[4] Шелер М. Положение человека в Космосе… С. 91.

[5] Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 97.

[6] См. Там же.

основе науки о сущностных формах живого существования»[1], что позволит «создать собственный понятийный аппарат для всей сферы», в которой «человек оказывается… личностью»[2]. Ставя задачу исследовать человека в двух направлениях «как субъект-объект культуры и как субъект-объект природы, не разделяя его в искусственных абстракциях», Плеснер конкретизирует, что горизонтальное направление заключается в «поисках человеком его связи с миром в его деяниях и страданиях», а вертикальное – в исследовании «естественного положения» человека «в мире как организма в ряду организмов»[3].

В своем исследовании Плеснер дистанцируется от метафизических и усмотренных им феноменологических тенденций концепции Шелера, противопоставляя этому собственный натурфилософский подход: «Без философии природы нет никакой философии человека… Теория наук о духе нуждается в натурфилософии, т.е. в не суженном эмпирически рассмотрении телесного мира, из которого и строится затем духовно-человеческий мир, от которого он зависит, с которым он работает, на который он оказывает обратное воздействие. Такого рассмотрения телесного мира и его проявлений точное естествознание не дает»[4]. Такая постановка проблемы согласуется с кантовским разделением «теоретического мироведения», призванном исследовать, что «природа делает из человека», и прагматической антропологии, нацеленной на то, что «человек делает из себя сам». При этом с Радищевым Плеснера сближает идея глубокой укорененности человека в структуре бытия посредством исследования человека, исходя из того, что он «относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира»[5]. Так же, как и Радищев «не унижения ради» вскрывает эту укорененность, а чтобы показать, как и насколько человек возвышается над иными уровнями бытия, Плеснер подчеркивает «небытийственный характер» существования человека, который заключается в его «эксцентричности», т.е. в «характерной для человека форме фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде»[6], или по-другому, в том, что человек как «нейтральное жизненное единство существует “в себе и для себя”», что «он сам для себя есть предмет и центр»[7].

В работе Плеснера прослеживается стремление отмеживаться от метафизики как фундаментально традиционного философского подхода – это проявление позитивистской тенденции, что выражается в проведении им принципа психофизической нейтральности существования человека. Данный принцип, как известно, был выработан на этапе эмпириокритицизма – второй стадии развития позитивизма. Однако Плеснер не погружается в

[1] Там же. С. 100.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 102.
[4] Там же. С. 99.
[5] Там же. С. 98.
[6] Там же. С. 126.
[7] Там же. С. 101.

концептуальный контекст позитивизма основательно и, по-видимому, спасает его от этого своеобразная органицистская направленность собственных теоретических построений, заключающаяся, прежде всего, в раскрытии внутренней противоречивости «жизненного опыта, получаемого человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный»[1]. Органическая теория, как было показано выше, в сущности своей является диалектикой. Понимание этого выражает и Шелер: «теория органического, кажется, более сродни диалектике, чем феноменологии»[2]. Позитивизм не совместим с диалектикой, поскольку в нем, особенно на первых двух этапах эволюции позитивизма: классического (40-е г. XIX в.) и эмпириокритицизма (рубеж XIX – XX вв.), абсолютизируется эмпиризм как стратегия научного познания.

Концепцию Плеснера роднит с органицизмом не только общая установка, в соответствии с которой «философская антропология … выполнима лишь на основе науки о сущностных формах живого существования»[3], но и сферичная модель исследования мира вещественной[4], организмической[5] и человеческой[6] реальности. Общая установка в развернутом виде формулируется Плеснером следующим образом: «Конституирование герменевтики как антропологии нуждается в фундаменте в виде науки о жизни, в философии жизни в трезвом, конкретном смысле слова. Сначала надо выяснить, что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последущие шаги к теории жизненного опыта в его высшем человеческом слое»[7]. Важные аспекты органической теории раскрываются посредством категории «организация» и «орган», которые, как было показано выше, активно использовались уже в учении Радищева. Плеснер обосновывает, что «органическое тело» - это «организованное тело» и основной принцип его организации заключается в том, что «органы морфологически и физиологически имеют противоположные по отношению друг к другу значения и как по отдельности, так и в группах обладают антагонистической структурой и функцией»[8]. Особое значение в исследовании структурной организованности бытия Плеснер придает

---

[1] Там же. С. 102.
[2] Там же. С. 112.
[3] Там же. С. 100.
[4] «Каждая вещь как пространственное образование имеет определенные измерения в определенном месте, говоря наглядно, у нее есть контуры, обнаружимая периферия и обнаружимая середина. К центру и сторонам в пространственном смысле можно прикоснуться рукой. Но к центру и сторонам как конституирующим вещь свойствам – нельзя». Там же. С. 107.
[5] «…живой организм как целое не есть больше непосредственно… единство органов, но является таковым лишь на пути через центр». Там же. С. 120.
[6] «Дух … есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позициональная форма держит ее». С. 133.
[7] Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 103.
[8] Там же. С. 118.

наличию границы: «граница органической формы как образ должна иметь надобразный, не исчерпываемый образом характер»[1]. Подчеркивая, что органическое определяется уровнем его организации, и раскрывая различие между материальной и нематериальной реальностью (материальная субстанция пространственна, а нематериальная – непространственна), Плеснер обосновывает, что **структура организации органической формы инвариантна**, т.е. она по сути сферична.

Особое внимание Плеснер уделяет соотношению естественного и искусственного в функционировании органического, определяемого им как **«закон естественной искусственности»**, действие которого обусловлено человеком как необходимым элементом органического: «Как эксцентрически организованное существо он должен еще сделать себя тем, что он уже есть»[2]. Смысл этого закона Плеснер истолковывает как **«абсолютную антиномию»** и поясняет, что к осознанию этого закона у человека «всегда примешивается боль из-за недостижимой естественности других живых существ. Их инстинктивная уверенность утеряна его свободой и предвидением»[3]. Плеснер почти вторит Марксу, говоря о создании человеком «второй природы», «которая порождается его творчеством, *если* результаты этого творческого делания получают собственный вес», «поэтому по природе, по самой форме существования **он** (человек) ***искусственен***»[4].

Особенно отрефлексированно Плеснер, как впрочем и Шелер, раскрывает целостность органического. Шелер, обосновывая целостность «жизненного процесса», подчеркнуто стремится преодолеть дуализм Декарта: «…*физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны*, как предполагал уже Кант. Они *различны лишь феноменально*, но и *феноменально* строго *тождественны* по *структурным* законам и по *ритмике* их протекания: оба процесса немеханичны, как физиологический, так и психический; оба *целенаправленны* и ориентированы на *целостность*»[5]. Плеснер анализирует целостность органического посредством категории «граница»: «если тело, помимо своего ограничения, имеет свойство *переходить* саму границу, тогда ограничение есть одновременно пространственная граница и аспектная граница, а контур, без ущерба для его образности, получает значение целостной формы»[6]. Целостность исследуется немецким философом как сущностный признак органического: «Целостность как сущность не имеет специфического способа данности. Она может с таким же успехом проявляться оптически, как и тактильно именно потому, что сама она sensustrict (в точном смысле – лат.) совсем не проявляется. Проявляется исключительно образ органической

[1] Там же. С. 102.
[2] Там же. С. 135.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 136.
[5] Шелер М. Положение человека в Космосе. С. 79.
[6] Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 110.

системы»[1]. Именно трактовка целостности вбирает в себя основные аспекты понимания органического: сферичность организации и внутренняя противоречивость целого как ограниченного средой. «…тело… должно образовать замкнутое по отношению к среде единство, - пишет Плеснер, - оно должно иметь границу в нем самом, т.е. в нем самом антагонистически разделиться. В силу этого антагонизма организм смыкается в единство. … Уже к целому относится противоположность единства для себя и единства в многообразии частей, опосредование которой дает целое. Антагонизм должен быть организационным принципом целого. Таким образом, он является формой единства всего *многообразия*. Но если оно разделено на две зоны, значения которых противоположны друг другу, то организационный смысл этой противоположности не теряется только тогда, когда имеется некоторый *центр*, который технически поддерживает эту противоположность»[2].

Исследователи творчества Х. Плеснера, отмечают, что, хотя «концепция “эксцентричности” человека… имеет солидные философские традиции» (немецкая романтическая философия XIX в., философия жизни), в учении Х. Плеснера она раскрывается в новых аспектах: «Смысл своего натурфилософского подхода Плеснер усматривает в том, что человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он ни самый близкий, ни самый далекий себе, что благодаря именно эксцентричности своей формы он преднаходит себя в мире бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира»[3]. Именно на основе эксцентричности Плеснер, также как и Шелер, разрабатывает проблему самосознания: «Эксцентричность … обусловливает потерю человеком доверия к непосредственности своего знания, к прямоте своего реального контакта, существующей для него с абсолютной очевидностью. Ибо подобно тому как только эксцентричность вообще делает возможным контакт с реальным, так она же делает его способным и к рефлексии. Так он осознает, что он осуществляет акты восприятия, знания, т.е. осознает свое сознание»[4]. Можно утверждать, что в разработке проблемы самосознания Плеснер идет дальше Шелера, поскольку он углубляет понимание этого феномена на основе открытых им антропологических законов: эксцентричности; естественной искусственности; опосредованной непосредственности; утопического местоположения. Личность раскрывается Плеснером как «субъект своего переживания, своих восприятий и своих действий, своей инициативы»[5]. В результате у Плеснера более определенно выражено содержание

[1] Там же. С. 112.
[2] Там же. С. 118.
[3] Маутитет К.П. Философская антропология Гельмута Плеснера: Автореферат на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 2001. С. 10-11.
[4] Плеснер Х. Ступени органического и человек. С. 140.
[5] Там же. С. 127.

деятельностного типа мировоззрения: человек предстает как субъект творческих актов, который, обладая свободой, достигает «цели своего устремления» и способен нести за это ответственность. «Ибо действительность, - пишет Плеснер, - с которой субъект заключил пакт, прежде чем подступить к ней со своими устремлениями, больше уже не есть изначальная действительность в ее "в-себе". Это уже покоренная действительность, подвластная субъекту благодаря его наблюдениям, опыту и расчетам. Это уже отражение его возможностей целедостижения…»[1]. Проблема исторического перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения, как было показано выше, составляет важнейший аспект в учении российского органицизма и космизма.

Еще дальше в осмыслении деятельностного типа мировоззрения в эволюции современной немецкой антропологии продвинулся А. Гелен, основной труд которого «Человек. Его природа и положение в мире» (1940) оказался рекордсменом среди трудов по философской антропологии, будучи переиздан 12 раз. Основное содержание своей концепции как результат длительных духовно-нтеллектуальных поисков А. Гелен кратко изложил в статье «О систематике антропологии», написанной для сборника «Систематическая философия». Используя содержание этой статьи, четко раскрывающей философскую антропологию немецкого мыслителя, рассмотрим его оригинальные идеи.

Что объединяет концепцию Гелена с учениями Шелера и Плеснера – это очевидно проводимая идея целостности в понимании человека, раскрываемая им, исходя из задачи преодоления метафизического дуализма тела и души, как собственно предмет антропологии: «философская наука о человеке включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалом …отдельных наук и выходя за их пределы»[2]. Гелен всячески акцентирует эмпирический характер своего исследования как стремление снять умозрительность традиционной философии. Правда, выстраивает Гелен свою систему антропологии на метафизическом (умозрительном) допущении возможности такой обобщающей конкретно-научные знания науки. Сам мыслитель подчеркивает, что это единственный умозрительный тезис: «"человек" есть предмет единый и доступный *одной* науке»[3], используемый как основание его концепции, выводы которой, по утверждению автора, «эмпирически-научные». В отличие от своих предшественников Гелен распространяет идею целостности на понимание единства человеческого рода как биологического вида, однако утверждает при этом, что освоение «тезиса о единстве, или целостности, человека в себе»

[1] Там же. С. 142.
[2] Гелен А. О систематики антропологии // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов с английского, немецкого, французского. Сост. П.С. Гуревич. М., «Прогресс». 1988. С. 157.
[3] Там же. С. 158.

гораздо труднее[1]. Как будет показано в тринадцатой главе, идея единства человеческого рода – это фундаментальный, далеко не простой, умозрительный принцип философско-антропологического проекта русского космизма.

Целостность человека раскрывается Геленом как сферичность его организации и динамики, что также объединяет позицию Гелена с его предшественниками: «связать структурные законы внутренней жизни» человека «надо таким образом, чтобы получить обозримый и замыкающийся в себе ряд условий: без A нет B, без B нет C, без C нет N, без N нет A. Тем самым и была бы продемонстрирована “целостность” человека»[2]. Гелен раскрывает структурную динамику бытия человека как взаимодействие внутренней и внешней сфер его жизнедеятельности, и сама целостность этого бытия обусловлена тем, что «человек есть действующее существо и *тем самым* существо дисциплины»[3]. То, что «всю организацию человека можно понять, исходя из действия»[4], вытекает из «открытой», по-своему незавершенной, природы человека, который в отличие от животного, не специализирован для существования в определенной природной среде или экологической нише: человек – «это именно “эмбрионный”, органически неспециализированный, бедный инстинктами организм, предоставленный всей полноте открытого мира»[5]. Биологическая неспециализированность человека обусловливает его пластичность и деятельную природу: «Человек не живет в отношении органического приспособления к каким-либо определенным, выявляемым естественным “сферам”, но его конституция делает необходимой и производит разумную, планирующую деятельность, которая позволяет ему при любом стечении естественных обстоятельств посредством их предусмотрительного изменения создавать себе средства и технику своего существования. Поэтому мы видим, что этот род живет “повсюду”: в пустынях, полярных областях, в горах, в степях, в топях и на воде, во всех климатических поясах, - поэтому невозможно назвать специфический, приуроченный ему окружающий мир или его среду»[6]; человек живет «изменением» этого мира.

Эволюция антропологических построений от Шелера до Гелена демонстрирует нарастание все более определенной разработки деятельностного типа мировоззрения. У Гелена развернута определенная система категорий, содержательно предназначенная для раскрытия данного мировоззрения, основные из которых: «действие», «культура», «субъективность», «ситуация», «свобода», «свобода от ситуации», «разгрузка», «проект движения». В этих категориях, по убеждению Гелена,

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 190.
[3] Там же. С. 164.
[4] Там же. С. 160.
[5] Там же. С. 176.
[6] Там же. С. 169.

сосредоточена специфика человека и самого его существования: «там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры»[1], которая опосредствует адаптацию человека к миру и его изменение, являясь средством самосозидания человека. Благодаря культуре «"человек" как в целом, так и в отдельности обладает "*миром"* также и *субъективно*»[2], что приводит к «свободе от ситуации», когда человек «независим от случайного наличного обстояния непосредственно преднаходимой ситуации. Независимость эта – столь же "теоретическая", как и "практическая"»[3]. Но любая ситуация обладает неопределенностью. Отсюда возникает свобода «"для"… использования заключающихся в этом составе возможностей, изменения ситуации в каком-либо направлении, в зависимости от круга объективных возможностей, имеющегося опыта и предпочитаемых интерпретаций и истолкований»[4]. Углубление в разработку деятельностного типа мировоззрения очевидно приводит Гелена к проективности мышления и даже к введению понятия «проект движения»: «это движение лишь "слегка намеченное", виртуальное и тем самым предусмотрительное, движение только возможное, но пережитое как таковое в направленности на будущее и будущие ситуации»[5].

Вопреки нарастанию и углублению исследования деятельностного типа мировоззрения в эволюции рассматриваемой немецкой философской антропологии проблема самосознания наоборот затухает при переходе от творчества Шелера к работам Гелена, хотя косвенно она все-таки затрагивается: утверждая, что человек – это существо, призванное «отвоевать условия своего существования у мира, который биологически совершенно правильно определяется как "поле неожиданностей"», Гелен также отмечает, что при этом человеческое существо «все время встречается с собой и постигает себя как задачу и проблему, будучи для себя самого "целью и предназначением обработки"»[6]. Здесь очевидны мотивы кантовских размышлений и формулировок, который, как известно, первым в немецкой культуре концептуализировал философскую антропологию и проблему самосознания.

Такая обратно пропорциональная интенсивность разработки деятельностного типа мировоззрения и феномена самосознания в работах Шелера и Гелена обусловлена постепенным усилением позитивистских мотивов в эволюции рассматриваемой школы: у Шелера они совсем мало выражены, по-видимому, потому что он основывался на феноменологии, у Плеснера эти мотивы звучат более определенно и, наконец, у Гелена концепция скрепляется позитивистским подходом с опорой на прагматизм.

---

[1] Там же. С. 170.
[2] Там же. С. 171.
[3] Там же. С. 183.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 186-187.
[6] Там же. С. 176.

Проблема самосознания является сугубо философской, в то время как разработка деятельностного типа мировоззрения призывает к интеграции усилий философской рефлексии, конкретно-научного познания и самой социальной практики, что объясняет вызревание позитивистской позиции в эволюции рассматриваемой школы. Гелен принципиально исходит в своих построениях из отказа от метафизического умозрения и подчеркивает эмпирический характер своего исследования, отличающегося от конкретно-научного познания только степенью обобщения. Свой понятийно-категориальный аппарат («действия», «культура» и т.д.) мыслитель позиционирует как «психо-физически нейтральный», что соответствует излюбленной идеи эмпириокритиков – представителей второго этапа в развитии позитивизма, также как принцип верификации, сознательно используемый Геленом. Последовательное проведение позитивистской установки подводит мыслителя к биологизаторскому редукционизму, когда им в «понятие “целостности” человека» вводится «возможность биологического понимания человеческого “интеллекта”»[1].

Исследование творчества М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена обнаруживает наличие концептуального инварианта в учении трех немецких мыслителей: это целенаправленное развертывание идеи целостности бытия человека и его эксцентричности, которая намечена Шелером, фундаментально разработана Плеснером и используется в «философии действия» Геленом; при этом подчеркивается, что идея целостности очевидно созвучна исследованию «органического целого» в творчестве российских органицистов и космистов.

Выявленная логика развития философско-антропологической концепции в творчестве Шелера, Плеснера и Гелена обусловлена тем, что, несмотря на космистские и органицистские мотивы, они изначально не вписали универсально человека в структуру бытия: ограничив понятие «жизни» уровнем психической реальности, они не смогли последовательно провести **принцип единства мира и его человекомерности**, выстроив непроходимую грань между органическим и неорганическим и не актуализировав, тем самым, потенциал античной философии, а также проигнорировав установку Канта на необходимость сравнения человека не только с животными и растениями, но и с минералами. В результате объективно востребованный натурфилософский аспект исследования человека, не получив универсально-умозрительного теоретического обоснования, вылился в позитивизм с элементами биологизаторства в отличие от судьбы российского органицизма и космизма, который, актуализировав **идею человекомерности бытия** на основе потенциала мировой и отечественной философии и в соответствии с современным уровнем научного познания, использовал натурфилософию в направлении развития единства теоретико-методологического и мировоззренческого содержания философской антропологии. Немецким специалистам в области

[1] Там же.

философской антропологии не свойственна напряженность исследования человека как существа, пограничного между животным и Богом. Присущая русской философии практическая направленность и непосредственная сопряженность с теми духовными элементами культуры, которым имманентна нравственная проблематика, способствовали наполнению философско - антропологических идей отечественных мыслителей единством теоретико-методологического и мировоззренческого содержания и придавали им изначально проективный характер, что подкреплялось соборностью творчества отечественных мыслителей и их неприятие духа позитивизма. В то же время зараженность позитивизмом подрывает целостность смысловой основы философско-антропологических построений немецких мыслителей, что **не позволяет оформиться их идеям в философский проект**. Кроме того, позитивизм не опирается на диалектику, которая единственно может служить проверенной теоретико-методологической основой эффективной деятельности, а органическая теория как основа космизма диалектична по своей сути.

В завершении данной главы следует отметить, что если исследователи творчества Плеснера сожалеют по поводу длительного отсутствия внимания к его работе «Ступени органического…», которая поначалу оставалась в тени Шелера, а также в тени интереса аудитории к философии Хайдеггера и Ясперса, то сколь же большее сожаление можно выразить по поводу незаслуженного игнорирования оригинальных философско-антропологических идей русских мыслителей XIX – нач. XX вв. культурной общественностью, особенно отечественной, с учетом актуальности потенциала их учений в контексте современной исторической ситуации. Очевидна историческая потребность синергетически осмыслить потенциал философско- антропологических построений российского органицизма – космизма и немецких мыслителей XX в., поскольку это богатейший арсенал идей для развития самосознания человека, адекватного условиям глобализации его жизнедеятельности

Полноценное обоснование тезиса о проективности отечественной философской антропологии и отсутствии философского проекта в творчестве рассмотренных немецких мыслителей XX в. требует уточнения понятия «проекта» вообще, и «философского проекта», в частности.

РАЗДЕЛ 3 ПРОЕКТИВНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

«Снова и снова возникают новые планы,
из которых новейший подчас оказывается
всего лишь возрождением старого,
и в будущем никогда не будет недостатка
в еще более окончательных проектах».
И. Кант

«…в XIX столетии русские достигли высочайших
вершин духовного постижения жизни».
С.Л. Франк

Философская антропология способствует выявлению системы атрибутов человека, к основным из которых относятся: наличие второй сигнальной системы, объективируемой в понятийном мышлении, формирование сознания и самосознания, свобода воли и т.п. В результате способности к абстрагированию, обобщению, синергии разума и воли, человек в отличие от высших млекопитающих не может просто адаптироваться к окружающей среде, он ее изменяет, будучи в состоянии творить искусственную реальность. Таким образом, проективность мышления и практической деятельности присуща человеку, проистекая из его атрибутов. Античная мифология отразила эту особенность человека в образе Прометея («думающий прежде» или «вперед смотрящий»), схватывая на интуиции эту сторону бытия человека антиномично - через соотнесенность с образом Эпиметея («думающий после»). Однако рефлексивность проективного характера человеческой активности начинает развиваться только с рубежа XVIII-XIX вв., когда вызревает историческая потребность в переходе от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Немецкая классическая философия подготавливает теоретико-методологическую базу для осмысленной организации человеческой активности. Позитивизм в начале XIX в. выступает на арену культуры уже с проективистским пафосом, поскольку французский мыслитель - А. Сен-Симон, положивший начало этому течению, причисляет себя к «философам-изобретателям»[1], обозначив свой творческий замысел как «физико-политический проект»[2], что подразумевало организацию союза науки с промышленностью. Но отказ от поиска смыслов сводит в итоге проективистский пафос к плоскому конструктивизму, который особенно отчетливо обозначился на этапе постпозитивизма.

---

[1] Сен-Симон А. Избранные сочинения. Пер. Л.С. Цетлина. Вступ.ст. В.П. Волгина. М.-Л., 1948. Т. 1. С. 100.
[2] Там же. С. 92.

В то же время историческая молодость русской культуры с ее духом соборности и софийности обусловливает иную чувствительность пульса времени, настраивающую на обостренное постижение смыслов жизни в условиях радикальной трансформации характера человеческой деятельности, что, очевидно, и привело к выработке философско-антропологической теории проективности человеческой деятельности.

Глава 7 Проективный характер русского космизма

«Н. Федоров – один из немногих в истории христианской мысли, почти единственный, который преодолел пассивное понимание апокалипсиса».
Н. Бердяев

Зачинатель русского космизма, как уже было отмечено выше, в полной мере осознавал проективный характер своего учения, поскольку целенаправленно разрабатывал свою концепцию как «*Всеобщий проект*» или «проектику».

Федоров в своих построениях исходит из того, что «никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в самой природе, в ее бессознательности, зло в самом рождении и связанной с ним неразрывности смерти»[1]. Поставив столь фундаментально проблему негарантированности и обреченности бытия человека и, соответственно, необходимости изменения наличной ситуации, мыслитель, обладающий энциклопедичностью знаний и глубокой религиозностью, обращается к анализу слова как творческой силе. В традициях отечественной философии XIX в. Федоров закладывает основание своей концепции посредством критического снятия немецкой классической философии, непосредственно кантовской, которую он воспринимает как выражение мировоззрения городского сословия с присущими ему абстрактной созерцательностью и отсутствием принципа целостности: «Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными против слепой силы, … объявляет их безусловно неспособными не только к управлению, но даже и к восприятию мира в его целости, что, конечно, и невозможно без управления»[2]. По-видимому, осознавая сущность урбанизации как процесса, мощно способствующего социальному отчуждению, Федоров, узрев в философии Канта воплощение мировоззрения городского сословия, пишет о том, что именно этому сословию свойственна «бездеятельность и разъединение как в знании, так и в деле против ига слепой природы. Подчинение этому игу фатально действующей силы и является причиною

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 407.
[2] Там же. С. 538-539.

бессилия людей, их ограниченности в пространстве посредством прикрепления к земле, об освобождении от какового и об открытии путей в небесные миры городской человек и мечтать не смеет. Та же причина, то же рабство создает ограниченность во времени благодаря нашей смертности, о переходе от коей к жизни (бессмертной) так же мало думает горожанин, как и о переходе от земли на небо. Ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры вселенной, а ограниченность во времени, смертность, - одновременному действию поколений разумных существ на всю вселенную»[1]. Критикуемое Федоровым мировоззрение по историческим меркам является буржуазным, разрывающим веками существовавшие сословные связи, которые укореняли человека в кровно-родственное единство человечества. Что же может объединить людей и способствовать преодолению их ограниченности в пространстве-времени? «Только святейшее дело, воскрешение, движимое всех объемлющею, родственною любовью, соединяет и объединяет предыдущее с последующим и, даруя тому и другому бессмертие, превращает умирающее Прошлое и рождающееся Будущее в непрерывно живущее, неумирающее Настоящее»[2].

Продолжая анализ кантовских идей, Федоров осмысливает содержание и значение категорий как наиболее осмысленного слова: «”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»[3]. Осознание и реализация единства теоретического и практического разума в проективной деятельности актуализирует роль субъективного фактора истории, которая раскрывается как развитие свободы социального субъекта, т.е. все более полнокровная его самореализация, возможная только с учетом фактора объективного. Содержание разрабатываемого им проекта Федоров намечает посредством преодоления систематики критической философии Канта: «За трансцендентальною аналитикою должна следовать не одна трансцендентальная диалектика (как отрицание разрушенной метафизики с ее умозрениями о Боге, природе и духе, т.е. теология, космология и психология), а с безусловною необходимостью должна следовать *имманентная синтетика или проектика*, всеобщая и необходимая. Она не должна отделять психологию от теологии, т.е. не должна отделять человека от Бога, а должна делать человека орудием воли Божией. Не должна она отделять психологии и от космологии, т.е. делать космологию бездушной, а психологию – бессильной. При соединении психологии с теологией душа, или человек, не будет безбожной, а Бог – бесчеловечным (как античный

[1] Там же. С. 538.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 544.

Кронос или бог-субстанция Спинозы). Имманентная синтетика или проектика и есть практический разум неотделенный, слившийся воедино с теоретическим во всей его полноте. Это равнозначно слиянию воли с разумом»[1].

В результате проект, разработанный Федоровым, назван им «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)». Данный синтез имеет три направления: 1) уже обозначенный синтез двух разумов: теоретического и практического; 2) «синтез трех предметов знания и дела»: это «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 Пасхою как великим праздником и великим делом»[2]. В деле «всеобщего объединения» Федоров фактически различает уровень явления и уровень сущности: социальная мысль человечества всегда билась над проблемой преодоления расслоения богатства и бедности, что, по убеждению космиста, является чисто «внешней рознью», которая не будет искоренена до тех пор, пока не разрешится проблема внутренней розни «между учеными и неучеными», выступающая как разрыв разума теоретического и практического. Отсюда Федоров делает вывод, что необходимо заменить «вопрос о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни», и это будет означать «замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самою природою, приходящею через нас в сознание»[3]. Понимание определяющей роли мировоззрения в судьбе человека и человечества, и особенно его самосознания как ядра мировоззрения, приводит Федорова к постановке задачи преодоления антагонизма научного и религиозного мировоззрения как существенной причины бессилия или, наоборот, произвола теоретического разума, духовно обескровливающего человека, лишая его художественно-эстетического и нравственно-этического отношения к себе, себе подобным и к мирозданию в целом. Именно поэтому «Философия общего дела» формулируется Федоровым как «Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим», а содержание проекта, выработанного в этой записке, это решение «вопроса о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства».

Средствами реализации сформулированной таким образом цели проекта, по мысли космиста, является творческая самореализация духа человеческого, в единстве его рациональной и иррациональной энергии, призванного управлять слепой, бессознательной природой как внешней, так и собственной телесностью: «…сама Земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 473.
[3] Там же.

не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *чрез человека*; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести *сам* человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного… корабля…»[1] Здесь заложена заветная мысль всего русского космизма: высшая цель бытия человечества предзадана самой его природой и сущностью, но она не гарантирована ему. Судьба человечества зависит от его собственного выбора между созерцательностью: принимать как неизбежность «"царство мира сего" во всей его грязной действительности», а царство Божие в виде самообольщения личного спасения; занимать положение «кабинетного ученого, который и сам есть величайшая аномалия, неестественность», - с одной стороны, и нравственной соборной преобразовательной деятельностью, включающей в себя научное проектирование и дерзновение, - с другой: «кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех общественных пороков и зол», что невозможно в случае отказа от преобразовательного освоения небесного пространства.

Что же должна представлять собою творчески преображенная природа телесности самого человека и мироздания? По мысли Федорова, слепая, стихийно функционирующая природа под воздействием объединенного, одухотворенного человечества призвана трасформироваться в органическое целое, т.е. сферически организованную, имманентно полярную (внутренне противоречивую), динамичную и гармоничную целостность, в которой соединяются несколько определенных начал, действующих с определенной целью, которая становится центром, производительным началом явлений, преодолевающим хаос бытия, как это трактуется уже в органицизме, а у Федорова становится самотворящей системой: «Отсюда само собой определяется сущность того организма, который мы должны себе выработать. Этот организм есть единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани. …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

[1] Там же. С. 360.

неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*»[1].

Проект человеческого «органосозидания» Федоров экстраполирует на мироздание в целом: преобразованный отдельный организм и организм космический - это **интеллектосфера**, центр которой заключается в «”истинном” разуме, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле ”сынов человеческих”, дабы “*все едино были”* (один род)»[2]. Творчество самой жизни, «органический» прогресс, к которому призывает мыслитель, это и есть расширение интеллекта за счет разбуженных и развитых ресурсов интуиции, сознательное овладение тем «органосозиданием», которое доступно «творящему стану» самой природы только на уровнях инстинкта. Истинный разум как центр интеллектосферы – это единый разум: «Разум теоретический, смерть и жизнь познающий (вопрос о смерти и жизни), и разум практический, жизнь возвращающий и смерть тем побеждающий (вопрос о всеобщем деле воскрешения), и это как исполнение воли Бога отцов, не мертвых, а живых, воли Сына, давшего заповедь собирания, и воли Св. Духа, действующего (а не глаголящего лишь) чрез собирающих и научающих в общем деле осуществления чаемого, в котором вера воссоединяется с разумом, - таково истинное, естественное отношение двух разумов, каким оно должно быть и какого в настоящее время нет»[3]. Следует подчеркнуть, что органическое единство рационального и иррационального, к которому призывает здесь Федоров, осознавалось уже органицистами как необходимое условие духовности современного человека, выступающего наследником промышленной революции. Концепция интеллектосферы Федорова предваряет концепцию ноосферы Вернадского. Творческая преобразовательная деятельность человечества имманентна космосу – на этом принципе строятся проекты русских космистов, как в их вариативном, так и инвариантном содержании.

Предлагаемый русским космизмом проект является не благим пожеланием или способом развлечь заскучавшее в серых буднях человечество. Напротив, это вопрос жизни и смерти для современного человечества: или вселенское братское дело, всецело захватывающее духовность современного человека и реализующее его научно-технологическую мощность во благо, или нравственное одичание, «превращение кладбищ в гульбища», а «сынов человеческих» в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов». Н.Ф. Федоров конкретизирует разрушительную альтернативу: «Если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут фантастические, экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку

[1] Там же. С. 405.
[2] Там же. С. 484.
[3] Там же.

более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности…»[1]. Для русского мыслителя «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища» - глубоко безнравственно и недостойно человека[2]. Только такая безбрежная область деятельности, как овладение космосом, идущее вместе с преобразованием природы самого человека, этот «великий подвиг» сможет привлечь к себе и бесконечно умножить энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных духовных и душевных сил, которые сейчас растрачиваются на взаимную борьбу или распыляются по пустякам.

Отрефлексированно проективный характер учения русского космизма сформировался не беспочвенно: прежде всего, это было обусловлено глобальной мировоззренческой трансформацией, произошедшей в результате промышленной революции и заключающейся в переходе от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения, как это отмечено выше. Обозначенные исторические типы мировоззрения могут быть названы глобальными. Глобальный тип мировоззрения – это система взглядов социального субъекта на мир, место в нем человека, на самого себя, составляющая духовный центр жизни общества на протяжении нескольких исторических эпох и формирующая единство жизненной позиции социальных субъектов, представляющих различные региональные культуры[3]. Исторически первые типы мировоззрения – это системы взглядов, в которых вызревали важнейшие аспекты восприятия человеком себя и окружающего мира: антропоморфность – в мифологическом мировоззрении, отрефлексированность – в философском, теоретичность – в научном, иррациональность, основанная на откровении и вере в единого Бога – в религиозном. Глобальными типами выступают созерцательное и деятельностное мировоззрение. Глобальность созерцательного типа заключается в том, что это господствующий стиль мировосприятия на всех этапах доиндустриального развития общества и культуры. Глобальность деятельностного типа мировоззрения обусловлена его сущностью: социальный субъект, став значительной технологической силой, прирастающей в геометрической прогрессии, вынужден осознанно брать на себя всю меру ответственности за результаты собственной деятельности, ибо в противном случае альтернативой выступает тотальное самоуничтожение.

---

[1] Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Русский космизм: Антология философской мысли/ Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 72.

[2] Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 361.

[3] См. Маслобоева О.Д. Глобальный тип мировоззрения // Глобалистика: международный междисциплинарный энциклопедический словарь/Гл. ред.: И.И.Мазур, А.Н.Чумаков. М.-СПб.-Нью-Йорк. 2006. С. 240; Masloboeva O. Clobal World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay. Amsterdam-NewYork: Rodopi, 2014. P. 226-228.

Однако превалирующая историческая тенденция развития общественного сознания, теоретически сформулированная в учении исторического материализма и заключающаяся в преобладании отставания массового сознания от уровня развития общественного бытия, - ибо противоположная тенденция опережения осуществляется только в творчестве отдельных деятелей культуры: философов, ученых, художников, религиозных сподвижников, - обусловливает спонтанное, зигзагообразное, через преодоление кризисных ситуаций, продвижение актуального мировоззрения в сознание людей. Так, А.Эйнштейн в мае 1946 г. в письме в Чрезвычайный комитет ученых-атомщиков писал: «Наш мир стоит перед кризисом, который пока не замечен теми, кто обладает властью принятия решений на благо добра или зла. Высвободившаяся сила атома изменила все, кроме нашего способа мышления, и, таким образом, мы сползаем к беспрецедентной катастрофе… Нам сейчас нужны 200 тыс. долларов для проведения общенациональной кампании по информированию американского народа, что новый тип мышления жизненно необходим, если человечество желает выжить и двигаться вперед к более высоким уровням жизни»[1]. Однако как для самосознания научного сообщества, так и для общественного сознания в целом, оказалось недостаточно Хиросимы и Нагасаки, потребовалось еще время и появление генной инженерии с ее новыми угрозами человеческой жизни, чтобы в культуре созрел феномен «моратория» на научные исследования и технологии.

Проективность российского органицизма и космизма выступила наиболее эффективной формой разработки и освоения деятельностного типа мировоззрения, ибо все начинается в головах: и разруха, и созидание. В русской культуре в силу специфики отечественной ментальности переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения был связан с дополнительными трудностями, что осмысливалось, прежде всего, в философичности художественных произведений русских писателей. Следует подчеркнуть, что подлинное искусство в принципе обладает мощным прогностическим эффектом, выражаемым в художественных образах. Предстоящая с рубежа XVIII – XIX вв. мировоззренческая трансформация нашла свое отражение в начале XVII в. в образе Дон Кихота. Этот весьма деятельный идальго выступает носителем созерцательного типа мировоззрения, поскольку для него во имя любви к прекрасной даме и справедливости можно и с ветряными мельницами повоевать. Дон Кихот не обременен проблемой ответственности за результаты своей деятельности. В отечественной художественной литературе рефлексия по поводу актуальности деятельностного типа мировоззрения ярко выражена в романе Н.А. Гончарова «Обломов». На первый взгляд, Илья Обломов – носитель

[1] Проект «ГЛОБАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ». Путеводитель для учителей. Фонд «Кайха». Барселона. Русский вариант Фонда «Кайха». 1993. С. 7.

созерцательного типа мировоззрения, в то время как его друг немец Штольц – деятельностного. Однако при более глубоком проникновении в столь любовно выписанный Гончаровым образ главного героя становится понятным, что мировоззренческие поиски Обломова – это освоение актуального с начала XIX в. деятельностного типа мировоззрения именно в русской культуре российской интеллигенцией с ее мучительными поисками: «Что делать?» и «Кто виноват?» Евразийская сущность нашей ментальности, связанная, в частности, с тем, что мы восточный принцип «недеяния», проистекающий из установки на внутреннее совершенствование и желания не навредить окружающему миру, пытаемся соединить с западным принципом «активизма», т.е. принципом активного вмешательства социального субъекта в окружающий мир со стремлением его переделать. Данную особенность нашей отечественной ментальности следующим образом выразил Л. Толстой: «Самая плодотворная в мире деятельность состоит в отрицательных поступках – не делать того, что противно Богу и совести».

Собственно философская рефлексия уже в античности, культура которой, как известно, универсальна в своих теоретико-мировоззренческих построениях, в лице Аристотеля прогностически представила грядущую мировоззренческую трансформацию. Энциклопедический ум античности, углубив платоновское учение о структуре души, выделил в разумной части души две составляющие: созерцательную и деятельную. Созерцательная разумная часть души призвана вырабатывать дианоэтические добродетели, представляющие собой постижение золотой середины между двумя крайностями, а затем деятельная разумная часть души реализует этические добродетели как умение совершать соответствующие поступки. Актуальность мировоззренческой переориентации на рубеже XVIII-XIX вв., как уже было показано выше, системно отрефлексирована немецкой классикой, которая раскрыла смысл деятельности как самостановление субъекта, вбирание субъектом, включение им в свой состав продуктов собственной объективации. Философия, развивающаяся в контексте созерцательного типа мировоззрения, своими координатами имеет соотношение материального и идеального; философия, развивающаяся в контексте деятельностного типа мировоззрения, овладевает новыми координатами: соотношения субъективного и объективного факторов. Переходным связующим звеном в этой переориентации выступают категории «субъективная и объективная реальность». Первым, кто начал этот гигантский разворот от теории субстанции (соотношение материального и идеального) к теории субъекта (соотношение субъективного и объективного), был автор «коперниканского» переворота в философии - И. Кант. Данная переориентация по-своему была выражена В.И. Лениным, который в работе «Материализм и эмпириокритицизм» подчеркивает, что противоположность материального и идеального абсолютна только в рамках основного вопроса философии, а «за этими пределами относительность данного

противоположения несомненна»[1]. Действительно, в процессе практической деятельности идеальное превращается в материальное, и, наоборот, в процессе познавательной деятельности материальное трансформируется в духовное. Переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения со всей определенностью сформулировал Маркс в знаменитом одиннадцатом тезисе о Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[2].

Российские органицисты и космисты, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», осуществляли рефлексию актуальной мировоззренческой переориентации посредством исследования деятельности отдельных элементов единого природно-социального организма (природных сил, истории человечества, науки, искусства и т.п.) как естественный процесс активности «органического целого» в форме «субстанциальных деятелей». Н.Н. Страхов в работе «Мир как целое» концептуально обозначил переход к принципу деятельностного исследования единого природно-социального организма: «все, что существует, существует настолько, насколько действует; самая сущность вещей состоит в деятельности… *Деятельность* есть понятие более трудное, чем *бытие*»[3]. В процессе эволюции органицизма категория «деятельность» была осмыслена и определена в основных возможных и используемых современной наукой и философией аспектах. В общенаучном смысле деятельность понимается как «информационно направленная активность живых систем, обеспечивающая их самоподдержание»[4]. В обществознании: «деятельность – всякое проявление социальной активности, представляющее собой способ существования социальной действительности»[5]. В неклассическом мировоззрении деятельность – абстрактная категория, характеризующая активность субъекта вообще. Начиная с «динамических сил», «жизненного процесса», в котором «всякая вещь пребывает только во взаимном действии с другой», в концепции Д.М. Велланского, где деятельность трактуется преимущественно в общенаучном смысле, эта категория обогащалась общесоциологическим пониманием в творчестве А.И. Галича, Т.Н. Грановского, Ф.М. Достоевского, Н.К. Михайловского и получила свою относительно завершенную объективно-идеалистическую трактовку в творчестве Н.О. Лосского, выработавшего понятие «субстанциального деятеля», в роли которого выступает органическое целое. Исследуя феномен деятельности, органицисты вплотную подошли к центральной, с нашей точки зрения, проблеме современного человека: почему благие намерения ведут в ад? В какой мере соотношение целей,

---

[1] Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 151.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2. Т. 3. С. 4.

[3] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. 443.

[4] Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973. С. 13.

[5] Воронович Б.А., Плетников Ю.К. Категория деятельности в историческом материализме. М., 1975. С. 7.

средств и результатов зависит от нас, а в какой от объективных обстоятельств? Говоря современным теоретическим языком, это проблема диалектики субъективного и объективного факторов истории, позволяющая нам в какой-то мере определиться с границами свободы нашей деятельности или хотя бы поставить вопрос об этой границе. У самих органицистов и космистов еще нет указанных категорий, как это часто имеет место в истории культуры, когда что-то осваивается, а адекватные понятия вырабатываются позже. Однако представители рассматриваемого направления анализируют соотношение субъекта и объекта, субъективного и объективного именно в контексте процесса деятельности. Субъективное для них – это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта; субъективный фактор – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия.

В философско-антропологическом проекте основоположника русского космизма освоение деятельностного типа мировоззрения – это процесс вступления человечества в свое совершеннолетие: «Пока единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного, и до тех пор люди будут нуждаться в уголовном суде, этом, по одним, подобии, а по другим, оригинале страшного суда… если человечество не достигнет совершеннолетия, то люди, как несовершеннолетние… будут строго наказаны»[1]. По мысли Федорова, человечеству по природе его дано все, что необходимо, для вступления в совершеннолетие, поэтому достижение этого жизненно необходимого и достойного состояния зависит от свободы воли человечества, реализуемой посредством взаимосвязи субъективного и объективного факторов: «В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною, и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей. Если такое объединение вселенной будет достигнуто не через нас, не через воскрешенных сынами поколений отцов-предков, если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, 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»[2]. Таким образом основоположник русского космизма определяет меру ответственности «сынов человеческих» за реализацию назревшего проекта.

---

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 155.
[2] Там же. С. 475-476.

Раскрытые в предыдущих главах особенности отечественного менталитета обусловили проективную рефлексию русского космизма, прогностически разрабатывающего методологию конструктивной деятельности эпохи техногенной цивилизации. В противоположность позитивистской установке на чисто логическую рациональность проективный характер русского космизма развивается в контексте синергии методологической оптимальности и мировоззренческого смысла. К той критике позитивизма отечественными мыслителями, которая уже была представлена выше, следует добавить оценку Н.Ф. Федорова: «ученый позитивизм, не признавая необходимости всеобщего объединения, привел лишь к расколу в самом ученом сословии, привел его к распадению на позитивистов и метафизиков»[1]. Проективность мышления и действия не может быть нравственно нейтральной, и чем технологически изобретательней становится деятельность социального субъекта, тем актуальнее ее нравственное содержание, поэтому разработанный русским космизмом «проект обращения слепой силы в разумную» призван в единстве теории и практики доказать, «что жизнь – дар не случайный и не напрасный»[2]. В шестой главе было показано, что в философии «действия» А. Гелена появляется понятие «проект», но при этом проективность мышления и собственно философский проект в его концепции отсутствует, поскольку. Гелен, характеризуя современную культуру как «модус упадка», «разоблачает» современность и не «предлагает, как следует преодолеть этот упадок. Философ избегает любых оценок. Намерение его состоит как раз в том, чтобы показать неизбежность современной ситуации»[3]. Такая аксиологическая нейтральность А. Гелена объясняется наличием очевидного позитивистского основания его концепции.

Проективность мышления детерминирует ситуационный подход к проблемам, возникающим по мере глобализации человеческой деятельности, что отражается, например, у того же Гелена в использовании в его философии «действия» понятия «ситуация». В содержательно развернутом проекте русского космизма человек, осознающий себя гражданином Вселенной, вынужден разрешать противоречие между глобальностью мышления и локальностью своих действий, при этом социальное пространство-время выступает внутренней структурой активности социального субъекта. Исследование ситуативности проективной деятельности невозможно без психологического аспекта, что по-своему подчеркивал уже Н.Ф. Федоров, обосновывая невозможность отделять теологию и космологию от психологии.

---

[1] Там же. С. 87.

[2] Там же.

[3] Логинов А.В. Философская антропология А. Гелена: автореф. канд. филос. наук. М.: 2001. С. 22-23.

Психология XX века откликнулась на актуальный запрос своего времени, разработав теорию «первичной установки» и «целостной установки личности», что явилось достижением отечественной (советской) школы Д.Н. Узнадзе. Первичная установка, которая проявляется как контрастная иллюзия, возникая не как след в коре головного мозга, не как мускульное чувство в руке, а как результат активной созидательной деятельности мозга, психически отражательной, хотя и бессознательной деятельности; это опережающее моделирование, которое будит энергию и инициативу субъекта. Своего рода «три кита», на которых строится мозговое моделирование человека и проявляется первичная установка, это потребности, среда жизнедеятельности и прошлый опыт индивида.

Теория первичной установки, разрабатываемая школой Узнадзе и ее последователями, созвучна с принципиальными моментами учения российского органицизма и русского космизма. Прежде всего, это выражается в том, что актуальный сегодня деятельностный тип мировоззрения, представленный у отечественных мыслителей в его органическом содержании, является диалектическим в своей теоретико-методологической рефлексии. Ядро данной диалектичности состоит, как было показано выше, в раскрытии соотношения субъективного и объективного факторов. Аналогично раскрывается сущность первичной установки в учении Д.Н. Узнадзе: «в структуре установки отражены два фактора – потребность субъекта, благодаря импульсу которой устанавливается связь с действительностью (субъективный фактор), и сама эта действительность, которая находит отражение своей целостной природы в установке (фактор объективный) …»[1]. В духе поисков органицистов и космистов сторонники концепции первичной установки подчеркивают, что им чуждо противопоставление объективного и субъективного, ибо отличие первичной установки человека от аналогичного феномена психической активности животного заключается в процессе объективации, который обусловлен социальной сущностью человека и «запускает» понятийное мышление. Данное фундаментальное свойство первичной установки человека обусловливает ее содержание как самовоспроизводимое отношение субъекта и ситуации, что и делает установку побудителем активности. Установка, будучи *предстоящей активностью*, образует закономерность проективного характера человеческой деятельности. Таким образом, в теории первичной установки обосновывается атрибутивность проективного характера активности человека.

Как отмечается в аналитической литературе, психология установки Д. Узнадзе остро поставила проблему активности субъекта в психологии в противоположность механицизму и идеалистической созерцательности предшествующей психологии. Теория установки, по собственной оценке Узнадзе, является попыткой объяснить активность живого организма как целого. Понятие «установка» следует рассматривать как диспозицию, т.е.

[1] Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. С. 412.

готовность к определенному поведению в конкретной ситуации. Ученики Д. Узнадзе развили далее теорию установки, выявив ее виды, и что особенно важно, сформировав концепцию целостной установки личности, характеризуемой как «конкретное состояние целостного субъекта, его модус, определённую психофизиологическую организацию, его модификацию в той или иной конкретной ситуации, готовность к совершению определённой деятельности, направленной на удовлетворение актуальной потребности. Установка содержит не только „каузальный“ (побуждение к деятельности, потребность), но и „целеподобный“ момент в виде общей проспективной неразвёрнутой модели будущей деятельности, своеобразно отражающей её конечный результат. Следовательно, установка как модификация целостного индивида, определяемая «субъективным (внутренним — актуальная потребность, прошлый опыт в его широком понимании, особенности данного индивида) и объективным (внешним — конкретность ситуация) факторами, отражает не только настоящее и прошлое, но и будущее»[1]. Целостная установка личности заключается в опережающем моделировании не локальных жизненных ситуаций, а целостной жизненной стратегии человека, нацеленной на максимально возможную самореализацию его индивидуальности на основе принципов, заложенных на уровне бессознательного, как платформа его жизнедеятельности.

Как следует из теории установки, ее жизненный нерв – это взаимосвязь субъективного и объективного факторов, что одновременно составляет ядро понимания ответственности, являющейся сущностью деятельностного типа мировоззрения и атрибутом проекта. Предпосылка и зона ответственности заключается в осознании соотношения субъективного и объективного факторов. Атрибутивность проективного характера деятельности Homo Sapiens определяется тем, что только человеку дано быть ответственным «субстанциальным деятелем – субъектом», который призван анализировать, что в процессе разрешения какой-либо проблемы в конкретной исторической ситуации во власти самого субъекта, а что от него не зависит, т.е. выявлять соотношение субъективного и объективного факторов.

Таким образом, можно дать следующее определение категории **«проект»**: *это целесообразная организация жизнедеятельности социального субъекта, заключающаяся в стремлении к ответственному ситуативному разрешению возникающих проблем и задач посредством конструирования новой реальности на основе диалектики субъективного и объективного факторов истории*. Данная дефиниция призвана раскрыть сущностное содержание проективной деятельности. На уровне явления, как эмпирически наблюдаемый процесс, проект – это «комплекс взаимосвязанных мероприятий, направленных на достижение поставленных задач с четко определенными целями в течение заданного периода времени и при установленном бюджете (ресурсах)»[2]. Конечно, в данном контексте

[1] http://ru.wikipedia.org/wiki/Установка_(психология)

[2] Первушин В.А. Практика управления инновационными проектами. М, 2012. С. 22.

исследуется смысл понятия «проект» в управленческой, а не в научно-технологической деятельности, хотя при этом имеется инвариантное содержание проективной деятельности в разных сферах социальной активности. Проéкт (от лат. projectus — брошенный вперед, выступающий, выдающийся вперёд) подразумевает в любом случае четко сформулированную и достижимую цель; новизну результата; методологию реализации проекта, исходным основанием которой являются принципы соответствующей деятельности; пространственно-временную структуру, а также неизбежность рисков, обусловленную уникальностью проективной деятельности. Притом, что деятельность – это всегда процесс, проективная деятельность отличается от процесса, поскольку она нацелена на устойчивую цель, которая должна воплотиться в конечный результат. Так, например, в бизнесе различают проектную и процессную (функциональную) организацию бизнеса.

Философский проект имеет свою специфику, обусловленную его мировоззренческим содержанием, поэтому он нацелен на наиболее фундаментальные основы человеческой жизнедеятельности, в силу чего общественному сознанию в его повседневном эмпирическом функционировании такой проект представляется малополезным или даже иллюзорным. Но дух не просто склонен, а призван объективироваться, и настолько ли он при этом оказывается бессильным или обладающим ничтожной энергией по сравнению с материей? В.Ф. Одоевский в романе «Русские ночи» в главе «Город без имени» раскрывает, что единственное, к чему может привести безусловное доминирование экономического, т. е. материального, интереса в жизни общества, - это его деградация. Завершает он эту главу следующим философским выводом: «…однако ж мне сдается, что наибольшую роль играет во всей вселенной именно то, что менее осязаемо или что менее полезно… Даже, кажется, можно заметить эту постепенность в природе. Чем ниже мы спускаемся по степеням ее, тем, несмотря на наружную плотность, менее находим связи, крепости и силы; раздробите камень, он останется раздробленным; срежьте дерево – оно зарастет; рана животного – исцелима; чем выше вы поднимаетесь в сферу предметов, тем более находите силы; вода слабее камня, пар, кажется, слабее воды, газ слабее пара, а между тем сила этих деятелей увеличивается по мере их видимой слабости. Поднимаясь еще выше, мы находим электричество, магнетизм – неосязаемые, неисчислимые, не производящие никакой непосредственной пользы, - а между тем они-то и движут и держат в гармонии всю физическую природу. Мне, кажется, это порядочная указка для экономистов»[1]. В.Ф. Одоевский стремился раскрыть глаза своим читателям в середине XIX в. на определяющую роль духа и духовной деятельности, вершиной которой в единстве рационального и иррационального является философско-мировоззренческая сфера. Однако сегодня, когда культура носит тотально технологический и проективный характер, когда понятие

[1] Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 1988. С. 111-112.

«социальные технологии» стало устойчиво операциональным, философия, несмотря на всю свою умозрительность, все более очевидно проявляет свою активно преобразовательную функцию. Если вдуматься в само понятие «технология», то исходя из этимологии (от др.-греч. τέχνη — искусство, мастерство, умение; λόγος — слово, мысль, учение, наука, причина; методика, способ производства), получается, что это «искусство слова», которое является исходной творческой силой действительности. ***Философский проект, адекватный жизненно значимым проблемам соответствующей исторической ситуации, закладывает основание такой проективной деятельности во всех сферах культуры, которая сохраняет меру человеческого в человеке.***

Проективность русского космизма как мощного философского течения реализуется в следующих основных вариантах проективной направленности деятельности социального субъекта в условиях глобализации. Н.Ф. Федоров, как было показано выше, разработал проект регуляции природы на основе разумной братской трудовой деятельности сынов человеческих по воскрешению всех поколений как победы жизни над смертью. В.С. Соловьев представил проект воплощения Всеединства и Богочеловечества в социальной истории. У С.Н. Булгакова раскрыт проект космизации хозяйственной деятельности как осуществление Божьего завета об очеловечивании природы и обожении человека. В.И. Вернадский концептуализировал проект управления процессом траснформации биосферы в ноосферу. Сформированные космистами варианты - это единый проект космизации трудовой и в целом культурной деятельности социального субъекта, который нацелен на созидательно творческое разрешение апокалипсической альтернативы, стоящей перед современным человечеством: между его самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне, а именно, на уровне нравственной свободы. Общей основой данных проектов является система принципов, выявленная автором в процессе герменевтического исследования концептуального содержания произведений органицистов и космистов, раскрытию которых посвящена следующая глава.

Итак, феномен «проекта», отрефлексированный в русском космизме на рубеже XIX - XX вв., сегодня стал наиболее популярной формой организации любого вида деятельности, поэтому аналитика проекта предусматривает исследование основных структурных элементов процесса деятельности, при отсутствии осознания которых эффективность реализации проекта существенно снижается. Дадим рабочие дефиниции этим элементам:

субъект – активное самодеятельное начало;

объект – то, на что направлена активность субъекта;

предмет – аспект функционирования объекта, значимый для субъекта;

цель – содержание мотива, заключающееся в предварительном идеальном представлении человека о конечном результате его деятельности,

энергия этого мотива непосредственно направлена на объект и предмет деятельности;

потребность - в традиционном сложившемся понимании это нужда в чем-то или недостаток чего-либо, необходимого для поддержания жизнедеятельности организма, человеческой личности, общества в целом;

интерес – (от лат. иметь значение) осознанная потребность, определяющая социальное поведение человека. Наличие данного элемента в мотивации деятельности человека принципиально отличает ее от активности животного. Одна и та же потребность может быть по-разному осознана в интересе в широком диапазоне: от наиболее адекватного (например, осознание потребности в национальном самоопределении как необходимости созидательного взаимодействия с иными национальными культурами) до наиболее извращенного (например, осознание той же потребности в крайне агрессивных формах национализма, что, как правило, оборачивается геноцидом против собственного народа) варианта, что зависит от системы ценностей и идеалов, которыми руководствуется социальный субъект;

ценность – значимость некоего элемента в структуре бытия для конкретного субъекта;

идеал – общезначимая, высшая, абсолютная ценность;

условия деятельности – элементы среды, окружающей субъекта;

средства деятельности – наличные условия, актуализированные в результате выбора субъекта и вовлеченные в процесс его жизнедеятельности;

результат – итог относительно завершенного цикла деятельности, который в соотнесенности его с изначально поставленной целью обусловливает принцип обратной связи в информационно направленной активности субъекта.

Эффективность деятельности определяется системой структурных связей между всеми основными ее элементами. Однако если в традиционной культуре наиболее отрефлексированной выступала проблема соотношения цели и средств, выбранных субъектом для ее достижения, то в современном контексте актуально целостное исследование структурной динамики деятельности сквозь призму осознания субъектом всей меры ответственности за ее результаты. Как известно, на стыке Средневековья и Ренессанса вырабатывается знаменитая формула: «цель оправдывает средства», которая по-разному воспринималась и трактовалась в этической теории и на практике. С позиции современного деятельностного подхода вырабатывается иная формула: неверно, что цель оправдывает средства, но верно, что она их детерминирует в конкретных условиях постановки и решения определенной задачи. Современный социальный субъект вынужден осознавать ответственность как за поставленные цели, так и за подбор адекватных средств, если он не хочет привести себя к самоуничтожению. Ответственность – категория этики и права, раскрывающая характер отношения человека к самому себе, другим людям, к обществу и человечеству в целом, и выражающая атрибут свободы. Осознанное

принятие человеком ответственности за всю систему мотивации и результаты собственной жизнедеятельности обеспечивает его способность и возможность выступать в качестве полноправного субъекта, т.е. автора своих поступков.

Особую роль в системе мотивации играют потребности, поскольку любой социальный феномен, в том числе и проект, нельзя теоретически исследовать, стремясь понять его смысл и сущность, без выявления того, какая потребность его породила. Самый фундаментальный закон человеческой истории – это закон возвышения уровня потребностей, в соответствии с которым однажды удовлетворенная потребность при нормальных социальных условиях воспроизводится всегда на качественно новом уровне в силу прироста социального опыта. Центральная категория данного закона – «потребность» - требует раскрытия ее сущности. Сложившееся и устойчиво используемое в литературе определение потребности, как нужды в чем-то или недостаток чего-либо, необходимого для поддержания жизнедеятельности организма, человеческой личности, общества в целом, раскрывает потребность на уровне явления как эмпирически наблюдаемый феномен. В соответствии с диалектикой сущности и явления, *потребность на уровне сущности – это выражение природы человека как полноты или развитости его биологических, психических и социальных свойств*. Например, если у человека не развиты эстетические свойства, у него не будет жажды посещать концерты, театр, художественные выставки и т.п. Эффективность современной проективной активности человека во многом зависит от того, насколько социальное познание преодолеет теоретическую незрелость в понимании сущности потребностей и соответствующих им принципов жизнедеятельности. Наиболее фундаментальные потребности человека и человечества, детерминированные системой общеродовых биологических, психических и социальных свойств, обусловили систему принципов философско-антропологического проекта российского органицизма и космизма.

Глава 8 Система принципов российского органицизма и русского космизма

«Для возбуждения интереса западных
философов к русской философии
следует умело показывать
теоретическое содержание последней»
А. Валицкий

Стремление к удовлетворению потребностей - основа целенаправленной деятельности, а успешные результаты удовлетворения той или иной потребности усиливают ее роль в направленности развития

личности. Специалисты в области теории человеческих потребностей: А. Маслоу, К. Роджерс, А. Адлер и др. – отмечают, что их концепции есть следствие понимания ими человеческой природы[1]. Не входя в хитросплетения различных классификаций потребностей, предлагаемых такими авторами, как А. Маслоу, К. Альдерфер, Д. Макклелланд, Ф. Герцберг и др., выделим две фундаментальные потребности, обусловленные природой вида Homo Sapiens, как необходимое и достаточное условия собственно человеческого бытия: это потребность в жизни и в самореализации[2].

Однако как было отмечено в предыдущей главе, человек, в отличие от животного, действует, исходя из интересов как осознанных потребностей, и то, как содержательно осознана потребность в интересе, определяется системой ценностей и идеалов человека, составляющих аксиологический центр его мировоззрения и мотивирующих поступки человека в локальных жизненных ситуациях посредством первичной установки и жизненную стратегию посредством целостной установки личности. Форма, в которой ценности и идеалы выполняют свою мотивирующую роль, это жизненные принципы, формирующиеся как «идолы пещеры», по учению Ф. Бэкона, и составляющие тайну формирования индивидуальности, выражаемую в сентенции здравого смысла: «в семье не без…» оригинала. В свое время И. Кант ставил проблему исследования этой тайны: «Можно допустить, что, если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение»[3]. Вслед за Кантом данная проблема озадачила российских органицистов и русских космистов. Как бы то ни было, принципы формируются в результате сложного взаимодействия рациональных и иррациональных компонентов человеческой психики с окружающей средой и закладываются в основание жизнедеятельности как твердые убеждения, принимаемые человеком в форме самоочевидных истин.

Задача профессиональной философии – отрефлексировать данное основание как исходный элемент построения любого проекта, от чего во многом зависит эффективность его реализации. В нашем исследовании потенциала философско-антропологического проекта русского космизма в качестве одного из основных его итогов выступает систематизация теоретико-методологических и мировоззренческих принципов, имплицитно

---

[1] См. Обуховский К. Галактика потребностей. Психология влечений человека. СПб.: Изд-во «Речь». 2003.

[2] Сократ: «Чем меньше у нас потребностей, тем больше мы похожи на богов».
И. Лафатер: «Как немногочисленны наши действительные потребности, и как они обширны в нашем воображении».

[3] Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 248.

заложенных в учении органицизма и космизма и адекватных задаче разрешения глобальных проблем современности. Основополагающее значение принципов обусловлено тем, что они содержат смысл деятельности. Если проективная активность социального субъекта будет приобретать чисто технократическую направленность, преследующую потребительское отношение к миру, то это путь в биороботизацию, элиминирующую смыслы собственно человеческого бытия, когда «люди трактуются как товар, ценность которого определяется спросом и предложением», когда душа продается за «наслаждения… за мануфактурные лишь игрушки…»[1].

Система принципов органического и космического мировоззрения включает в себя *принципы всеобщности жизни, синергийной целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности и гармонии, а также антиномичность как фундаментальный принцип бытия и мышления.* Эти принципы составляют концептуальное ядро рассматриваемого учения и по ним можно судить о принадлежности мыслителей к данному направлению.

Само название рассматриваемого мировоззренческого направления происходит от слов организм, органическое. Поэтому исходный принцип этой концепции, согласно которому вся природа – явление органическое, можно было бы назвать принципом всеобщего организма или организмичности. Однако более благозвучным представляется наименование его как **принципа всеобщности жизни**. С точки зрения органицистов, мир – это единый организм, состоящий из отдельных органов, каждый из которых представляет собой относительно самостоятельный организм. В этом контексте исследуется «органическое строение Вселенной», «многосложный организм природы», история человечества как «замкнутый в себе организм», «живой организм Европы», искусство как «органическая целость Изящного», наука как «органическое исследование», «журналы – органы кровообращения мыслей, составляющего основное условие народного просвещения» и т.п.

Все основные принципы органицизма были уже заложены в трактате А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии». Принцип всеобщности жизни в творчестве органицистов подразумевает, что между органическим и неорганическим, живым и неживым нет непроходимой грани. При этом неорганическое рассматривается как оцепеневшие формы жизни, как ее потенция. Одновременно данный принцип содержит в себе напряженное противоречие органического и неорганического. В трудах по животному магнетизму Д.М. Велланский так определяет соотношение органического и неорганического: «Природа есть произведение всеобщей жизни, действующей в качестве творящего духа и пребывающей в свойстве зиждимой материи. Все живые существа и бездушные вещества произведены одною тою же абсолютною жизнью, только первые образовались по преимущественной силе идеального действия, а последние произошли в

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 432.

перевесном значении реального бытия. По идеальному и реальному значению всеобщей жизни, все ее произведения существуют в двояком виде: как безраздельная идеальная сущность, являющаяся в ограниченной реальной форме, и преходящая форма, образующаяся по идее вечной сущности. На сем основана полярность всех динамических, органических и психических действий и качественное содержание вещественных предметов»[1].

Отсутствие непроходимой грани между органическим и неорганическим, что не было отрефлексировано в концепциях М. Шелера и Х. Плеснера, обусловлено, во-первых, единством источника их существования – произведены абсолютной жизнью, во-вторых, единым принципом их существования – внутренней полярностью.

Принцип всеобщности жизни включает в свое содержание такое универсальное свойство, как красота. А. Галич в «Опыте науки изящного» раскрывает эту идею: «… внешняя природа действительно удовлетворяет требованиям Изящного. Сие яснее всего усматривается в органических ее существах, коих красоты также сопряжены здесь очаровательнейшими прелестями очертаний, цветов, звуков и прочих явлений жизни, как в неорганическом ее царстве с громадами масс и движущих сил, и посему преимущественно с характером величественного и грозного, а в Истории человечества с характером доблестного и трогательного»[2]. Прекрасное едино в своей сущности, как в неорганической, так и в органической природе и в обществе.

Следует особо подчеркнуть, что при этом полярность органического и неорганического не затушевывается, а напротив содержится как напряженное противоречие принципа всеобщности жизни. В.И. Вернадский, развивая данный принцип уже в рамках космизма, поддерживал традицию, идущую от Луи Пастера, и специально анализировал качественное отличие косной и живой материи. Пастер считал, что косная материя симметрична, а живая – ассиметрична. Вернадский исследовал существенные, с его точки зрения, отличия пространства - времени в неживой материи.

Каким образом в концепции органицистов разрешается противоречие между органическим и неорганическим? Из самого названия принципа и приведенного выше рассуждения Велланского очевидно, что определяющей, доминирующей стороной противоречия выступает органическое. Если задуматься, то на уровне обыденного сознания в привычных для нас языковых формах интуитивно принимается этот принцип: противоположное органическому мы обозначаем не собственным положительным термином, а отрицательным, подчеркивая тем самым ведущую, доминирующую роль жизни во всем, что нас окружает. Н. Страхов в предисловии к своей книге «Мир как целое» выявляет эту мысль: «Мир неорганический в противоположность обыкновенному мнению, есть предмет более темный, до

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 38-39.
[2] Галич А. Опыт науки изящного. СПб., 1825. С. 65.

сих пор мы не имеем даже для него положительного названия, мы знаем его только как нечто противоположное родному для нас миру жизни, и называем мы его мертвым, неорганическим. Едва ли однако ж этот мир так совершенно мертв, как мы воображаем, я старался показать, что эта мертвенность только мнимая, то есть, что мы сами создаем те отрицательные понятия, под которые его подводим. Таким образом, …здесь нет разрыва, и … мир есть целое»[1].

В произведениях органицистов, какое бы явление они не исследовали природу, человеческую историю, науку, искусство – исходным методологическим принципом выступает сравнение по аналогии с живым организмом. Т.Н. Грановский, осмысливая методологию исторической науки, обосновывает верность идеи, высказанной греческим историком Диодором Сицилийским, что «всемирную историю надобно рассказать как историю одного человека. Задача великая, - восклицает Грановский, но нисколько не решенная»[2]. А.А. Григорьев в поисках ответа на вопрос, где проходит грань между гениальностью и посредственностью в искусстве, как формируется классика, противопоставляет гениальные творения «допотопным образованиям», представляющим собой либо рабскую копировку явлений жизни, либо ходульную идеализацию. Но при этом он подчеркивает, что согласно «общему органическому закону мироздания» допотопные творения в мире искусства так же естественны, законны, необходимы, как допотопные образования в мире органическом, ибо элементы цельного совершенного художественного мира слагаются постепенно, гармоничные, соразмерные и жизнестойкие формы возникают не сразу, а путем естественного отбора[3]. «Есть книги, - пишет Ап. Григорьев, - которые представляют собой для наблюдателя нравственного мира такой же интерес по своей многоговорящей уродливости, как остатки допотопного мира для геолога. Такая книга, например, весь Марлинский, с шумихой его фраз, с насильственными порывами безумной страстности – совершенно ненужными, потому что у него было достаточно настоящей страстности, с детскими промахами и широкими замашками, с зародышами глубоких мыслей… Его уже нельзя читать в настоящую эпоху, потому что он в своей-то эпохе промелькнул метеором, но те элементы, которые так дико бушуют в его «Аммалат-Беке», в его бесконечно тянувшемся «Мулла-Нуре», вы ими же, только сплоченными могучею властительною рукою художника, любуетесь в созданиях Лермонтова»[4].

Н.Я. Данилевский в своей социологической концепции культурно-исторических типов формулирует пять основных законов, в основе содержания которых лежит метод органической аналогии. Особенно

---

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. С. XIII.
[2] Грановский Т.К. Соч. 4-е изд. М., 1900. С. 212.
[3] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М.: Современник, 1986. С. 57-58, 70, 127, 133.
[4] Там же. С. 127.

очевидно прослеживается это в формулировке пятого закона: «Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу»[1].

Из истории науки известно, что метод аналогии плодотворно использовали выдающиеся ученые: Леонардо да Винчи, Г. Галилей, М.В. Ломоносов, Д.И. Менделеев, А. Эйнштейн и др. В органицизме аналогия используется не эпизодически, а составляет, наряду с антиномичностью мышления, фундаментальный уровень методологии этого направления. Является это слабой или сильной стороной органической теории? Тезис О. Конта о том, что каждая наука пользуется, прежде всего, своим специфическим методом, соответствующим ее предмету и содержанию: математика – дедуктивным, астрономия – наблюдательным, физика и химия – экспериментальным, биология – сравнительным, социология – историческим – наводит на мысль о законности и естественности использования метода аналогии в исследовании, которое исходит из аксиоматичности принципа всеобщности жизни.

Эвристические возможности метода аналогии стали предметом специального анализа в науке XX века, что обусловлено внутренней логикой развития науки, доминированием в современной науке интегративных тенденций, нарастанием междисциплинарного синтеза. Использование органицистами XIX в. аналогии осуществлялось преимущественно в духе, так называемой, традиционной логической теории аналогии как применения дедуктивного способа исследования. В таком контексте аналогия – это вывод от сходства различных предметов в одних свойствах и отношениях к сходству их в других. Так, например, Д.М. Велланский, раскрывая принцип всеобщности жизни через противоположность органического и неорганического, также неоднократно прибегает к методу аналогии: «По центральному и периферическому содержанию общий неорганический мир состоит из Солнца, планет и элементов: воздуха, воды и земли. Органический мир, противоположный неорганическому, образовался в параллельном с ним содержании. Растения сходствуют с элементами, животные сообразны планете, а человек равнозначителен Солнцу, и как планета с элементами относится к Солнцу, так животные с растениями содержатся к человеку»[2].

Более сложный способ использования аналогии представлен в рамках метода моделирования. В таком случае умозаключение по аналогии определяется «как перенос информации от модели к прототипу»[3]. Заслуга органицистов XIX века, с нашей точки зрения, в том, что они живо воспринимали потребности развивающейся науки и своим систематическим использованием элементарной аналогии во многом способствовали

---

[1] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Л., 1991. С. 92.
[2] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. Казань, 1900. С. 39.
[3] Уемов А.М. Аналогия в практике научного исследования. М., 1970. С. 25.

плодотворной разработке этого метода. Можно сказать, что в качестве модели они брали живой организм вообще, и аналогия у них при этом выступает как диалектическое единство дедукции и индукции.

У органицистов первой половины XIX века сформировался конкретный модельный образ органического явления. Органическое – это всегда сферическая целостность, имеющая свой центр и периферию и движимая активной полярностью центробежных и центростремительных сил. «Общая сфера Солнечной Системы, - пишет Д.М. Велланский, - устроена органическим образом, по которому периферические планеты находятся в определенном содержании к центральному Солнцу. Животный организм, устроенный из центра и периферии его состава, равен целой сфере общего мира… Органический мир содержится к неорганическому как внешняя периферия к внутреннему центру круга и один другому противоположен в строении и действии, хотя оба произведены одною и тою же жизненной силой природы»[1].

Сферический модельный образ органицистов особенно наглядно свидетельствует, что они не только шли в ногу со временем, но и опережали его. Органицисты начали критику атомизма за его механицизм и редукционизм в первые десятилетия XIX века, и задолго до открытия делимости атома и его структуры они чисто умозрительным способом сформировали соответствующий модельный образ. Поэтому не верно трактовать использование аналогии органицистами как «сумасбродства», как «метод произвольных аналогий», поскольку это было для них, помимо всего прочего, выражением их антиредукционистских установок[2].

Отметив гениальную прозорливость органицистов, следует все-таки признать, что из трех основных разновидностей умозаключений по аналогии: интуитивной, модельной и теоретической[3], они использовали преимущественно первую. Интуиция лежала как в основе их экстраполяции от свойств отдельного живого организма к сущности Вселенной и наоборот, так и в основе рассмотренного выше сферического модельного образа. С позиций принципа историзма интуитивный характер органицистских аналогий не является их недостатком. Однако, по-видимому, во многом именно это послужило поводом для нападок, негативной критики органицизма со стороны современников.

Интуитивные умозаключения по аналогии лежат, как правило, в основе натурфилософских построений. Не вдаваясь в дискуссию по поводу правомерности натурфилософии в XIX веке, равно как и в современной науке, задумаемся, какая иная форма научного поиска способна выполнить эту поисковую функцию в науке, даже не на переднем крае, а в области предварительной разведки. Способность натурфилософского исследования умозрительно освещать самые загадочные явления, исходя из логики единой

---

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 41.
[2] См. Каменский З.А. Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М., 1980. С. 119 – 124.
[3] См. Батореев К.Б. Кибернетика и метод аналогии. М., 1974. С. 15-17.

картины мира, делает ее извечной незаменимой спутницей науки. Лженаучность начинается там и тогда, когда нарушается основная заповедь натурфилософии: вписывать новое осмысливаемое явление в единую умозрительную картину мира, включающую в себя элементы уже имеющегося объективно-истинного научного знания. В случае нарушения данной заповеди деформируется кумулятивный закон развития науки и открывается возможность для проявления субъективизма исследователя.

Как только вышло первое произведение Велланского, началась критика его как представителя шеллингианской натурфилософии[1]. Критика велась с позиции опытного естествознания. Однако критикуя Велланского за умозрительность, его коллеги по Медико-хирургической академии «все, впрочем, признавали, что Велланский знал по своему времени глубоко естественные науки и что учение его приносило пользу в том отношении, что он возбуждал в молодых слушателях охоту мыслить систематически»[2].

Повод для критики органицисты, по-видимому, давали еще и тем, что использование ими метода умозаключений по аналогии с живым организмом сочеталось с насыщенностью текстов их произведений «органическими» метафорами, типа «народные организмы», Гоголь – «живой орган наших антипатий», «растительное творчество народных песен», «идеальное – аромат и цвет реального», «своя собственная почва», «могучие произрастания коренного, типового, народного», «живое сознание живой действительности», «цветущая весна и знойное лето человеческого рода», «жить тихо подобно растению» и т.п. В творчестве органицистов подчас даже трудно провести грань между метафорой и эвристической аналогией. С нашей точки зрения, это связано не только с естественной эмоциональностью органицизма как мировоззрения, исходящего из идеи живого единства Вселенной, не только с тем, что удачная метафора помогает воспроизвести образ, не данный в опыте[3], но и с закономерностями перехода от классического к неклассическому типу духовной культуры: «Если рационализм исторгал метафору как неадекватную и необязательную форму выражения истины, то философский иррационализм стремился отдать все царство познания метафоре, изгнав из него истину»[4]. Органицизм, преодолевая односторонности рационализма, не отдавал все царство познания метафоре, но активно использовал ее в поисках истины.

Метафоричность языка и интуитивные умозаключения по аналогии являются не слабой, а сильной стороной органицизма, потому что применялись они авторами этой концепции не стихийно, а сознательно. Так, А. Галич, рассуждая о законных изящного утверждает: «Сии законы столь же

---

[1] См. Мартынов. Рец. Пролюзия к медицине как основательной науке Д. Велланского // Лицей 1806. Ч. 1. Кн. 1; (Фавецкий, Фобский) Биологическое исследование Д.М. Велланского // Санкт-Петербургский вестник, 1812. № 4.

[2] Розанов К.И. Воспоминания о Д.М. Велланском // Русский вестник. 1867. б. 72, ноябрь. С. 126.

[3] Теория метафоры. М., 1990. С. 8.

[4] Там же. С. 12.

мало, как и первоначальную идею, дает человек сам себе: его сознание находит то и другое с помощью сравнения, примеров, отвлечения и пр., в природе вещей и в природе духа»[1]. Т.Н. Грановский, размышляя о методологии науки истории, пишет: «…история должна обратиться к естествоведению и заимствовать у него свойственный ему способ исследования. Начало уже сделано в открытых законах исторической аналогии. Остается идти далее на этом пути, раздвигая по возможности тесные пределы, в которых до настоящего времени заключена была наша наука»[2].

Может быть, как раз это гармоничное сочетание метафоричности языка с интуитивными аналогиями является ответом на вопрос и одновременно обусловивает яркую особенность органицизма, сформулированные Н. Страховым: «Его положения с первого же разу кажутся то совершенно простыми и ясными, то необыкновенно дерзкими и решительными. Откуда такое противоречие?»[3]

Определенная эмоциональность, свойственная органицизму, составляет своеобразную притягательную силу его. Выразить это можно словами Велланского, сказанными, правда, по другому поводу: «В сфере психической жизни, познание противоположно чувствованию, как солярная область теллюрической, посему чувствующий мечтатель имеет большую магнитную силу, нежели понимающий мыслитель»[4].

Притягательность органической теории еще более усиливается в контексте космизма, исследующего роль человека во Вселенной как тотально одушевленной реальности. Как было показано выше, Н.Ф. Федоров, будучи основоположником космизма, выступил связующим звеном в концептуальной эволюции органицизма в космизм. Убежденность А.Н. Радищева, что «всеобщая жизнь» распростерта повсюду, формирует аксиологическую установку отечественной философии: именно жизни принадлежит мир и все, что в нем есть. Посредством «проективной синтетики» Н.Ф. Федорова идея ценности жизни выльется в теоретически обоснованный В.И. Вернадским и разделяемый всеми космистами тезис, что *жизнь есть космический фактор, т.е. атрибут и движущая сила существования Вселенной*. Отсюда вытекает основное противоречие в универсальной динамике бытия, по-своему обозначенное уже Радищевым как противоречие между жизнью и смертью, в котором определяющей стороной выступает жизнь. Федоров плодотворно разовьет философско-антропологические идеи органицизма в проекте «Всеобщего дела», нацеливающего человека на ответственное отношение к своей миссии реализовывать победу жизни над смертью: «вопрос же о смерти и жизни есть вопрос о едином призвании, объединяющем богатых и бедных в общем деле

---

[1] Галич А. Опыт науки изящного. СПб., 1825. С. VIII.
[2] Грановский Т.Н. Соч. 4-е изд. М., 1900. С. 25.
[3] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. 51.
[4] Бобров Е. Философия в России. С. 51.

возвращения жизни, которая, как приобретенная трудом, будет неотъемлема, бессмертна»[1]. Испытавший влияние Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковский утверждал, что «всякая частица (атом) Космоса потенциально жива, а Млечный путь битком набит жизнью»[2].

П.А. Флоренский развивал принцип всеобщности жизни, прежде всего, посредством преодоления механистичности, которая оказалась очень живуча в культуре, в научном и философском мышлении: «Ведь наивный схематизм современных моделей атома исходит из метафизического механизма, который в самом основании своем отрицает явление жизни»[3]. Осознавая данный принцип как ключевой в концепции космистов, П.А. Флоренский в письме к В.И. Вернадскому утверждает: «В истории общественного сознания следует считать событием огромной важности, что **явление жизни**, наиболее близкий нам, доступный и бесспорный факт, Вы и Ваша школа **сделали** предметом особого внимания и изучения и **космической категорией**».[4]

Космисты развивают этот принцип до идеи «великой электромагнитной жизни Вселенной»: «Мы привыкли придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца – этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет»[5].

В учении С.Н. Булгакова сотворенный мир является живым и обладающим «душой мира», поэтому он осуществляет себя в постоянной эволюции жизни, восходящей к высшим ее формам; т.е. мир функционирует не как вещь, а как живое существо. Данное видение мира вполне укладывается в постнеклассическую научную картину мира глобального эволюционизма. Такие представления согласуются с идеями Н.К. Рериха о том, что жизнь – это непрерывный процесс становления, в котором прошлое не погибает, а возрождается в обновленном виде в ходе «естественной эволюции»[6].

Теософская линия космизма также исходит в своих построениях из принципа всеобщности жизни. Так Е.П. Блаватская считала, что любая форма материи обладает жизнью, которая не уничтожается со смертью материальных форм. П.Д. Успенский видит «вселенную как разумное

---

[1] Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4-х тт. Т.1. М., 1995. С. 390.
[2] Циолковский К.Э. Собр. соч. Т. 4. М.,1967. С. 142.
[3] П.А. Флоренский – В.И. Вернадскому. Письмо от 21 сентября 1929 г. // Русский космизм. Антология… С. 163.
[4] Там же.
[5] Там же. Чижевский А.Л. Колыбель жизни и пульсы Вселенной // Русский космизм: Антология... С. 324.
[6] См. Рерих Н.К. Избранное. М., 1979. С. 339.

существо, которое обладает сознанием, превышающим человеческое сознание»[1].

В научной ветви русского космизма этот принцип получил наиболее полное развитие в концепции В.И. Вернадского, опирающегося на закон, открытый «великим флорентийским натуралистом, врачом, поэтом, человеком высокой духовной культуры» - Ф. Реди (1626 – 1698), и ошеломляющий нас своей очевидностью: «всякий живой организм происходит от другого живого организма». Вернадский пишет, что, вероятно, эта мысль «от времени до времени приходила в голову одиноким мыслителям прошлых поколений, но оставалась скрытой». Когда же эта революционная идея была высказана Ф. Реди, то она «не охватила умы людей того времени. Они, очевидно, не были подготовлены к ее восприятию»[2]. Этот закон, по мысли Вернадского, укладывается только в масштабы космического мировоззрения: «Очевидно, что жизнь не есть простое, исключительно земное явление, но, насколько принцип Реди соответствует реальности, должна рассматриваться как космическое явление в истории нашей планеты»[3]. Вернадский отмечает родственность современного научного понимания космической всеобщности жизни с античным мировоззрением, основанным на идее единства и одушевленности космоса: «Около сотни поколений сменили друг друга с той поры, как мысль великих греков остановилась перед этим явлением, произведшим на нее впечатление самой глубокой космической тайны. Эта загадка осталась для нас, далеких потомков этих людей, одаренных могучей, проникающей мыслью, столь же неразрешенной, какой была для них»[4]. Закон – принцип Реди с точки зрения современной науки Вернадский формулирует следующим образом: жизнь с научной точки зрения – это «выражение единого явления, существующего без перерыва со времени самых древних геологических эпох, следы которых мы можем изучать… Человек неразрывно связан в одно целое с жизнью всех живых существ, существующих или когда-либо существовавших»[5]. Эту закономерную связь Вернадский рассматривает конкретно научно как «круговорот химических элементов в биосфере, вызванный питанием организованных существ»; более того, он подчеркивает, что «зависимость человека от живого целого благодаря его питанию определяет все его существование»[6], всю человеческую историю. Однако «живое единое целое – монолит жизни – мир организмов биосферы… не есть простое собрание отдельных неделимых, случайно собранных, но есть сложная организованность, части которой

[1] Ровнер А. Гурджиев и Успенский. М., 2002. С. 58.
[2] Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология… С. 289.
[3] Там же. С. 294.
[4] Там же. С. 289.
[5] Там же. С. 291.
[6] Там же.

имеют функции, взаимно дополняющие друг друга и содействующие одна другой»[1].

Принцип синергийной целостности углубляет представление о всеобщности жизни, что было по-своему осознано уже А.Н.Радищевым. (См.2.1.). В концептуальном поле органицизма – космизма данный принцип эволюционирует от механистической трактовки целого к пониманию синергийной целостности. Органическое целое предстает как внутренне полярная динамичная сферичная организация, центрированная внутренним целеполаганием своего существования. Такое понимание «органического» дается М.В. Буташевичем-Петрашевским в «Карманном словаре иностранных слов»: это «определенное сочленение» различных частей, так что «все эти части являются одна по отношению другой, как средства к цели» и «расположены» так, что образуют одно целое[2]. Двадцать с лишним лет спустя Н. Страхов будет также акцентировать целесообразность органического целого[3]. Органическое целое характеризуется, таким образом, во-первых, как особое соотношение между частями и целым, ими образуемым, и, во-вторых, как особое соотношение цели и средств в функционировании данного целого. При этом, исходя из полярной сущности органического, следует подчеркнуть, что часть и целое образуют напряженное противоречие в рамках целого. В чем заключается суть органического соотношения между частями и целым? Целое в органической картине мира не представляет собой механическую совокупность, арифметическую суму простых и абсолютно автономных частей, поскольку организм – это динамическое единство: «Мир есть связанное целое, т.е. все его части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет ничего самобытного, никаких атомов, нет самостоятельных, от века различных сил, нет ничего неизменного, само по себе существующего. Все в зависимости и все течет, как говорил еще Гераклит»[4]. Если же рассматривать органицистскую концепцию в ее полном содержании, то трактовка органического единства сохраняет напряженное противоречие между доминирующей функцией целого и относительной автономностью, самобытностью, устойчивостью отдельных частей в рамках целого: «Все вещи в целом содержании общего мира суть живые и органические; они движутся во времени, образуются в пространстве и составляют главные части высшего целого, как его органы… Посему они, с одной стороны, относятся к общему целому, а с другой, к самим себе, и первое отношение оказывает стремление их к общему содержанию мира, а второе усилие к сохранению своей индивидуальности»[5].

---

[1] Там же. С. 294.
[2] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 335.
[3] Страхов Н.Н. Мир как целое. С. VIII.
[4] Там же. С. VII.
[5] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 47.

Трактовка органической целостности как динамического единства составляющих ее частей позволяет еще более глубоко понять неклассический характер данного мировоззрения. В рамках классического, механистического по сути мировоззрения, целое – это сумма составляющих его частей, между частями и целым существует односторонняя обусловленность. С точки зрения органицистов, целое – это нечто новое по отношению к составляющим его частям, ибо те динамические связи, которые возникают между частями, придают целому дополнительный эффект. Вот как эту идею выражает Д.М. Велланский: «Две особые вещи, соприкасаясь между собою, действуют взаимно, по усилию каждой удержать свою самостоятельность. Здесь одна вещь, сохраняя себя, усиливается уничтожить другую, или превратить ее в свое качество. Из двух оных действий происходит третье, как жизненный процесс, в котором одно действие оказывается начальствующим или положительным, а другое подчиненным или отрицательным. Такое взаимное содержание двух вещей называется полярным, а совместная целость двух оных действий именуется органическим жизненным процессом»[1].

Органицисты первой половины XIX в. для определения органической целостности не пользовались еще понятием системы, хотя по сути развивали системный подход. Органицисты XX в., благодаря системной терминологии, выражают соотношение между частями в органическом целом более определенно. Так, Н.О. Лосский доказательно формулирует тезис: «где есть система, там должно быть нечто сверхсистемное»[2]. А.А. Богданов, развивший в 20-х гг. XX в. органицизм в конструктивистском направлении, выражает ту же самую идею синергии, но не в системной терминологии, а в традиционной: «целое всегда больше или меньше суммы своих частей»[3].

От чего же зависит сверхсистемный эффект, его положительность или отрицательность? В концепции органицистов это определяется уровнем организации системы, уровнем целостности. Мир предстает как иерархия систем: «… в мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к еще более широкому целому, его охватывающему, и т.д. и т.п. мы дойдем, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую высшую субстанцию»[4]. Критерием уровня организации системы является характер соотношения частей и целого. Лосский следующим образом определяет высший уровень органического единства: «1) каждая часть… существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое»[5]. Сам Лосский считает, что такой

---

[1]Там же. С. 48.
[2] Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 385.
[3] Богданов А.А. Тектология. Ч. 1. М., 1989. С. 112-113.
[4] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 383-384.
[5] Там же. С. 405.

уровень органической целостности характерен только для Царства Духа[1] и для мира живой мудрости - Софии[2]. Если иметь в виду концепцию органицизма в незримом сотворчестве всех ее основных авторов, то принцип целостности будет означать, что любое явление природно-социального организма Вселенной является клеточкой, которая может либо вредить прогрессу, либо стимулировать его, но в то же время состояние этой клеточки определяется уровнем развития целого. В концепции космизма этот принцип приобрел еще более конкретное и злободневное звучание: Земля живая, почва – это кожа Земли, разрушая почву, мы разрушаем Землю, земную жизнь. Очевидно, что современная экологическая проблематика логично вытекает из органицизма.

При всей универсальности принципа целостности проявляется он по-разному, в зависимости от уровня организации системы. В творчестве органицистов понятие «организм» и «организация» в значительной степени взаимосвязаны. М.В. Буташевич-Петрашевский в «Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка», наряду со статьями «Орган», «Органический», «Организм», определяет и понятие «Организация», которое означает у него как формы жизни в природе, так и формы общественного устройства, влияющие на качественное состояние любого организма[3]. Онтологическая и логическая связь между понятиями «организм» и «организация» раскрывается посредством трактовки органической целостности: организм как целое не есть агрегат, не есть механическая совокупность элементов, а есть организованная система отношений между элементами. Именно уровень организации целого детерминирует, будет ли оно меньше или больше составляющих его частей. Конструктивистский характер органицизма А. Богданова строится на абсолютизации организационного аспекта функционирования систем: чем больше целое отличается от суммы самих частей, тем более оно организовано; в неорганизованных комплексах целое меньше суммы своих частей.

Неклассическая трактовка целостности в творчестве органицистов, начиная с работ А.Н. Радищева и Д.М. Велланского, содержала в себе антиредукционистскую установку и во многом подготавливала почву для формирования синергетики, научного направления XX века, исследующего сверхсистемный эффект. Органицисты первой половины XIX века не использовали термины система, структура, редукционизм, но они прокладывали дорогу новому мировоззрению совершенно сознательно, поскольку мы находим в их произведениях последовательную критику классического атомизма. Так, Д.М. Велланский пишет: «Атомистическая физика и эмпирическая физиология, исследующие органический и неорганический мир в одних наружных формах, не подают истинного

[1] Там же.
[2] Там же. С. 400.
[3] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. С. 342.

понятия о внутренней их сущности, которая в обыкновенном физическом учении остается совершенно неизвестною»[1]. Н. Страхов во второй части своей книги «Мир как целое. Черты науки о природе» специально раскрывает несостоятельность атомистов от древности до современности, которые созерцают атомы с благоговением: «недаром Бюхнер как-то назвал атомы божествами»[2]. Задолго до революционных открытий в физике 90-х годов Страхов делает вывод, что если атом существует, то он должен быть активным как монада и сложным как клетка. Эту же традицию разграничения двух типов мировоззрения продолжает Лосский, но уже после революционных открытий в области физики. Он пишет, что если рассуждать в духе атомизма, то атомизма «динамического»[3].

Лосский выделяет два типа мировоззрения, называя их «неорганическое» и «органическое миропонимание» и раскрывает механистический характер неорганического миропонимания[4]. Специально Лосским формулируется антиредукционистская установка органического миропонимания: «В этом ряду каждая новая ступень есть более сложное целое, инородное и высшее в сравнении с предыдущей ступенью: оно способно порождать низшую ступень (например, на линии можно получить бесчисленное множество точек, на плоскости – бесчисленное множество линий и т.д.), но не может быть получено из низшего целого путем суммирования»[5]. Раскрывая механистичность неорганического миропонимания, Лосский распространяет это и на трактовку пространства-времени, которые в неорганическом миропонимании «мозаикообразны», в то время как в органическом миропонимании они сплошны и имеют бесконечное множество измерений[6].

Интересно отметить, что неклассическое понимание пространства-времени, как органически связанных между собой и имманентных телам и процессам, а не внешних автономных характеристик, присутствует уже в работах Велланского: «… особенность органический жизни в пространстве оказывается полярным содержанием органов тел, развивающихся в противоположном направлении, и которых взаимное действие производит жизненную перемену во времени»[7].

Целое как органическое единство частей, развитое до определенного уровня, характеризуется так же, как было отмечено выше, особым соотношением цели и средств. Вот как эта идея излагается А. Галичем в «Опыте науки изящного»: «При всем том, красоты Природы, часто

---

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 42.

[2] «Магнитный центр в минеральном веществе и животный магнетизм в человеческом организме для атомистических физиков и эмпирических физиологов непостижимы…» Там же. С. 46.

[3] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 421.

[4] Там же. С. 340-341.

[5] Там же. С. 382.

[6] Там же. С. 404-406.

[7] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 49.

необходимые для чувств и дополняемые фантазией, существуют, как кажется, не сами для себя, а только в связи с другими целями Вселенной и нуждами тварей и для того являются случайно, - более в значении возможных материалов для картины, нежели в значении самостоятельной картины. Где мыслящий дух, с одной стороны, познал природу в таковом ее устройстве, с другой, восчувствовал потребность действовать на нее преобразованием доставляемого ею вещества; там, сравнивая свою цель, свободно предначертанную, с имеющимися средствами, силится он из собственного запаса пополнить усматриваемые недостатки, т.е. изобретениями и вымыслами внешних изделий привести требования своей мысли в гармонию с окружающими его явлениями»[1].

Гармоничность соотношения между целями и средствами, с точки зрения органицистов, зависит от уровня организации целого: чем выше уровень организации, тем меньше целей - средств и больше самоцелей, т.е. высших и безусловных целей, целей – ценностей. Высший уровень органической целостности в этом аспекте описывается следующим образом: «… во временном аспекте нет деятельностей Духа, которые были бы только средством, всякий момент жизни Духа обладает абсолютной ценностью также и сам по себе…»[2].

В иерархии систем по степени сложности их организации особая роль отводится человеку как высшей цели эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек, человек есть вершина природы, узел бытия»[3].

Органическое целое в концепции органицистов представлено как целесообразная система. У отдельных представителей органицизма, это относится прежде всего к Н.О. Лосскому, данная идея развита в контексте идеалистической телеологии. Однако в целом в рамках рассматриваемого мировоззрения данная идея эволюционизировала в направлении от классической формы имманентной телеологии Шеллинга: целесообразность – объективная внутренняя взаимосвязь элементов, к основам исследования саморегуляции систем. Идеалистическая телеологичность не доминировала уже в произведениях первых петербургских органицистов. Об этом свидетельствуют труды по «животному магнетизму» Д.М. Велланского, исследование природы изящного у А.И. Галича. Развиваемые органицистами идеи естественной объективной целесообразности, присущей миру и каждой его составляющей как органической целостности, во многом подготовили теорию самоорганизации, разрабатываемую современной наукой, прежде всего, кибернетикой и синергетикой. В органицизме XX века в результате внутренней логики развития этого направления на протяжении XIX в., концепция самоорганизации в конкретно-научном варианте представлена в

[1] Галич А. Опыт науки изящного. С. 66.
[2] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 405.
[3] Страхов Н.Н. Мир как целое. С. VIII.

«Тектологии» А. Богданова, в объективно-идеалистическом варианте - в работе Н. Лосского «Мир как органическое целое».

Особый интерес представляет оригинальная идея органицистов о совпадении цели в процессе развития объективной естественной целесообразности с центром сферической органической целостности. При этом они уловили диалектичность функционирования органических систем, которые всегда имеют сферическую структуру: то, что является центром в рамках одной системы, будет выступать периферией в рамках иной системы или в иных условиях, сложившихся в процессе эволюции систем: «Материальные процессы, включая сюда и центры материальных сил, всегда относительны: в отношении к одной среде перед нами находится один центр сил, но стоит только окружающей его обстановке несколько измениться, и он может распасться на два и более центра и наоборот»[1]. В зависимости от этого меняется и характер целесообразности функционирования системы. Динамика центра и периферии, с точки зрения органицистов, определяется соотношением сил притяжения и отталкивания: «Когда две субстанции проявляют отталкивание в отношении друг к другу, то центры обнаружения их сил суть две различные точки в пространстве, но из этого не следует, будто сами субстанции разошлись друг с другом на некоторое расстояние в пространстве. Это расстояние есть отношение только между действиями субстанций. Точно так же и наоборот, когда две субстанции перестают проявлять отталкивание друг к другу и когда поэтому центры обнаружения их сил в пространстве совпадают, это не значит, что сами субстанции совпали, это есть только признак того, что деятельности их получили новое направление, не обратное друг другу, а одинаковое»[2]. На основе этой же идеи Ап. Григорьев в середине XIX века открыл закон стихийного распада органических систем: «Стоит только стихии вырваться из центра на периферию, чтобы по общему закону организмов, - она стала обособляться, сосредоточиваться около собственного центра и получила свое отдельное, цельное и реальное бытие…»[3]. Однако данная идея соотношения центра – цели и периферии – средства выводит нас за рамки собственно принципа целостности и вводит в содержание принципа деятельностного подхода к единому природно-социальному организму.

Основоположник космизма, развивая принцип целостности в антропологическом контексте, раскрывает внутреннее единство мира, обусловливающее его органическую целостность, таким образом, что нет

---

[1] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 429.

[2] Там же.

[3] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. С. 83. Ап. Григорьев не был естествоиспытателем по образованию. Интересен тот факт, что этот закон сформулирован им в работе «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина», которая была впервые напечатана в 1859 г., т.е. в том же году, когда вышел основной труд Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора». Формулировка данного закона на основе художественно-эстетической интуиции свидетельствует об эвристическом потенциале органической методологии.

непроходимой грани между «непосредственной силой рук» человеческих и тем, «что может он сделать при посредстве сил природы», - все это сила человеческая[1]. У Федорова принцип целостности бытия последовательно разрабатывается как проект «единения рода человеческого», вытекающий из понимания, что род человеческий – это органичный элемент природы: это «та же природа, только пришедшая в сознание», и только через род человеческий осуществляется «управление природы самой собой»[2]. Целостность как актуализация потенциального единства мироустройства в «объединении всех», «обнимающем собою все многообразие современной жизни, согласно со своею целью»[3] заключается, по учению «московского Сократа», в реализации целесообразности бытия. Только человечество, ставшее единым разумным целым, способно сформировать интеллектосферу и выполнить задачу всеобщего воскрешения, задачу победы над смертью. В соборном творчестве отечественных мыслителей на рубеже XIX-XX вв. складывается устойчивое представление о живом космосе, который «требует только одного: чтобы, отдаваясь земному и земным переживаниям, мы никогда не забывали о целостной единой жизни и о жизни Человечества в целом»[4].

Разработка принципа целостности в контексте религиозно-философской ветви космизма выливается в учение о Всеединстве и Богочеловечестве как качественно новом уровне соборности и софийности бытия. Эту сторону раскрытия целостности бытия, конкретно в учении П.А. Флоренского, подчеркивают современные исследователи: «В конечном счете через посредство Софии Космос открывается Флоренскому в единстве и цельности как “многоединое существо”»[5]. В научной ветви данный принцип развивается по мере формирования внутреннего единства в системе конкретно-научных знаний. В соответствии с этим критерием А.Л. Чижевский оценивал состояние науки в первой половине XX в.: «Теперь мы можем сказать, что в науках о природе идея единства и связанности всех явлений в мире и чувство мира как неделимого целого никогда не достигали той ясности и глубины, какой они мало-помалу достигают в наши дни. Но наука о живом организме и его проявлениях пока еще чужда расцвету этой универсальной идеи единства всего живого со всем мирозданием»[6]. Полноценное развитие принципа целостности в научной ветви русского космизма находит в учении В.И. Вернадского о ноосфере, которое также как и учение о Всеединстве-Богочеловечестве будет раскрыто в Главе 13. Здесь только необходимо отметить, что в обеих концепциях целостность мироздания обусловлена деятельностью человека, поэтому логическим

---

[1] Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4-х тт. Т. I. М., 1995. С. 389.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 390.
[4] Вентцель К.Н. Свободное воспитание: Сб. избр. тр. М., 1993. С. 164.
[5] Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1993. С. 109.
[6] Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1973. С. 24.

продолжением принципа целостности выступает **принцип деятельностного подхода к исследованию единого природно-социального организма**, который сформировался в самом генезисе органицизма, и без него данное мировоззрение в принципе не могло состояться.

Этот принцип так же, как и вышеизложенные закладывается, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии». Активное жизнедеятельное начало мира в целом и каждой его частицы в отдельности, с точки зрения органицистов, является основой его единства, отсутствием непроходимой грани между органическими и неорганическими явлениями: «Вещественное единство и деятельное свойство общего неорганического мира, - утверждает Д.М. Велланский, - зависит от формальной противоположности и существенного единства в сферическом его содержании. Солнце, занимающее центр Вселенной Сферы, освещает и согревает планету, пробегающую круговой периферический ее путь и обращающуюся на своей оси, от чего происходят времена года и суточная перемена дня и ночи. Человеческий организм, равный универсальному миру, действует и пребывает по полным свойствам душевной его сферы и телесной области, на коих основывается бдение и сон, продолжающиеся попеременно во всю жизнь организма»[1].

Наличие деятельностного принципа в мировоззрении органицизма свидетельствует о его неклассическом характере, поскольку переход к исследованию процесса деятельности заключал в себе преодоление созерцательной сущности традиционного мировоззрения. Как и два предыдущих принципа, данный принцип содержит напряженное внутреннее противоречие, основной смысл которого заключается в противоречии между необходимостью и свободой. Постановка проблемы свободы на первый взгляд кажется очень парадоксальной в контексте органицизма: если мир есть органическое целое, и стало быть он во всех своих частях развивается в силу естественной закономерной необходимости, то где же тут место свободе? Но как только вникаешь в атрибуты органической целостности как полярной активности, начиная с элементарных форм движения (действия и противодействия), то приходит понимание, что органические формы организации – это динамическое, а не механическое равновесие положительной и отрицательной активности, постоянно содержащее потенциальную возможность случайности, а там, где есть социальный субъект, соответственно, и свободы.

Особенно глубоко диалектику свободы раскрыл Ф.М. Достоевский. Рассматривая свободу как высочайшую ценность в жизни человека, Достоевский основным противоречием, определяющим судьбу человека и общества, считает соотношение между внешней и внутренней свободой. Писатель предостерегает, что достижение максимального материального благополучия, к чему всегда стремятся люди, неоднозначно сказывается на жизни общества. Он предлагает представить, что в жизни человека «нет уже

[1] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 39.

более материальных лишений… Нет уже более беспрерывного труда, чтобы как-нибудь прокормиться, и теперь все займутся высшими, глубокими мыслями, всеобщими явлениями. Теперь, теперь только настала высшая жизнь… Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов. Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них все украл разом; что исчез человеческий лик и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницей, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами, и стали кусать языки свои в муках, что жизнь у них взята за хлеб, за "камни, обращенные в хлебы". Поняли бы люди, что нет счастья в бездействии, что погаснет мысль не трудящаяся, что нельзя любить своего ближнего, не жертвуя ему от труда своего, что гнусно жить на дармовщину и что счастье не в счастье, а лишь в его достижении»[1]. Достоевский считает, таким образом, однопорядковыми понятиями «жизнь», «счастье», «свобода» и «деятельность». Это важный аспект мировоззренческого содержания принципа деятельностного подхода в трактовке органицистов. Кроме того, Достоевский подчеркивает, что безграничная внешняя свобода уничтожает основное противоречие человеческой жизни между внешней и внутренней свободой. Уничтожение же противоречия ведет только к деградации, загниванию человеческой жизни.

Исследуя различные зарисовки в «Дневнике писателя», можно сделать вывод, что Достоевский открывает своеобразный закон сохранения энергии применительно к человеческой свободе: чем более энергично человек растрачивает свою деятельность на наращивание сугубо материальных потребностей, тем меньше остается у него сил на заботу о духовно-нравственном состоянии его души; другими словами, доминирование внешней свободы порождает внутреннюю несвободу, человек делается пленником собственных материальных вожделений.

Интересно отметить отношение Достоевского к просветительской деятельности. Казалось бы, духовная высота человека обеспечивается, прежде всего, просвещением. Органицисты придавали большое значение просветительской деятельности в жизни общества, сами уделяли ей значительное время и силы. Об этом свидетельствует преподавательская деятельность Д.М. Велланского, публичные лекции Т.Н. Грановского, редакторская и журналистская деятельность Н.И. Надеждина, А.А. Григорьева. Об этом же свидетельствует напряженная работа самого Достоевского над «Дневником писателя» в последние годы его жизни.

В литературе зачинателей органицизма ошибочно причисляют к философии Просвещения, которая характеризуется культом разума, в то время как органицисты стремятся исследовать человеческую духовность во всей ее целостности и сложности, акцентируя внимание на иррациональных аспектах человеческой деятельности. Именно такой методологический

[1] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989. С. 13.

подход позволил органицистам, а затем и космистам, глубоко проникнуть в диалектику человеческой свободы и не поверхностно, а по существу оценить роль просветительской деятельности в жизни человека. Поверхностная оценка сущности просвещения заключается в том, что связанное с ней повышение уровня образованности отождествляют с развитием духовности. Достоевский подмечает глубоко скрытое противоречие между образованностью и нравственностью: «Человек образованный не всегда человек честный», а «наука еще не гарантирует в человеке доблести»[1]. Писатель прозорливо увидел опасность просвещения в его искусственности, когда периферия-средство человеческой деятельности – развитие ума превращается в центр-цель и подменяет собой истинную цель – просвещение души. В результате нарушается органическая целостность человеческой деятельности, подлинные ценности подменяются мнимыми и люди теряют способность замечать, «что затемнился идеал прекрасного и высокого, что извращается и коверкается понятие о добре и зле, что нормальность беспрерывно сменяется условностью, что простота и естественность гибнут, подавляемые беспрерывно накопляющейся ложью»[2]. Внешняя образованность, превращаясь в самоцель человеческой деятельности, по мнению писателя, создает в душе человека своеобразный «внутренний театр», который поддерживает внешнее соблюдение правил и приличий и исподволь съедает простоту и искренность души, заодно маскирует пороки, вместо действительной «красоты людей» культивирует фальшивую «красоту правил»[3]. Таким образом, принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма непосредственно вводит нас в следующий мировоззренческий принцип органицизма – принцип естественности.

Если в органицизме категория «деятельность» раскрывается, прежде всего, в общенаучном смысле как имманентная активность органического целого и творчество природы, то в космизме данная категория разрабатывается непосредственно в общесоциологическом смысле, т.е. это преобразовательная и прогрессивная деятельность человечества как «соборного микрокосма», направленная на макрокосм. Сущность человеческой активности космисты видят в творчестве, которое имманентно космосу: «Создавайте атмосферу готовности к действию…, - призывает Н.К. Рерих, - Много битв позади, еще больше впереди. Каждый атом Космоса бьется. Покой смерти нам не знаком»[4].

Основоположник русского космизма стремился к сознательному преодолению созерцательного типа мировоззрения как глубоко безнравственного и недостойного человека, разрабатывая стратегию воплощения деятельностного типа мировоззрения посредством превращения

---

[1] Там же. С. 26.
[2] Там же. С. 17.
[3] Там же.
[4] Рерих Н.К. Община. Рига, 1998. С. 51.

природного как «дарового» в трудовое[1]. Сущность труда при этом раскрывается им как всеобщее воскрешение[2], высшая добродетель[3], мировая небесная деятельность[4], самосозидание и преображение мироздания[5], т.е. как целостная стратегия космической функции человека[6].

Как органицисты, прежде всего, А.И. Галич, В.Ф. Одоевский, А.А. Григорьев, так и космисты, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, пристально и глубоко исследуют сущность, возможности и границы творческой деятельности человека, а также меру заключающейся в ней ответственности, которая во многом определяется тем, как в творческом процессе разрешается противоречие между естественным и искусственным. Данная проблема способствовала выработке в учении органицизма и космизма **принципа естественности**.

Под естественным обычно имеется в виду нечто натуральное, созданное непосредственно природой, без вмешательства человека; искусственное – напротив, нечто созданное человеком в ходе развития цивилизации. А.Н. Радищев высвечивает несколько иной аспект естественности, понимаемой как постепенность изменений, происходящих в природе и обществе[7]. В дальнейшем развитии концепции органицизма генезис напряженного противоречия между естественным и искусственным разворачивается как противопоставление того, что порождено культурой, и того, что сконструировано цивилизацией. Именно полярность необходимости и случайности обусловливает противоречие между естественным и искусственным. Искусственное в такой трактовке понимается намного глубже по сравнению с привычным для нас содержанием: его источник – в возникновении нового в результате динамики необходимости и случайности, не зависимо от того, возникло это новое стихийно в ходе эволюции или сознательно в ходе творческой деятельности человека. Граница между естественным и искусственным оказывается, таким образом, очень подвижной.

Рассмотрим принцип естественности, используя прежде всего работу А.И. Галича «Опыт науки изящного», в которой диалектика естественного и искусственного выявлена глубоко и многосторонне. Изящное, с точки зрения Галича, «необходимо» и «безусловно», но оно органично включает в себя свободу[8], и «хотя сим возвышается оно над обыкновенною действительною природою, однако ж отнюдь не выходит из круга естественного. Ибо природу составляют не одни явления, но еще законы и самообразы, кои, будучи по

---

[1] Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4-х тт. Т. I. М., 1995. С. 114, 248, 255, 393, 448, 457.
[2] Там же. С. 228-229; 255-256; 275.
[3] Там же. С. 109-110.
[4] Там же. С. 250.
[5] Там же. С. 389-390.
[6] Там же. С. 76, 255-256.
[7] Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М., 1988. С. 502.
[8] Галич А. Опыт науки изящного. СПб., 1825. С. 20-21.

себе только возможны, приводятся в действительное бытие воображением»[1]. Органическое единство естественного и искусственного Галич подчеркивает в определении прекрасного: «… Прекрасное, как чувственно-совершенное явление чего-то по себе невидимого, основывается на согласии между идеальным и естественным, или свободными и необходимыми началами, подобно как истина на согласии между умственным представлением и его предметом…»[2]. Галич дает классификацию сфер прекрасного: «Если Прекрасное до сих пор изменяемо было либо разным смешением составных его частей, либо разным характером исторической жизни человечества, то, бросив беглый взгляд на совокупность явлений, кои носят на себе печать чувственного совершенства, увидим оное наконец в новых ограничениях. Ибо одни из таких явлений происходят без участия человека, другие бытием своим одолжены творческой его деятельности, третьи принадлежат сколько ему, столько же и природе; - красоты естественные, искусственные и смешанные или естественно-искусственные»[3]. В соответствии с основанием данной классификации: искусственное – это то же самое естественное явление, но только причиной нового смешения составных частей его выступает творческая деятельность человека, которая проявляет себя в результате того, что «правильность», стандартность, некоторое однообразие естественной природы раздражает его, т.е. генетический источник искусственного, созданного человеком, заключается в самой природе естественного. Особенно ярко проявляется это в гротескных формах художественного творчества: «Гротеск, - и как особенный вид комической красоты и как особенный способ творческих действий фантазии, - расстраивая наружный вид естественных произведений и создавая новые, странные, но приятные превращения, по идее жизненного начала, действующего в беспрерывных переливах, оттенках и постепенностях, посмеивается в своих арабесках, как бы педантизму самой природы, коей установленные формы тварей кажутся ему слишком однообразными»[4].

Искусственное целое возникает, как утверждает Галич, в результате того, что «игривый гений, расстраивая действительные формы и отношения, творит при помощи остроумия и фантазии, по собственным своим законам»[5]. Однако возникшее искусственное целое «в вольных искажениях дает видеть отдаления от идеала прямого, для видов которого не перестает действовать и там, где превращает идеалы»[6]. Другими словами, созданное человеком искусственное явление помогает лучше понять и оценить естественное. Таким образом, искусственное можно определить как естественное, преобразованное и на этой основе глубже осознанное субъектом.

---

[1] Там же. С. 26.
[2] Там же. С. 56.
[3] Там же. С. 60-61.
[4] Там же. С. 47.
[5] Там же. С. 45-46.
[6] Там же. С. 46.

Но всякое ли искусственное имеет право на существование? Анализируя творчество органицистов, можно сформулировать закон, лежащий в основе развиваемого ими принципа естественности. Галич пишет, что тем же способом, каким образуется искусственное вообще, составляются идеалы ужасного, злого, низкого. Но это уже особенного рода искусственное: это – не искусственное как особая форма существования естественного, это - искусственное, являющееся противоестественным, возникающее в результате абсолютизации случайности, субъективности в смешении частей органического целого. Дурное Галич определяет как «произвольную разнородность в частях и отсутствие органического единства»[1]. Любое детище цивилизации, человека, любое новое явление должно соответствовать окружающей природной среде, натуре самого человека, той социокультурной атмосфере, в которой оно зародилось. Иначе оно будет или отторгнуто средой, человеком, или погубит их. Естественное безусловно, «природа одолевает», в то время как искусственное зависимо от естественного, условно, относительно[2].

Однако Галич признает определенное преимущество искусственного: «Конечно, искусственные произведения имеют превосходство над естественным, но не большое. Развитие природы бесконечно: до нас еще много совершенного могло уже погибнуть, или после нас может раскрыться из недр земли, тогда как художник творениями, стоящими ему несколько минут, возбуждают наше удивление; но сие-то изменение, сия-то тленность и принадлежит к блистательнейшим преимуществам вечно обновляющейся Природы. Да и кто захотел бы сосредоточить в одном пункте всю красоту сего Божественного первообраза, который невместим ни в каком отдельном явлении и однако ж мелькает в каждом, как вечное время в минуте, как тяжесть в пылинке?»[3] Таким образом, превосходство искусственного в том, что оно, спрессовав время, позволяет сделать наглядной сущность естественного, «удобно обозревать его в целости»[4], т.е. выразить бесконечное в конечном, вечное в преходящем, конкретном. Но когда это преимущество искусственного абсолютизируется, и конечное претендует заменить собой бесконечность, а конкретное, преходящее – саму вечность, складывается противоестественная ситуация. Церковь, например, как социальный институт, в отличие от собственно веры как основы общения с Богом, заинтересована в сохранении и культивировании искусственных ритуальных связей в обществе, и если эти связи, будучи средством – периферией в функционировании данной системы, начинают подменять собой ее целесообразность, естественно обусловленную потребностью, которая породила данный социальный институт, как это было с практикой индульгенций, то складывается противоестественная ситуация. Не случайно

---

[1] Там же. С. 36.
[2] Там же. С. 67-68.
[3] Там же. С. 63.
[4] Там же. С. 67.

М.Л. Магницкий в упомянутой уже выше записке Министру Духовных Дел и Народного Просвещения, воюя против немецкой классической философии, прозорливо связывает с ее влиянием появление в Петербурге учебника А.П. Куницина по естественному праву, изданному в Петербурге в 1818-1820 гг. Магницкий считает введение этого предмета в университетское преподавание очень опасным, так как эта наука: «Не предполагает откровения, ибо преподается в началах целому человеческому роду общих, т.е. христианину, бармину и идолопоклоннику…; с) не предполагает власти царской от Бога, но почитает ее вверенною одному лицу для безопасности общественной; д) полагает брак договором»[1]. Появление учебника А.П. Куницина лежало в общем русле развития петербургской органицистской мысли и введение его в практику преподавания действительно могло способствовать разрушению некоторых искусственно культивируемых общественных связей.

Концепция органицизма в целом – это естественное состояние мировоззрения, не искаженное давлением каких-то преходящих идеологических догм. Не случайно современники называли органицизм «натуральной школой»[2]. Это мировоззрение характеризуется идеологической терпимостью, оно не претендует на концептуальный монополизм. Этим объясняется принадлежность к органицизму представителей самых разных идейных направлений и социально-политических движений в России XIX-XX вв. Любой монополизм, а тем более идеологический, противоестественен, с точки зрения органицистов[3].

Для органицистов важно представление о том, что естественным развитием человека, культуры, общества является самобытное развитие, иначе неизбежны извращения и тупиковые состояния общества. Причем самобытность рассматривается как имманентное свойство Вселенной в целом и каждого органического явления, в частности: «Все вещи в целом содержании общего мира суть живые и органические; они движутся во времени, образуются в пространстве и составляют главные части высшего целого, как его органы… живые организмы более или менее самостоятельны и неделимы. Посему они с одной стороны относятся к общему целому, а с другой к самим себе, и первое отношение оказывает стремление их к общему содержанию мира, а второе усилием к сохранению своей индивидуальности»[4].

Особенно злободневна проблема самобытности в рамках человеческой истории. Постановка этой проблемы охватывает все сферы жизнедеятельности человека, начиная от природных условий и включая все

---

[1] Магницкий М.Л. Два мнения попечителя Казанского учебного округа // Русский Архив. Вып. III. М., 1864. С. 323.

[2] См. Розанов Н.К. Воспоминания о Д.М. Велланском // Русский вестник. 1867. Ноябрь. С. 125.

[3] См. Из бумаг кн. В. Одоевского против монополизма «Северной пчелы» // Русский архив. 1864. Вып. 7 и 8. С. 831.

[4] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 47.

элементы культуры: «каждый из сих относительных периодов (истории – авт.), - пишет Галич, - должен иметь свой сомкнутый круг идеалов, определяемых как образом мыслей и чувствований целой нации, так и местными влияниями окружающей ее природы. Для греческого искусства сей круг есть Гомер и его Илиада, для романтического – Данте и живописное его представление ада, чистилища и рая, для Скандинавского – Эдды»[1]. Самобытность существования человека и общества основана на естественных, национальных условиях жизни.

Пожалуй, ни у какого другого народа не стояла так остро проблема самобытности развития, как в истории России, по причине, по-видимому, исторической молодости российской культуры и евразийской природы Российского государства. Идейное противостояние славянофильства, почвенничества, с одной стороны, и, западников, революционных демократов, с другой, в полной мере выражает драматизм поисков своей исторической судьбы, которые велись в российском обществе. Глубина и мировоззренческая естественность органицизма способствовали тому, что среди его теоретиков были и западник Т. Грановский, и славянофил А. Хомяков, и почвенники Н. Данилевский, Ф. Достоевский. Органицизм тем самым снимал антагонизм противостояния идейных направлений.

В соответствии с принципом естественности нормальным и плодотворным для народа является эволюционное развитие, свободное как от крайностей изоляционизма, так и космополитизма. Эта идея прослеживается в концепции всеобщей истории Т. Грановского и в концепции культурно-исторических типов Н. Данилевского. Но если Данилевский, будучи почвенником, делает акцент на самобытности культурно-исторических типов, то Грановский, примыкая к западничеству, подчеркивает, что в каждом народе живет общечеловеческий дух. Сходятся оба мыслителя в том, что каждый народ, представляя собой организм, развивается имманентно, то есть по внутренне присущим ему свойствам и особенностям. Данилевский, не отрицая взаимодействие культурно-исторических типов, считает его нейтральным для самобытного развития народа. Грановский же считает, что это взаимодействие обогащает самобытное развитие народа, но не может его подменить: общечеловеческое и национальное взаимно проникают во всеобщей истории. Исследуя закон самобытного развития народов, органицисты отмечают важность временного фактора: как и в любом органическом процессе никакие новшества в истории народа, даже самые здравые, не осуществляются мгновенно, успешность их зависит от результатов деятельности предыдущих поколений. Так, Достоевский писал, что «народный, национальный учитель вырабатывается веками, держится преданиями, бесчисленным опытом»[2].

Достоевский особенно глубоко разработал идею самобытности применительно к отдельной человеческой личности. Он считал, что

---

[1] Галич А. Опыт науки изящного. С. 59.

[2] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. С. 29.

самобытный организм национальности держится только на личном самосовершенствовании каждой отдельной личности. Личное самосовершенствование, по мысли писателя, возможно на основе сохранения и развития народной памяти, которая призвана защитить нравственно здоровые самобытные свойства человеческой личности и защитить его от искусственности и фальши души, то есть от опасностей, привносимых необходимым в человеческой истории просвещением. Достоевский называл инициаторами «парикмахерского» развития тех, кто призывал просвещать народ по следующей схеме: «Образование же его мы оснуем и начнем с чего сами начали, т.е. на отрицании им всего его прошлого и на проклятии, которому он сам должен предать свое прошлое. Чуть мы выучим человека из народа грамоте, тотчас же начнем обольщать его… утонченностью быта, приличий, костюма, напитков, танцев, - словом, заставим его устыдиться своего прежнего лаптя и кваса, устыдиться своих древних песен, и хотя из них есть несколько прекрасных и музыкальных, но мы все-таки заставим его петь рифмованный водевиль…»[1]. Тождественность понятий «естественность» и «самобытность развития» становится особенно очевидной применительно к формированиию личностной индивидуальности.

Если органицисты сформировали достаточно многоаспектную концепцию взаимосвязи естественного и искусственного, то в космизме принцип естественности разрабатывается с акцентом на ответственность человека за то, как он разрешает противоречие между естественным и искусственным в процессе своей преобразовательной деятельности. Сама суть супраморализма, по учению Н.Ф. Федорова, в том, чтобы заменить «вопрос о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, т.е. чрез замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самою природою, приходящею чрез нас в сознание»[2].

С естественностью развития органицисты непосредственно связывали представление о мировой гармонии, которая предстает в трактате Радищева как «благогласие и соразмерность» соотношения частей в рамках целого, а также соотношения разных уровней организации повсюду распростертой жизни в ее имманентной самодеятельности. **Принцип гармонии** вбирает в себя всю систему принципов органического мировоззрения мыслителя. *Гармония – это сама жизнь в ее естественном течении, которое может нарушаться произволом человека, сопричастного всем уровням бытия и способного творить искусственное.* Выработать соответствующее положению человека и масштабам его деятельности самосознание с целью достижения нравственной свободы, которая дает человеку возможность быть способным брать на себя ответственность за свои деяния – вот какова философско-антропологическая цель трактата, да и всего творчества и самой жизни великого мыслителя.

---

[1] Там же. С. 24.

[2] Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х тт. М., 1995. Т. I. С. 388-389.

Для органицистов гармония – это есть органическое целое в его естественном состоянии. Об этом пишет Ап. Григорьев в своих критических статьях по эстетике, в частности, в статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства», впервые опубликованной в 1858 г.: «… при недостатке же органического, то есть при отсутствии чувства красоты и меры, чрезвычайно легко обратить искусство в орудие готовой теории»[1]. Только при полноте органического возможна гармония как красота и мера. Эту же мысль раскрывает и обосновывает Н. Страхов: «Мир есть стройное целое, или, как говорят, - гармоническое, органическое целое. То-есть части и явления мира не просто связаны, а соподчинены…»[2]. Связанность, соподчиненность, иерархичность, - все это элементы структурной организации. *Гармоничность в трактовке органицизма – это организованность, что перекликается с античными представлениями о гармонии как космической организованности*.

Н. Лосский также трактует гармонию как космический порядок[3], обусловленный органической целостностью. Органическая целостность – это самоорганизующаяся система. Благодаря этому имманентному свойству органического целого в его содержании преодолевается хаос и расцветает гармония: «Вспомним о высших творческих деятельностях субъекта, напр., о музыкальном творчестве композитора. Музыкальное произведение есть сложное целое, в котором множественность частей есть не хаос, а органическое целое, в нем все элементы согласны друг с другом и существуют друг для друга, и это возможно только потому, что творец его есть существо, парящее над временною и пространственною множественностью. По аналогии с этими высокими творческими актами нужно понимать также и всякую деятельность всевозможных других субстанций, создающих какое бы то ни было пространственно-временное бытие: каплю дождя, кристалл, клеточку организма и т.п.»[4].

В соответствии со своим учением об иерархичности органического целого, об уровнях развития органического, что обусловлено степенью его организованности, Н. Лосский считает, что степень гармоничности органической системы также различна и зависит от уровня развития органического. Так мир вражды или душевно-материальное царство, как низкоорганизованное органическое целое, «содержит отчасти сторону гармонии», в то время как царство духа, характеризующееся высшей организованностью, представляет собой полнокровное царство гармонии. Но благодаря тому, что гармоничность – имманентная характеристика органического на любом уровне его развития, человек, находясь в душевно-материальном царстве, подготавливает себя к пониманию свойств

---

[1] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. С. 35.
[2] Страхов Н.Н. Мир как целое. С.VII.
[3] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 424, 426.
[4] Там же. С. 372-373.

совершенного гармоничного мира[1], т.е. стремится выстраивать более совершенную гармонию, и в этом деле ему, прежде всего, призвана помогать философская культура, ибо вся история профессиональной философии есть поиск гармонии во взаимоотношениях человека с миром и в собственной душе, что обусловлено мировоззренческим генезисом философии, заключающимся в необходимости удовлетворения потребности в смысле жизни. В каждую новую эпоху философам приходилось в более сложных условиях способствовать обретению смысла и гармонии, поскольку достигаемый уровень социальной практики порождал соответствующие проблемы. Атрибутивность гармонии, с точки зрения Лосского, проявляется даже в процессе распада органического мира: «Системные стороны мира… суть выражение гармонии мира. Мало того, они до такой степени необходимы для бытия мира, что даже сама вражда и распад органической жизни внутри мира возможны не иначе, как под условием сохранения хотя бы минимума гармонии, единства, органического строения»[2].

Из всего сказанного следует, что основное противоречие, раскрывающее содержание принципа гармонии, это противоречие между организованностью и хаосом, одной из форм проявления которого является распад, и именно потому, что гармония – атрибут органического целого, «как бы ни был велик хаос в одних отношениях, все же в других отношениях в мире сохраняется некоторая связь, разумность, логос»[3].

Органическая целостность, как отмечалось выше, характеризуется внутренней полярностью: «Все существа и вещества земного мира представляют начальную полярность жизни, и одни произошли в свойстве солярной, а другие образовались в качестве теллюрической стороны общего мира. Посему каждый особый организм устроен из противоположных органов, действующих в противном направлении»[4]. Как эта полярность соотносится с гармонией: совместимы ли они? С точки зрения органицистов, эти полярные начала уравновешиваются в органическом целом, находясь в согласии.

Так, в упомянутой выше программной статье Н. Надеждина в 1831 г. следующим образом раскрывается гармоничность современной эпохи: «Характеристическую черту нашего времени составляет… - стремление к уравновешиванию обоих начал нашего бытия, к соединению обоих полярных направлений нашей жизни. И нигде сие стремление не выражается столь ощутимо, как в художественных изделиях нашего века, и их отличительный характер есть совершеннейшая гармония вещества и духа – совершеннейшее представление полного развития полной жизни»[5]. Гармоничность современной философии Надеждин также связывает с соразмерностью и

---

[1] Там же. С. 398.
[2] Там же. С. 389-390.
[3] Там же. С. 381.
[4] Бобров Е. Философия в России. Вып. III. С. 49.
[5] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения. С. 10.

упорядоченностью синтетической германской и аналитической французской школ. Немецкие мыслители «любят больше жить - в высших… слоях умозрения. Они прислушиваются охотно к биениям жизни, проникающей Вселенную; но не столь наслаждаются их гармонией, сколько удовольствием отыскивать таинственный ключ образуемых ими аккордов и перекладывать их на размеренные и разочтенные ноты. Отсюда страсть к системам…»[1]. Французские же мыслители «предпочитают наслаждение гармоничными отзвуками вечного порядка в несметных явлениях жизни. Они останавливаются преимущественно на событиях, кои любят охотнее представлять в живых картинах, чем заковывать в сухие понятия»[2].

Таким образом, гармония не просто совместима с внутренней полярностью органического целого, но невозможна без нее, иначе, какой бы смысл и какую ценность имели согласие, соразмерность между однородными частями целого. Связь, согласие, стройность между разнородными, противоположными сторонами органического целого означает, что гармония не совместима с абсолютизацией одной из сторон, ее стремлением полностью подавить или даже искоренить противоположную сторону, тенденцию развития. Принцип гармонии содержит в себе противоречие между внутренней равновесной полярностью органического целого и потенциально возможными, в силу диалектики необходимости и случайности, тенденциями к односторонней абсолютизации одной из противоположностей, к нарушению динамического равновесия.

Так, например, А. Галич в «Опыте науки изящного», анализируя смешное, утверждает, что оно основывается «не на гармонии явлений, а на расстройстве оных, т.е. на несовершенствах» и приводит «одну чувственность в приятное раздражение», поэтому смешное «само по себе не имеет эстетического достоинства, а получает оное от искусственного изображения, в котором игривый гений, расстраивая действительные формы и отношения, творит при помощи остроумия и фантазии, по собственным своим законам»[3]. Если речь идет о смешном, которое не содержит мысли, а воздействует только на чувственность, то, по-видимому, действительно можно согласиться, что оно не имеет эстетического достоинства, не обладает гармонией. Это искусственность, лишенная естественности, и поэтому не жизнеспособная.

Гармония невозможна без полярности, противоположности которой не должны быть антагонистичны. Н. Лосский подчеркивал, что «системные стороны мира не содержат в себе никаких противоборствующих противоположностей, они суть выражение гармонии мира»[4]. Тайна гармонии, с его точки зрения, раскрывается наукой, «изучающей только

---

[1] Там же. С. 19-20.
[2] Там же.
[3] Галич А. Опыт науки изящного. С. 25.
[4] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 389.

гармоничные стороны мира»[1]. Это – логика. «Система логики, - пишет Лосский, - единое целое: учение о суждении, об умозаключении, о роли логических законов мышления и т.п. гармонически сочетаются друг с другом, взаимно проникают и дополняют друг друга, образуя неделимый стройный организм»[2].

Гармония мира, в трактовке органицистов, а затем и космистов, держится на динамическом равновесии полярностей, поэтому своим существованием она обязана наличию случайности и свободы в организме Вселенной, которая противостоит закономерности, необходимости, присущей функционированию органического целого. Вот как Галич обосновывает зависимость гармонии от наличия случайности и свободы: «…красоты Природы, часто необозримые для чувств и дополняемые фантазией, существуют, как кажется, не сами для себя, а только в связи с другими целями Вселенной и нуждами тварей и для того являются случайно, больше в значении возможных материалов для картины, нежели в значении самостоятельной картины. Где мыслящий дух, с одной стороны, познал природу в таковом ее устройстве, с другой, восчувствовал потребность действовать на нее преобразованием доставляемого ею вещества; там, сравнивая свою цель, свободно предначертанную с имеющимися средствами, силится он из собственного запаса пополнить усматриваемые недостатки, т.е. изобретениями и вымыслами внешних изделий привести требования своей мысли в гармонию с окружающими его явлениями»[3].

Наиболее глубокий диалектик свободы, Достоевский, в пушкинской речи раскрыл замечательную идею, что мировая гармония может достигаться только «изнутри», посредством развития внутренней свободы: «Победишь себя, усмиришь себя, - и станешь свободным как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь… нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостоин, злобен и горд…»[4].

В отечественной философии принцип гармонии вырастал на основе софийности русского духа. Если гармония связана с законосообразностью, упорядоченностью, т.е. логосом, то это должен быть не отвлеченный разум, а живая мудрость, София: истиной может быть только мысль сердечная[5]. Как писал в начале 1900-х гг. русский поэт Иннокентий Анненский, также исповедующий органицизм в своей поэзии: «Формула – не идея. В идее, пока она жива, т.е. пока она идея, неизменно вибрирует и взростившее ее сомнение – возражения осилены, но они не убиты»[6]. Эта сторона содержания принципа гармонии непосредственно связана с антиномичностью органического мировоззрения, о чем пойдет речь ниже. Здесь отметим

---

[1] Там же. С. 398.
[2] Там же. С. 399.
[3] Галич А. Опыт науки изящного. С. 65-66.
[4] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. С. 27.
[5] См. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 424-427.
[6] Анненский И.Ф. Вторая книга отражения // Анненский И.Ф. Избр. произв. Л., 1988. С. 583.

только, что наличие антиномии в процессе мышления, с точки зрения органицистов и космистов, - это признак приближения к истине, что обусловлено внутренней противоречивостью органического целого, имманентно гармоничного.

С позиций органицистов и космистов, естественной природе, включая естественное состояние человеческого тела, человеческого мозга, человеческого общества, свойственна гармония. Поэтому и разрешение противоречий органического и неорганического, центра и периферии, целого и части, цели и средства, закономерности и случайности, необходимости и свободы, стихийности и сознательности, естественного и искусственного, объективного и субъективного, - должно быть гармоничным. Противоречия не разрешаются, а загоняются в тупик, если разрушается эта гармония.

Гармония для органицистов и космистов – это и есть органическое целое в его естественном состоянии как полнота жизни космической организованности. Проект «Всеобщего дела» Н.Ф. Федорова как практическое воплощение такой гармонии развит в программе космического воспитания, целью которого является «свободная творческая личность, осознавшая свое кровное родство с космосом и человечеством и стремящаяся тесно и неразрывно слиться с ними в одной общей творческой работе над установлением царства Гармонии в космосе и свободного братства среди человечества»[1].

Принцип гармонии особенно трепетно звучит в художественно-эстетической ветви русского космизма: «Поэзия, музыка, и все содружество искусств, - писал К. Бальмонт, - и религиозное сознание с его проникновенными угадываниями и установлением связи между человеческим “я” и великой правдой Непознаваемого, - все это согрето красотой гармоний и, участвуя в мировой идеальной соразмерности, замкнуто в правильности узоров, составляющих единую ткань»[2].

Сущность каждого из рассмотренных принципов коренится в основном и производных от него противоречиях, при этом данная система принципов отражает переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Обозначим квинтэссенцию мировоззренческо-методологического содержания каждого из принципов. **Принцип всеобщности жизни**: Вселенная и каждый ее элемент в своем естественном состоянии есть «органическое целое» как «субстанциальный деятель», т.е. это сферическая, гармонично организованная, динамическая целостность, содержащая полярность центра и периферии, цели и средств имманентной активности этой системы; основное противоречие между органическим и неорганическим; производные противоречия между центром и периферией, духом и вещественностью. **Принцип синергийной целостности**:

---

[1] Вентцель К.Н. Заметки о космическом воспитании // Вентцель К.Н. Свободное воспитание: Сб. избр. тр. М., 1993. С. 162.

[2] Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб., 2003. С. 91.

качественная определенность органического целого детерминируется уровнем его организации, т.е. системой объективно целесообразных отношений между элементами, имеющей сверхсистемный (синергетический) эффект; основное противоречие между целым и его частями; производные – между центробежными и центростремительными силами, целью и средствами. **Принцип естественности**: органическое целое – система, включающая напряженное диалектическое противоречие между естественными, закономерными, объективными, вечными и безусловными элементами, с одной стороны, и искусственными, т.е. относительно новыми, случайными, субъективными, конечными элементами, с другой; при этом жизнеспособность искусственного зависит от степени его естественности и соответствия самобытности развития данной целостности; основное противоречие между естественным и искусственным; производные – между вечным и временным (преходящим), внутренним и внешним, сущностью и явлением, содержанием и формой. **Принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму**: органическое целое – это перманентно активная, жизнедеятельная система, активность которой обусловлена формальной противоречивостью и существенным единством в сферическом ее содержании; это динамическое, а не механическое равновесие положительной и отрицательной активности, перманентно содержащее потенциальную возможность случайного, а там, где непосредственно включен социальный субъект, - и свободу, налагающую на субъекта соответствующую масштабам его деятельности ответственность; основное противоречие между закономерностью и случайностью; производные – между стихийностью и сознательностью, необходимостью и свободой, объективным и субъективным. **Принцип гармонии:** гармония– это и есть органическое целое в его естественном состоянии, это уравновешивание внутренней полярности системы; это система, организованная посредством имманентной активности; уровень гармонии определяется уровнем организованности источника энергии этой системы; основное противоречие между организованностью и хаосом; производные - между внутренней противоречивостью и односторонней ее абсолютизацией.

В силу внутренней противоречивости в содержании каждого принципа и выражающегося в них деятельностного типа мировоззрения, вся эта система пронизывается еще одним принципом: антиномичности бытия и мышления, с которого собственно началась разработка философской антропологии в учении И. Канта и А.Н. Радищева. Принцип антиномичности непосредственно воплощает «перевес… жизни деятельной над созерцательною»[1], т.е. современную мировоззренческую переориентацию. Этот принцип обладает онтологическим, эпистемологическим и аксиологическим содержанием, т.е. *обеспечивает непосредственное единство теоретического и практического разума – ту самую проектику мышления и действия, о которой писал Н.Ф. Федоров.* Дуальность структуры

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 398.

бытия и его динамики обусловливает *трансформацию осознания внутренней противоречивости всего существующего в контексте созерцательного мировоззрения в принцип антиномичности бытия и мышления в контексте деятельностного типа мировоззрения*, в чем заключается «обреченность» человека на свободу выбора и необходимость брать на себя всю меру ответственности за реализацию сделанного выбора.

Наиболее зрелую концепцию принципа антиномичности разработал П.А. Флоренский в контексте органической теории истины, основанной на идеале целостного знания и софийности русского духа: «Истина, как существо живое по преимуществу, - таково понятие о ней у русского народа. Не трудно, конечно, подметить, что именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии»[1]. В трактовке органицизма и космизма истина получает возможность быть подлинно антиномичной именно потому, что она живая и не может убивать ни противоречие, ни одну из его сторон. Живая истина – это саморазвивающееся целое. Адекватность содержания истины самой познаваемой реальности – этот исконный атрибут истины раскрывается отечественными мыслителями как единый органический процесс саморазвития мира и мысли о нем. П.А. Флоренский в работе «У водоразделов мысли» в разделе «Диалектика» обосновывает, что необходимо «сделать Жизнь своим методом», и это «значит оживить мысль»[2]. Впервые, подчеркивает П.А. Флоренский, именно Сократ «сознательно обратился к этому методу». Как известно, диалектика в исторически первом сократовском смысле означает искусство беседы, заключающееся в рождении истины через противоположности. П.А. Флоренский четко теоретически увязал диалектику и антиномичность истины. Не случайно в работе «У водоразделов мысли» вслед за разделом «Диалектика» разворачивается раздел «Антиномия языка».

Антиномичность истины, многоаспектно исследованная П.А. Флоренским, предстает как вершина органического понимания истины, т.е. как наиболее глубокое и актуальное в современных условиях глобализации человеческой деятельности владение истиной. Сознательный поиск истины является, прежде всего, функцией философии и науки. П.А. Флоренский, анализируя диалектику как антиномичность языка – этого «дома бытия», по известному выражению М. Хайдеггера, показывает, что философия и наука, будучи противоположностями «в пределе» их устремлений, находятся в единстве взаимопроникновения: «Наука, жесткая и непреклонная по замыслу своему, на деле, в историческом своем раскрытии, имеет текучесть и мягкость. Философия же, подвижно-стремительная и гибкая, … не чужда жесткой и догматической хватки. Есть и нечто диалектическое в науке, хотя она не диалектична по своему уклону, как есть нечто систематическое в философии, вопреки ее вражде духу системы. Философия и наука глубоко

[1] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М., Изд-во «Правда». 1990. С. 17.
[2] Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., Изд-во «Правда». 1990. С. 128.

различны по направлению своей **воли**, но в своих осуществлениях они разнятся лишь мерою явленности каждого из обоих направлений»[1]. Прогностическая интуиция П.А. Флоренского по поводу исторического раскрытия науки вполне оправдалась. Если механическая картина мира была не диалектична в принципе (все существует неизменно и изолированно), релятивистская – уже включает в себя диалектику относительного и абсолютного. Однако механистическая парадигма во многом самодавлеет и на этапе неклассической науки, в результате принцип относительности абсолютизируется применительно к истине таким образом, что «у каждого своя истина», т.е. плюралистическая установка девальвирует в современной культуре саму идею истины. А между тем, осуществляемый с рубежа 60-70 гг. переход к постнеклассической научной картине мира глобального эволюционизма способствует полноценной диалектизации науки на основе синергии философии и науки.

Заслуга П.А. Флоренского также в том, что философия и наука раскрываются им как «**модусы языка**», при этом «несовместимое противоречие их уклонов лежит не **над** поверхностью языка, но продолжается и коренится в самом языке. Их расхождение есть противоречивость тенденции самого языка; наблюдая язык, как таковой, даже в его простейших случаях, мы можем усмотреть ту же антиномию, - или, точнее, …гнездо антиномий…»[2]. В изложении антиномий языка П.А. Флоренский опирается, прежде всего, на работу В. фон Гумбольдта «О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода». С одной стороны, «в языке все живет, все течет, все движется»; с другой стороны, язык обладает «**монументальным** характером», по-другому, самотождественностью. С одной стороны, «человек – творец языка, божественно свободен в своем языковом творчестве, всецело определяемом его духовною жизнью, **изнутри**»; с другой стороны, «слова и правила их сочетания отдельному лицу даются историей как нечто готовое и непреложное. Языком мы можем пользоваться, но отнюдь мы – не творцы его. Пользуясь же языком – достоянием народа, а не отдельного лица, - мы тем самым подчиняемся необходимости…»[3]. Важнейшей характеристикой языка выступает «антиномия объективности и субъективности слова»[4]. В целом антиномичность языка раскрывается П.А. Флоренским как «глубочайшее жизненное единство всех высказываний»[5].

Антиномичность истины заложена в определенном отношении в самой этимологии понятия «истина», исследуемой в целостном пространстве человеческого языка: древнееврейское «*эмет»* имеет религиозный

---

[1] Там же. С. 154.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 155.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 151.

(сакральный) смысл, а латинское «*veritas»* – юридический (светский), древнегреческое «*алетейя»* – гносеологический, русское *«истина»* (от галагола «есть») - онтологический.

Истина как «органическое целое» есть «гнездо» антиномий: «если Истина есть, - пишет П.А.Флоренский, - то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, - выражусь математически, - актуальная бесконечность, - бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект»[1]. Потенциальная постижимость Истины как бесконечности актуализируется человеком в познании истины, поскольку он – причастник вечности, что специально было отрефлексировано Н. Кузанским, на которого также ссылается П.А. Флоренский[2]. Не случайно, достижения Серебряного века названы Русским духовным Ренессансом. Н. Кузанский, исходя из принципа бесконечности Вселенной, обосновывает бесконечность процесса познания. В трактате «Об ученом незнании» немецкий мыслитель показывает, что этот процесс не бесформенный: он обладает структурой. Кузанский выделяет три качественно определенные ступени процесса познания: чувства, рассудок и разум. Рассудок познает только отдельные качественные и количественные характеристики объекта, в то время как разум способен постигать объект целостно в единстве его противоположностей. Человек, как известно, отличается от животных понятийным мышлением с присущей ему способностью к абстрагированию. Известный физиолог И.П. Павлов конкретно-научно подтвердил умозрительную догадку Кузанского об отличии рассудка от разума: высшие млекопитающие обладают элементами рассудочной деятельности, но не разумом. В лаборатории И.П. Павлова долгое время обсуждался такой эксперимент: у собак на изображение эллипса вырабатывали слюноотделительный рефлекс, всякий раз подкрепляя это изображение приемом пищи, в то время как изображение круга не сопровождалось кормлением; когда на глазах у собак круг начинали превращать в эллипс, у них происходил психологический срыв. Только человеческий разум, или интеллект, способен постигать мир целостно в единстве его противоположностей. В формуле «Истина есть интуиция-дискурсия» П.А. Флоренский раскрывает эту способность разума по-своему: «*Дискурсивная интуиция* должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; *интуитивная же дискурсия* должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу. *Дискурсивная интуиция* есть интуиция дифференцированная до бесконечности; *интуитивная же дискурсия* есть дискурсия интегрированная до единства»[3]. Получается, что истина есть интуиция, которая доказуема, т.е. дискурсивна. В этой мысли П.А. Флоренского содержится важнейший аспект

---

[1] Там же. С. 43.

[2] Там же. С. 156-157.

[3] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 43.

органической теории истины: антиномичное единство рационального и иррационального. Однако стержневой аспект рассматриваемой теории заключается в стремлении органицистов и космистов преодолеть разрыв между субъектом и объектом, что связано с природой языка, содержащего «антиномию объективности и субъективности слова». В результате целостность истины осознается как единство субъекта и объекта, взаимодействующих как энергетически сообщающиеся сосуды.

Еще один важный аспект антиномичности истины заключается в диалектике естественного, порожденного культурой, и искусственного, сконструированного цивилизацией, что исследуется П.А. Флоренским в его теории органопроекции. Напряженное противоречие между естественным и искусственным разворачивается в процессе деятельности социального субъекта, которая в свою очередь организуется в полярных координатах необходимости и случайности.

Итак, истина как органическое целое есть антиномичное единство субъекта и объекта, рационального и иррационального, естественного и искусственного, необходимости и случайности и т.п. Поэтому П.А. Флоренский неоднократно утверждает, что «истина есть антиномия»[1]. Раскрывая связанные с диалектикой истоки антиномичности мышления в античной и Ренессансной культуре, П.А. Флоренский подчеркивает, что «самое слово «антиномия», как философский термин, - происхождения весьма позднего, а именно, появляется не ранее Канта, да и то – только в «Критике чистого разума», т.е. в 1871 году. До того же времени это был юридический и, отчасти, богословский термин»[2]. Именно Канту принадлежит разработка антиномичности как принципа бытия и мышления, выступающего методологическим фундаментом перехода от классической философии и науки к современной. Антиномия, по Канту, это два противоположных суждения об одном и том же, каждое из которых доказывается как в равной степени истинное или как в равной степени ложное. То, что в контексте созерцательного типа мировоззрения осознается как внутренняя противоречивость всего существующего, в контексте деятельностного – оборачивается антиномией, ответственность за разрешение которой берет сам действующий субъект.

Приняв концептуальную эстафету в соборном сотворчестве отечественных мыслителей, П.А. Флоренский в зрелом единстве органицизма – космизма полноценно отрефлексировал имплицитно представленную в трактате А.Н. Радищева антиномичность истины в контексте деятельностного типа мировоззрения.

В целом в русском космизме раскрывается глобальная антиномия современной исторической ситуации: это апокалипсическая альтернатива между самоуничтожением или самовозрождением человечества на качественно новом уровне. Социальный субъект обладает в равной степени

---

[1] Там же. С. 148, 152.
[2] Там же. С. 153.

антропологическими способностями и технологическими возможностями для реализации обеих противоположных исторических тенденций. Космическая функция человека заключается в разрешении апокалипсической альтернативы – антиномии. По мысли Флоренского, человек проникается Духом Истины, «когда сознание подымается над “двойною гранью пространства и времени” и входит в вечность… воспринятое и усвоенное тварью, знание Истины ниспадает во время и в пространство, - во время многообразия личного и в пространство многообразия общественного»[1]. Таким образом происходит объективация Духа Истины в жизнедеятельности человека, и он становится способным реализовывать постигнутые им истины. По учению Флоренского, человек существует настолько, насколько он обладает истиной: «Существование истины есть лишь иное выражение самого факта существование твари, как таковой, т.е. как лежащей личным многообразием во времени и общественным в пространстве. Наличность истины равна наличности твари»[2].

Актуальность овладения антиномичностью истины в XX в. проявилась в том, что по-своему эта проблема исследовалась в противоположных по своей сути философских направлениях: в русском космизме, который ищет безусловные смыслы человеческого существования, и в позитивизме, который в принципе отказывается от каких бы то ни было смыслов в выявляемых причинно-следственных связях. Выработанный К. Поппером принцип фальсификации, в соответствии с которым истинным считается только опровержимое научное положение (истинна та теория, которая столь же успешно опровержима, сколь успешно она была доказана), выражает ту же антиномичность, но, можно сказать, обходными путями. В то же время П.А. Флоренский выражает данный критерий истины более «экономно»: «*истина есть суждение само-противоречивое*» или «истина есть *антиномия* и не может не быть таковою»[3]. Большая степень отрефлексированности принципа антиномичности в российском органицизме - космизме объясняется тем, что данное философское направление является продуктивным преемником закономерных теоретических тенденций мировой и отечественной философской мысли. В то время как позитивизм изначально отказался от концептуальной преемственности по отношению к философскому наследию предыдущих эпох: точная конкретная наука сама себе философия, а значимость метафизики как классической философии осталась в прошлом.

Бездуховность в понимании истины как платформа позитивизма приводит к современному конструктивизму, основанному на том, что истинной является та теория, технологическое воплощение которой дает желательный для субъекта результат. Конструктивизм не диалектически разрешает антиномичность истины в координатах «естественное» -

---

[1] Там же. С. 143.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 147.

«искусственное», когда абсолютизирует последнее: в результате социальный субъект утрачивает ощущение реальности сопротивления окружающей его действительности. Если преимущество искусственного, как было отмечено выше, заключается в том, что оно способно во временном, преходящем и ограниченном бытии схватить саму вечность и бесконечность, но когда искусственное абсолютизируется и претендует на подмену вечности и бесконечности временностью и ограниченностью, социальный субъект начинает творить противоестественное, и это путь биороботизации и самоуничтожения человечества.

Антиномичность и оборотная ее сторона - агностицизм истины в органической теории космизма осваивается в целостном духовном контексте жизнедеятельности человека: «Я не знаю, есть ли Истина, или нет её. Но я всем нутром ощущаю, что **не могу** без неё. И я знаю, что если она есть, то она – всё для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье»[1]. Если в конструктивистской парадигме истина заточена исключительно на комфортно технологическое существование, то в органицизме и космизме Истина – это синергия Блага – Красоты – Святости – Справедливости. Истина - это сама жизнь: «Мы совершаем *открытия* именно тогда, когда руководимся реальной синтетической необходимостью, что значит *следовать* за потоком реальной жизни самой природы, развертывающей все новые и новые формы бытия. Мало того, мы *понимаем* открытую нами действительность именно потому, что реальное присутствие ее в процессе знания дает нам возможность следовать за реальным потоком ее жизни»[2]. Истина как «перводвигатель всякого разумения»[3] призвана обеспечить поиск органической целостности всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Это идеал жизни, который достижим благодаря деятельности человека, вносящего посредством антиномичности целесообразность в мироустройство. В результате постижение Истины оборачивается обретением Свободы в космическом масштабе: «В конечном счете через посредство Софии Космос открывается Флоренскому в единстве и цельности как “многоединое существо”»[4].

Таким образом, истина, которая по учению Флоренского есть антиномия, предстает как творчество, свобода, духовная жизнь и подвиг[5], высшая форма памяти и воплощение причастности человека к вечности и бесконечности: «истина… есть вселенское … будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности»[6].

---

[1] Там же. С. 67.
[2] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 329.
[3] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 143.
[4] Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1993. С. 109.
[5] См. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 147. См. также: «духовное и, следственно, антиномическое». С. 152.
[6] Там же. С. 145.

Сосредоточившись на разработке антиномичности истины, П.А. Флоренский способствует мировоззренческой переориентации социального субъекта в новых исторических условиях становления постиндустриального общества и техногенной цивилизации, а именно: переходу от механистического и созерцательного в своей сути к органическому, диалектически деятельностному типу мировоззрения. Эта мировоззренческая переориентация – детище соборного творчества органицистов и космистов, которые вносили «порядок и гармонию в груды завещанных» им «великих богатств», работая на «построение гармоничного цельного мировоззрения»[1].

Глава 9 Метауровень органического мировоззрения

Философия – «она одна стремится к все-связному,
все-стороннему познанию действительности».
П.А. Флоренский

Заложенная органицистами и развитая космистами система принципов, развернуто изложенных в предыдущей главе, соответствует достигнутому сегодня уровню развития социальной практики, и их исследование – это не просто дань историко-культурной памяти, а актуальная потребность современного человечества - достойно ответить на вызовы современной эпохи. Принципы как фундамент мировоззрения определяют направление и содержание деятельности человека, т.е. оборачиваются методологическим руководством его активности. Слово «метод» происходит от древнегреческой приставки μετά – «по» + ὁδός - «путь», т.е. буквально получается «идти по дороге», а если учесть, что древнегреческое слово μέθοδος приобрело смысл «козни», то очевидно, что методологическое руководство призвано предотвращать всевозможные трудности, препятствия и даже смертельные угрозы на избранном пути. Методологическую значимость органицизма подчеркивал А.А. Галактионов, один из первых в истории русской философии, увидевший этот богатейший и глубокий пласт нашей культуры: «…принципы “органицизма” в истории русского мышления играли роль определенной методологической установки, способа осмысления, приемов исследования и изложения научно-философских проблем в их связях, в их системности. В этом отношении роль органической теории сопоставима лишь с методологией антропологизма или диалектики, также определявших образ мысли многих русских интеллектуалов»[2]. К этому стоит добавить, что органическая методология имеет ценность не только для процесса мышления и теоретического исследования, но и для практической деятельности.

---

[1] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 339.

[2] Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб., 1995. С. XI.

Поскольку методология нацелена на правильный выбор пути и эффективное достижение цели, недостаточно определять ее как «систему принципов и способов организации и построения теоретической и практической деятельности, а также учение об этой системе»[1]. Адекватнее следует раскрывать **методологию** как *теоретическое обоснование оптимального алгоритма деятельности*, т.е. можно сказать, что методология – это та же теория, но обращенная к процессу деятельности. Методология разворачивается как метауровень какого-либо учения, концепции, теории. Следует отметить, что понятие «концепция» (от лат. conceptus – понятие, идея, мысль) выражает единый определяющий замысел, ведущую мысль какого-либо произведения, логически развитую в систему взглядов на те или иные процессы. Метауровень (здесь приставка μετά означает «над» и «после») заключает в себе обобщение имеющегося знания, теоретического смысла, т.е. метатеория – это реализованное в теории или на практике самосознание социального субъекта; реализованное – значит нацеленное на деятельностное, ответственное отношение к миру. Самосознание – стержень мировоззрения. Метауровень как полноценное осмысление жизнедеятельности, включающий в себя методологию как эффективное руководство к целенаправленной активности, содержит единство методологической и мировоззренческой рефлексии.

Мировоззрение – это, казалось бы, очень знакомый нам феномен, но в то же время достаточно сложный. Сущность мировоззрения, так или иначе отмечаемая практически во всех статьях, посвященных этому феномену, заключается в его индивидуальности: это система взглядов *отдельного* социального субъекта на мир и самого себя. В раскрытии структуры мировоззрения далеко до подобного единодушия. В то время как *структурное определение мировоззрения* призвано обозначить общечеловеческие элементы, содержащиеся в мировоззрении каждого социального субъекта, будучи детерминированы системой основных духовных потребностей, вытекающих из природы человека: *это система обыденных представлений, научных, религиозных, художественно-эстетических, нравственно-этических и политико-правовых взглядов, отрефлексированных на основе философии.* Метауровень органического мировоззрения имеет целостную концептуальную основу, поскольку органицисты и космисты исследовали все элементы мировоззрения как «органическое целое». Авторы, пишущие о мировоззрении, единодушны в том, что мировоззрение определяет и регулирует деятельность человека во всех ее проявлениях[2].

В истории культуры мировоззрение начинает свое развитие с момента возникновения древних цивилизаций. Методология – это гораздо более

---

[1] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 365.

[2] См. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 375; Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл.ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. М. - СПб. - Н.-Й. 2006. С. 558.

позднее порождение культуры. Зачинателями отрефлексированной методологии научного познания являются Ф. Бэкон и Р. Декарт, однако в основании их мировоззрения доминировал традиционный созерцательный взгляд на мир, поскольку они в силу уровня развития социальной практики не ввели жизнь и психику в формирующуюся в эпоху Нового времени философско-научную картину мира. И только классики немецкой философии, которые, начиная с Канта, как это уже было отмечено выше, концептуализировали представление об «организме» в противоположность «механизму», осознали назревающую революцию в мышлении человека. Методология как реализованное деятельностное самосознание могло расцвести и приобрести свой относительно самостоятельный статус в научном познании только на рубеже XVIII – XIX вв. в связи с не раз уже упоминавшимся промышленным переворотом. Не случайно эта методология связана с органическим мировоззрением в противоположность традиционному механистическому. Об этом свидетельствует этимология ключевых терминов. Одной из важных категорий критической концепции Канта является «конструирование понятий» от латинского «construction» - «построение», т.е. то, чем занимается методология. Слово «организм», как исходное в органической теории, происходит от позднелатинского «organize – устраиваю, сообщаю стройный вид». Первый специальный философский трактат, который был посвящен универсальному орудию истинного познания и в котором неявно была представлена зарождающаяся методология, был трактат Аристотеля «Органон». Этот термин происходит от латинского «organum – орудие, инструмент». Смысловая связь и однокоренное происхождение рассмотренных терминов (что можно свести воедино к банальному высказыванию: для того, чтобы что-то организовывать, построить, придать чему-то стройный вид, необходимо наличие орудий, инструментов, как логических, теоретических, так и материальных), свидетельствуют о генетической связи органического мировоззрения и современной методологии, новое качество, революционность которой первым осознал Кант, и которая, к сожалению, до сих пор не вошла в плоть и кровь нашей теоретической и практической деятельности. И еще: мы вновь убеждаемся, как глубоко было замечание Энгельса о том, что в античной философии в зародыше были представлены все позднейшие типы мировоззрения. У Аристотеля было свое, в духе той эпохи, представление об организме, отличное от кантовского и гегелевского представления, были первые интуитивные представления о роли деятельности и о внутренней связи между методологией и органическим мировоззрением.

Зрелое единство методологической и мировоззренческой рефлексии достигается как синергетический эффект взаимодействия философии и науки. Профессиональное научное сообщество формируется в результате эволюции общественного разделения труда на рубеже XVI-XVII вв., и к концу XVII в. Ньютон завершает выработку первой научной картины мира, которая интегрируется в культурное пространство как стратегия

жизнедеятельности: общество, человек воспринимаются в теории и на практике механистически. Эффективность данной парадигмы подтвердилась ее главным историческим итогом - промышленной революцией. Существовавшие в предыдущие эпохи картины мира были философскими, поэтому в силу их умозрительного характера они не трансформировались в парадигмальность культуры, и только начиная с эпохи Нового времени, когда философская картина мира стала конкретизироваться в научной, синергетический эффект зрелого взаимодействия философии и науки порождает парадигмальность культуры, что задолго до того, как категория «парадигма» будет отрефлексирована в творчестве Т. Куна, найдет отражение в учении основоположника русского космизма - Н.Ф. Федорова о проективности человеческой мысли и деятельности.

Категория «парадигма» заслуживает специального уточнения. Будучи введенной в теоретический обиход благодаря работе Т. Куна (1922-1996) «Структура научных революций», данная категория в культурологическом смысле означает вырабатываемый профессиональным научным сообществом оптимальный алгоритм деятельности социального субъекта в конкретно-исторических условиях, т.е. по-другому, это методология жизнедеятельности, проникающая во все элементы культуры. Не случайно, категория «парадигма» осваивается только на этапе постпозитивизма, когда происходит трансформация неклассической науки в постнеклассическую. Механистическая парадигма, обусловленная первой классической научной картиной мира, практиковалась стихийно, т.е. самооценка социального субъекта не достигла зрелости осознания характера собственного мировоззрения, в то время как органицисты и космисты, как было показано выше, четко определили вырабатываемое ими мировоззрение как «органическое» в противоположность исчерпавшему свой исторический потенциал «механистическому».

Начиная с XIX века, не только российские мыслители осознали необходимость перехода к новому деятельностному мировоззрению и методологии. Так, французский философ Эспинас Альфред Виктор в конце XIX в. в книге «Возникновение технологии» «предлагал создать учение о различных видах искусств и техник, причем они рассматривались как виды деятельности. По мнению А. Эспинаса, технология как изучающая основные законы человеческой практики, должна представлять собой “общую праксеологию”, заполняя тем самым пробел в современном органоне знаний – отсутствие “философии действия”»[1]. В ответ на очевидно назревшую потребность оснастить деятельность современного человека адекватной эпохе методологией, выраженную таким образом А. Эспинасом, в первой половине XX в. польский философ и логик Тадеуш Котарбиньский выступил основателем праксеологии, которую он стремился презентировать как специальную научную дисциплину в таких основных своих работах, как

[1] Розин В.М. Философия и методология: традиция и современность // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 57.

«Очерки о практике» (1913), «Понятие внешней возможности действия» (1923), «Об отношении возможности действия» (1923), «Действие» (1934), «О сущности и задачах общей методологии» (1938), «Принципы рациональной организации деятельности» (1946), «Праксеология» (1947), «Трактат о хорошей работе» (первое издание - 1955, второе, с которого сделано большинство переводов – 1958) и др. Сам Котарбиньский к философским основаниям выстраиваемой им праксеологии относил: прагматизм, прежде всего в версии инструментализма; «второй» позитивизм, т.е. эмпириокритицизм, имея в виду главным образом концепцию всеобщей организационной науки – «тектологии» А.А. Богданова; а также марксизм, ссылаясь при этом на польскую традицию «философии действия», прослеживаемую с середины XIX в. Кроме того, для разработки праксеологии польский мыслитель активно использовал работы по организации труда Ф. Тейлора, Г. Форда, А. Файоля, С. Томпсона, Ж. Гостеле и др. И хотя праксеологию (греч. praxis - действие) подчас определяют как «философскую концепцию деятельности, имеющую в настоящее время статус программно-концептуального проекта», который «изначально мыслился как носящий метатеоретический и методологический характер, как общая “грамматика действия”, упорядочивающая праксеологические отношения (по аналогии с общей грамматикой языка)», значение данной дисциплины в культуре свелось к «восприятию ее как особой области внефилософских междисциплинарных анализов»[1]. По-видимому, причиной такого результата реализации задуманного проекта явилась изначальная номиналистическая установка Т. Котарбиньского, а также его специализация в области формальной логики. Хотя более фундаментальная причина, как представляется, коренится в особенностях национальной ментальности западных славян, проистекающей из хуторского образа жизни и католицизма, не способствующих развитию органического мировоззрения, что выразилось в приверженности польского мыслителя позитивистской концепции.

Технологическое знание во второй половине XX в. образовало новую отрасль научного познания, более того, с 70-х гг. XX в. в научный обиход вошло понятие «социальные технологии». Но все эти процессы и по сей день протекают спонтанно, не будучи системно организованы: «… и методологическая философия, и профессиональная методология в некотором смысле слепы, стихийны, поскольку в нашей культуре технологический подход не включен в более широкое целое культуры, не соотнесен с антропологическими моделями человека и поэтому не имеет личностного смысла»[2]. Необходимо актуализировать глубокое осмысление самих основ качественно нового бытия человека в мире, которое сформировалось в отечественной культуре, начиная с XIX в., ибо назначение современного методолога «создавать условия для развития деятельности, которая сама

[1] См. Новейший философский словарь. 2009. http://otvet.mail.ru/question/5903313/
[2] Розин В.М. Философия и методология… С. 61.

является моментом нашей жизни и Реальности»[1]. В современных условиях развитое самосознание социального субъекта предполагает конституирование им своей «духовной основы в той индивидуальной форме, которая органична ему самому, его возможностям»[2]. Таким образом, система категорий «деятельность», «свобода», «индивидуальность», «самосознание» - образует теоретический стержень современной методологической ориентации, основы которой закладывались в контексте органицизма и далее развиваются в русском космизме.

Актуальность метауровня органицизма и космизма заключается не только в зрелости единства методологической и мировоззренческой рефлексии, но и в ее антропологическом содержании. Как показывает современный уровень социальной практики, технологический конструктивизм социального субъекта, имеющий в своем фундаменте ту или иную методологию, только тогда обладает позитивным смыслом и результативностью, когда методология и имманентное ей мировоззрение соотнесены с антропологическими моделями. Поэтому потенциал метауровня учения российского органицизма и русского космизма обладает особой актуальностью, поскольку единый контекст этого учения составляет философско – антропологический проект, сущностным стержнем которого является развивающееся самосознание социального субъекта, имманентно включающее в себя систему раскрытых в предыдущей главе принципов.

Метауровень современной философии в целом, прогностически осваиваемый российским органицизмом и космизмом с начала XIX в., породил понятие «метапрактики»[3] как «метафизики действия», представляющей собой синергетическое единство мировоззренческой и методологической рефлексии и проясняющей смысл актов преобразовательной активности человека во всей их повседневности, но на основе осознания первопринципов. Фундаментальность «первопринципов» определяет актуальность разрабатываемой на их основе теории, и чем фундаментальнее таким образом выстроенная теория, тем актуальнее вытекающий из нее концептуальный метауровень, позволяющий с горних высот духа и интеллекта обозревать исследуемые процессы, глубоко постигая их смысл и эффективно выстраивая технологию их преобразования.

Итак, раскрытая в предыдущей главе система принципов выступает основанием метауровня органического мировоззрения как актуальных в современной исторической ситуации методологических и мировоззренческих аспектов деятельностного типа мировоззрения, ответственного за осуществление перехода от классической философии и науки к современной посредством преодоления следующих «пережитков» классической науки:

- противопоставление и отрыв субъекта познания от объекта;

---

[1] Там же. С. 64.

[2] Там же.

[3] См. Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. Под ред. Г.Л. Тульчинскогог и М.Н. Эпштейна. СПб. 2003. С. 217-219.

- логоцентризм, что приводит к игнорированию иных методов познания: интуиции, воображения, творчества;

- неадекватное или упрощенное представление об объекте;

- игнорирование особенного, единичного и случайного;

- «отсечение» от субъекта познания его ценностных ориентаций;

- противопоставление науки и религии[1].

Осознание различия двух типов мировоззрения, механистического (созерцательного) и органического (деятельностного), начинается с рефлексии по поводу того, на что направлена познавательная и практическая деятельность человека; в контексте науки – это вопрос об объекте и предмете теоретического познания. Во все времена система познания, развиваемая человечеством, стремилась постичь мир в целом. Это справедливо как для синкретического познания античности, так и для дифференцированного познания во все последующие эпохи, включая современность. Однако один и тот же мир воспринимается в зависимости от уровня развития социальной практики по-разному. В традиционной доиндустриальной культуре исследователи исходили из «наивной», с современной точки зрения, уверенности, что окружающий мир, либо как творение Бога, либо как естественный эволюционный процесс, существует вне и независимо от человека и может быть познан в этой его первозданной естественности. Таким образом, объектом исследования классического мировоззрения выступает мир как объективная реальность, осваиваемая с точки зрения созерцательного «прямолинейного онтологизма», т.е. исходя из уверенности, что человек может познать мир таким, как он существует сам по себе, вне и не зависимо от человека и его деятельности. В классической научной картине мира «человек и жизнь… чужды объективно изображенному физическому универсуму, выбрасываются из него»[2].

Накопленный человечеством опыт в области материальной и духовной культуры, достигнутый на этой основе уровень научно-технического прогресса, а также возрастание личностного начала в обществе на основе развития самостоятельности хозяйствующих субъектов, преодоления сословной иерархичности общества и эволюции феномена самосознания, - все это радикально меняет место человека в мире в ходе промышленной революции и приводит к мировоззренческой переориентации. Неклассическое мировоззрение, разрабатываемое органицистами и космистами, исходит из того, что человек – неотъемлемый элемент организма Вселенной, что, стало быть, никакой «стерильной» объективной реальности вне возмущающего, преобразующего воздействия деятельности человека не существует. Объектом исследования неклассического мировоззрения выступает мир как объективно-субъективная реальность,

---

[1] Чешков А.М. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 26-27.

[2] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 5.

преобразуемая деятельностью человека как наиболее развитого агента имманентной активности организма Вселенной. Раскрытие тайн человеческой деятельности, как атрибута Вселенной, помогает понять, с точки зрения органической методологии, законы функционирования Вселенной и основные возможные тенденции ее развития. Таким образом, в современной философии и науке существуют новые представления об активности человека как субъекта познания и преобразования мира: разрабатывается «расширенная онтология, включающая в себя регион "психика – сознание"»[1]. Субъект познания начинает рассматриваться не как сторонний наблюдатель, а, напротив, как имманентный агент этого мира. Возникает понимание того, что ответы природы на наши вопросы определяются не только устройством самой природы, но и способом нашей постановки вопросов, который зависит от исторического развития средств и методов познавательной и преобразовательной деятельности, т.е. мир при всей его объективности является таким, каким его творит человек.

В качестве предмета исследования классической философии и науки выступают простые механические системы, функционирующие на основе динамических законов, т.е. законов однозначной детерминации, когда причина приводит к одному безальтернативному следствию. Законы механики Ньютона, закон сообщающихся сосудов и т.п. – примеры динамических законов. Органическое миропонимание подходит к исследованию Вселенной и каждого составляющего ее элемента как к сложной динамической системе, функционирующей на основе статистических законов, т.е. законов вероятностной детерминации, когда одна причина приводит к ряду альтернативных следствий: например, законы развития биологических популяций, законы функционирования и развития общества. Динамические законы характеризуют поведение относительно изолированных систем, состоящих из ограниченного числа элементов, в которых можно безболезненно абстрагироваться от целого ряда случайных факторов. Статистические закономерности раскрывают взаимодействие достаточно большого числа элементов, составляющих сложноорганизованное целое, и характеризуют не столько поведение отдельных элементов, сколько поведение системы в целом. Статистические законы призваны исследовать диалектику необходимости и случайности. Динамические законы выступают предельным случаем статистических, когда вероятность становится практически достоверностью.

Принципиальное различие объекта и предмета исследования в классической и современной философии и науке обусловило разные методологические стратегии: метафизику и диалектику. Метафизика исследует все в неизменном и изолированном состоянии, диалектика, напротив, - в саморазвитии и всеобщей связи. Трактовка неизменности имеет широкий диапазон. Крайняя форма метафизичности заключается в

[1] Там же.

отрицании наличия движения истинно сущего бытия в принципе, как это было разработано в учении элейской школы в античности. Основная форма метафизики: это признание наличия движения, но только на уровне механического движения. В этой форме метафизика выступает противоположностью диалектики. Если диалектика причину движения объекта видит в его внутреннем противоречии в соответствии с законом диалектического противоречия, то метафизика – во внешнем воздействии. Быть диалектиком достаточно сложно, поскольку для этого необходимо, во-первых, обладать гибким предельно абстрактным мышлением, притом, что «учиться мышлению никто не хочет»[1]; и, во-вторых, овладеть искусством разрешения противоречий, не впадая при этом в крайности и не разрушая объект нашего воздействия, чтобы в соответствии с принципом гармонии противоречия также не загонялись внутрь и не приводили к саморазрушению объекта.

Доминирующим в рамках метафизической стратегии классического мировоззрения выступает принцип редукционизма, в координатах неклассического – принцип синергетизма. На смену представлений о том, что любое целостное образование можно разложить на простые составляющие его элементы и тем самым постичь его сущность, приходит более глубокое понимание, что любое целое не сводимо к составляющим его элементам, что оно обладает сверхсистемным, положительным или отрицательным, эффектом, и сущностная тайна целого заключается в качественно новых его свойствах, возникающих как результат его сферической системной организации. Н.Н. Страхов уже в середине XIX в. вскрывал порочность редукционистского принципа в научном познании: «…химик рассматривает составные части человеческого тела, физик – физические процессы, которые в нем совершаются, механик – его механическое устройство и законы его движения. Все эти исследования совершенно правильны и истинны; но не справедливо было бы думать, что по учению химии весь человек, вся человеческая жизнь сводится на взаимодействие химических элементов, по учению физики – на игру физических процессов, и что по учению механики человек – не больше как машина. Ни одна из этих наук не имеет притязаний разрешить загадку человеческого бытия, но вместе ни одна и не может противоречить этой загадке, и рано или поздно должна будет привести к ней свое исследование. А между тем легко может случиться, что например – химик вообразит, что самая сущность человека заключается в том, что подлежит изучению химии»[2]. Страхов прозорливо видел опасность редукционизма именно в связи с механистическим характером науки того времени: «И химия имела и имеет свою метафизику. Ее метафизика имела так же механистический характер, как и у многих других наук о природе. Дело было в том, чтобы из простого построить сложное, вывести многообразное из однообразного, явления из сущности. В этом заключалось

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое… С. 414.
[2] Там же. С. 400.

дело науки. Объяснение вещей только тогда могло считаться полным и окончательным, когда был найден первичный материал, из которого все строится и который сам уже из ничего не строится»[1]. Оборотной стороной механистичности науки, ее признаком, по мнению Страхова, выступает несоблюдение принципа синергийной целостности, который является одним из основных мировоззренческо - методологических принципов органицизма: «Если вычеркнуть таким образом из химии понятие простоты и сложности, то изложение этой науки должно значительно измениться. Именно все изложение должно получить характер строгой цельности, которой оно до сих пор не имело. До сих пор химики трактуют простые тела наперед и отдельно от остальных своих тел. Может быть такой прием представляет некоторую практическую выгоду, именно облегчает для начинающих первое знакомство с фактами. Но научного основания для отделения простых тел от сложных нет никакого, и легко понять, что такое отступление от научной строгости должно повести к неудобствам и неясности в научном отношении… Наука требует связи, требует указания каких-нибудь определенных отношений, а тут является простое механическое сопоставление явлений»[2]. Однако органицисты и космисты не только критиковали механистический принцип редукционизма, но и разрабатывали принцип синергии, который, как было показано выше, А.А. Богданов и Н.О. Лосский в начале XX в. четко сформулировали. Синергетика с конца XX в. разовьется в междисциплинарное направление, исследующее процессы самоорганизации в функционировании сложных динамических открытых нелинейных систем. Синергетика фактически выступит качественно новым этапом в развитии кибернетики. Синергетический принцип исследования сложных динамических систем оказывается плодотворным лишь в том случае, когда учитывается иерархичность систем во Вселенной. Уровень организации системы обусловливает, насколько положительным или отрицательным оказывается синергетический эффект ее функционирования. Критерием уровня организации системы является характер соотношения частей и целого. Высший уровень органического единства, раскрытый Н.О. Лосским, заключается в том, что: 1) каждая часть существует для целого; 2) целое существует для каждой части; 3) каждая часть есть целое.

Важными категориями теоретического познания являются пространство и время. В контексте созерцательного мировоззрения пространство и время понимаются как внешние автономные характеристики материальных тел и процессов, пустота и вместилище для них; как абстрактная чистая рядоположенность и длительность. В современном деятельностном мировоззрении пространство – время раскрывается как внутренняя структура динамики бытия, наполненная конкретными изменениями в социально-природной жизнедеятельности человека.

---

[1] Там же. С. 488-489.

[2] Там же. С. 497.

Меняется и трактовка истины: в отличие от метафизической абсолютизации однажды добытых истин органицисты и космисты рассматривают противоречивость истины, ее относительность и историчность на основе антиномичности мышления, которая, выступая как способ саморазвития истины, вводит аксиологическую проблематику посредством исследования соотношения целей и средств в процессе жизнедеятельности социального субъекта. Эта концепция интересна тем, что динамика средств и целей представлена в сферической модели функционирования органической системы, где цель совпадает с центром, а средства с периферией. В результате иерархической организованности Вселенной формируется подвижное соотношение между средствами, средствами-целями и высшими безусловными целями.

Особой проблемой в исследовании органического целого является проблема человеческой свободы. В противоположность односторонней абсолютизации в контексте классического мировоззрения либо случайности и произвола – в форме волюнтаризма, либо необходимости – в форме фатализма, органическое мировоззрение глубоко проникает в тайны соотношения внешней свободы как средства и внутренней свободы как самоцели человеческой деятельности.

Принципиальное отличие нового востребованного временем мировоззрения от устаревшего механистического по основным вопросам: что, как и во имя чего познавать и преобразовывать, - было в полной мере отрефлексировано отечественными мыслителями XIX – нач. XX вв.

Метауровень органического мировоззрения включает в себя еще ряд важных с точки зрения современной социальной практики методологических аспектов: возрастной принцип анализа истории (рассмотренный и методологически использованный в первой главе), диалектику рационального и иррационального, естественного и искусственного, детерминизма и телеологии, сферное моделирование, преодоление дуализма субъекта и объекта, диалектику субъективного и объективного факторов, теоретико-методологическое обоснование актуальности культурологии.

Диалектика рационального и иррационального по-своему была представлена уже Радищевым посредством исследования взаимосвязи естественного и сверхъестественного уровней бытия. Иррациональное (лат. irrationalis неразумный, бессознательный) трактуется обычно как находящееся за пределами разума, неинтеллектуальное, несоизмеримое с рациональным мышлением и противостоящее ему. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что иррациональное понимается как существующее в двух формах: 1) как дорациональное или стихийно-хаотичное, не оформленное логосом; 2) сверхрациональное как мистическое, данное в откровении. Последнее различение до недавнего времени было осмыслено только в системе религиозного мировоззрения. Радищев в соответствии с разработанным им законом повышения уровня организации всего

существующего обосновывает тезис, что сверхъестественное – это не что иное, как естественное, но на более высоком уровне его организации.

Во всей традиционной философии, существующей до промышленного переворота, доминирует рационализм, иррациональное оттеснено на периферию духовной жизни общества. Достаточно подчеркнуть, что даже в средневековой культуре, которая носит тотально религиозный характер, концептуальной вершиной выступают пять формально – логических доказательств бытия Бога. Только в современной культуре иррациональное начинает отрефлексированно и интенсивно исследоваться. Происходит это потому, что после промышленного переворота рубежа XVIII-XIX вв. мощность человеческой деятельности постепенно становится сопоставимой с мощностью самих природных стихий, в результате чего требуется овладеть человеческой духовностью целостно: в единстве рациональных и иррациональных компонентов. На Западе современная философия ярко заявляет о себе творчеством трех выдающихся иррационалистов: А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше.

В русской культуре диалектику рационального и иррационального исследовал не только А.Н. Радищев, но и Д.М. Велланский, А.И. Галич, М.Г. Павлов, В.Ф. Одоевский и последующие космисты. Весомо и очевидно для общественного сознания иррационализм зазвучал в произведениях Ф.М. Достоевского. Не случайно творчество Ф.М. Достоевского устойчиво сопоставляется с ницшеанством. Однако конструктивность и плодотворность русской философии и, в частности, творчества Достоевского заключается в том, что стихия иррационального не абсолютизируется, но исследуется в диалектическом единстве с рациональным.

Вот как об этой существенной стороне творчества Достоевского пишет русский философ В.В. Розанов: « В «Преступлении и наказании» впервые и наиболее обстоятельно раскрыта Достоевским идея абсолютного значения личности. Среди безысходного страдания, при виде гибнущих и готовящихся погибнуть возмущается целомудренная душа главного героя этого романа, и он решается переступить закон неприкосновенности человека. Гениальная диалектика подставлена под факт; он свершен. И тотчас же, как произошло это, началось мистическое взаимодействие между убившим, убитою и всеми окружающими людьми. Все, что совершается в душе Раскольникова, иррационально, он до конца не знает, почему ему нельзя было убить процентщицу. И с ним вместе и мы не понимаем умом, диалектически, состояний его совести, качеств его поступка. Но цельным существом своим мы совершенно ясно ощущаем необходимость всех последствий совершенного им факта. Едва разбил он отраженный Лик Божий, правда обезображенный его носителем, - и он почувствовал, как для него самого померк этот Лик и с ним вся природа. “Не старушонку я убил, себя я убил”… Показав иррациональность человеческой природы и, следовательно, мнимость конечной цели, он выступил на защиту не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности – каждого данного

индивидуума, который никогда и ни для чего не может быть только средством»[1].

Другой, не менее глубокий, исследователь творчества Достоевского, М.И. Туган-Барановский пишет о том, что «для Достоевского идеи Ницше были только одним из первых превзойденных этапов его умственного развития», и более продуктивным является сопоставление Достоевского с Кантом. «Центральной идеей нравственной философии Канта является идея бесконечной ценности человеческой личности… Но, формулировав эту идею с полной ясностью, Кант не дал ей окончательного развития и не показал разрешения с ее точки зрения чрезвычайно трудных проблем практической жизни. Именно это исполнил Достоевский, и в этом его непреходящая заслуга как морального философа»[2]. Поразительные образы художественных произведений Достоевского и его публистические записки «Дневника писателя» являются развитием и углублением нравственной философии Канта: «Прежде всего, идея верховной ценности человеческой личности требует обоснования: нужно показать, почему мы ценим человеческую личность так необычайно высоко. Обоснование этого непосредственно приводит к проблеме Бога. Затем идея эта должна быть истолкована как основа нравственного закона – она приводит к проблеме человечества. И, наконец, с ее точки зрения должно быть дано объяснение нарушению нравственного закона, иначе говоря – требует разрешения проблема мирового зла. Эти три великие проблемы поглощали все внимание Достоевского и им посвящено его лучшее творчество»[3].

Позже П.А. Флоренский в трактате «Столп и утверждение истины» в разделе «Иррациональность в математике и догмате» обосновывает, что познание индивидуального бытия невозможно рациональными средствами: «индивидуальное, т. е. конкретное, отношение опять-таки разлагается на ряд общих, т. е. абстрактных, - всех абстрактных отношений, входящих в состав данного конкретного»[4]. Индивидуальное выступает иррациональным по отношению к рациональным его абстракциям, которые, накапливаясь, способны настичь индивидуальное лишь предельным скачком.

Таким образом, рефлексия диалектики рационального – иррационального в контексте отечественного органицизма – космизма оборачивается практической заботой о подлинно человеческом существовании человека. Из всех современников Н.Ф. Федорова, которые не были его непосредственными учениками и последователями, именно Ф.М. Достоевский выразил максимальную солидарность с его идеями, даже не зная, кто автор этих идей и как его имя. Так, в письме от 24 марта 1878 г. к

---

[1] Розанов В.В. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. С. 75, 73.

[2] Туган-Барановский М.И. Нравственное мировоззрение Достоевского // Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. М.: Книга, 1990. С. 129.

[3] Там же.

[4] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 526.

Н.П. Петерсону, который познакомил писателя с идеями Н.Ф. Федорова, Достоевский пишет, имея в виду автора «Общего дела»: «Он слишком заинтересовал меня… в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои»[1]. Анализируя русское мировоззрение, С.Л. Франк в статье о Достоевском подчеркивает, во-первых, необычайную «силу и убедительность» критики «*соблазна рационализма*», данной писателем, и, во-вторых, «венец достижений человечности» в творчестве Достоевского[2]. В чем же тайна глубины человечности, выраженной великим писателем? Франк видит эту тайну в «парадоксальном сочетании» у Достоевского «глубочайшего благоговения перед абсолютной ценностью человеческой личности с открытием, ничем не прикрашенным, напротив, потрясающим своим бесстрашием, признанием бездн *зла* в человеке»[3]. Причина «*трагизма* человеческой жизни», в соответствии с мировосприятием Достоевского и убежденностью Франка, коренится не в «социальных условиях жизни», ибо «социальные условия суть лишь одно из выражений роковой и неустранимой общей *космической* неустроенности человеческого существования»[4]. Обобщая характеристики русского мировоззрения, Франк пишет о том, что «типичная область исследований русской мысли – определение судьбы человечества»[5], которая «содержит в себе онтолого-космические характеристики»[6]. Если Достоевский, отражая дух российской ментальности, со всей художественной выразительностью раскрывает космическую неустроенность человека, то Федоров зачинает философско-антропологической проект созидания его космической обустроенности. Так непосредственно переплетаются теоретико-методологические и мировоззренческие аспекты философско-антропологического проекта русского космизма.

Одно из методологических требований диалектики заключается в необходимости выявления основного противоречия исследуемого процесса. В концепции органицизма и космизма таким основным противоречием выступает соотношение субъективного и объективного факторов исторического развития. Как отмечалось выше, уже в первой половине XIX в. критики органицизма (критический взгляд со стороны, как известно, самый зоркий) подчеркивали, что «оживотворять» исследуемый процесс «идеей всеобщей жизни» означает «разделять его на субъективную и объективную части». Сами росиийские органицисты и космисты XIX – нач.XX вв. осознавали актуальность перехода к исследованию диалектики субъективного и объективного факторов как преодоление «дуализма субъекта и объекта». Так, Н.О. Лосский считал, что предыдущая философия

---

[1] Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 95.

[2] Франк Л.С. Апостол человечности // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука. 1996. С. 359.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 358.

[5] Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 207.

[6] Там же. С. 209.

свыше 2000 лет находилась в тисках солипсизма[1] по причине дуализма субъекта и объекта. Мыслитель разрабатывает концепцию интуитивизма, разделяемую рядом русских мыслителей, в которой обосновывает необходимость восстановления «равноправного единства» субъекта и объекта, «нисколько не нарушая прав бытия»: «Интуитивизм устраняет ложную посылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма»[2]. Философия, по определению Лосского, «есть наука о мире, как целом»[3]. Целостность эта обусловлена (взаимодействием) единством субъекта и объекта.

По-своему аналогичную идею выражает Н.А. Бердяев, который обосновывал, что философия не объясняет, каким образом разум может проникнуть в действительность как во что-то чуждое и инородное, постигнуть ее и ассимилировать в себе: «Это - чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен»[4]. Бердяев раскрывал эту тайну таким образом, что субъект (разум) и объект (действительность, «что-то чуждое и инородное») являются сторонами чего-то единого, существующего до разделения на субъект и объект. В концепции Бердяева это изначальное единство есть некая первоначальная духовная стихия, которую он воспринимает как мистику[5].

Можно сказать, что, по мысли космистов, субъект и объект – это сообщающиеся сосуды мироздания, что по-своему выражается в современной концепции информационного поля Вселенной. П.А. Флоренский раскрывает связь субъекта и объекта как «транссубъективную реальность бытия»: «…бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т.е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии …с энергией познаваемой

---

[1] Солипсизм – учение о том, что существует только одна индивидуальная душа, а мир – это виртуальная реальность и сам по себе не имеет реального существования. В строгом теоретическом смысле неправомерно говорить о том, что предыдущая классическая философия характеризуется солипсизмом. Солипсизм – это позиция вульгарного идеализма. Правомерность утверждения Лосского, вкладывающего несколько иной смысл в данный термин, заключается в его стремлении раскрыть то, что присуще всей предшествующей философии в плане чисто созерцательного понимания взаимоотношений субъекта и объекта и уже никак не соответствовало изменившейся исторической ситуации.

[2] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. 2-е изд. СПб., 1908. С. 337.

[3] Лосский Н.О. Введение в философию. Часть 1. Введение в теорию знания. 2-е изд. СПб., 1918. С. 19.

[4] Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907. С. 295.

[5] Мистика - греч. mystikos – таинственный; религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с Богом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих и осмысливающих эту практику.

реальности»[1]. Не случайно, **истина**, по Бердяеву, это не совпадение отражения с отражаемым, а **состояние субъекта,** где для него нет ничего чуждого, «внеположенного». То, что мы считаем внешним бытием (объектом познания или иного воздействия), у Бердяева совсем не внешне: оно есть реальность недолжного существования самой подлинной реальности субъекта в его свободе. Н.О. Лосский также критиковал марксистскую теорию отражения, изложенную В.И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм»: «Если знание о внешнем мире есть продукт причинного воздействия извне на субъекта… то субъект наблюдает только свои индивидуально-психические состояния»[2]. Восковая фигура Людовика Х1У никогда не заменит самого Людовика Х1У, поэтому, утверждает Лосский, теории истины как копирования предмета ложны: «Даже самый факт существования внешнего мира не может быть доказан с полной достоверностью»[3].

«Все имманентно всему!» - восклицает Лосский. Окружающая реальность беспрепятственным потоком вливается в наше сознание и подсознание. Человек не отгорожен от мира вещей китайской стеной, и ему не надо строить догадки об их истинной природе по едва доносящимся шорохам. Созерцание внешнего мира не менее реально по своему содержанию, нежели наши внутренние субъективные переживания, несмотря на то, что первое осуществляется во взаимодействии между нами и объектами, а вторые реализуются исключительно внутри нас. Любовное переживание, даже при отсутствии внешних отношений с объектом обожания, возможно, что не менее реально, чем лунный свет за окном, обостряющий поэтическое состояние души.

С нашей исторической высоты отчетливее осознается идея органицистов и космистов покончить с дуализмом субъекта и объекта. Эта идея по сути своей выражает начало осознания необходимости перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Созерцательный тип мировоззрения, разрабатываемый классической философией до промышленного переворота, исходил из основного вопроса философии как своего теоретического ядра, заключающегося в исследовании соотношения материального и идеального (духовного) и абсолютизирующего их противоположность. При этом материальное идентифицировалось с объективным, а идеальное с субъективным (психический образ субъекта в форме понятия или ощущения). Абсолютизация их противоположности, «дуализм»[4] в терминологии космистов, в контексте созерцательного типа

---

[1] Флоренский Павел Андреевич // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Т. 44. М., 1927. С. 143-144.

[2] Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919. С. 20.

[3] Там же. С. 16.

[4] Хотя не в произвольном, а собственно теоретическом смысле «дуализм» обозначает определенную онтологическую позицию, последовательно разработанную Р. Декартом и означающую учение о двух субстанциях. Исходный дуалистический принцип также заложен в учении Аристотеля и И. Канта. Во всех трех случаях это было связано с

мировоззрения очевидна: любой психически нормальный человек понимает, что стол материален как объективная, т. е. существующая вне его сознания, и вещественная реальность, а мысль об этом столе идеальна (духовна) как внутренний субъективный психический образ его сознания. Однако как только мы выходим за рамки основного вопроса философии, сводящегося в своем онтологическом содержании к вопросу: «что первично?», то начинаем осознавать, что сам стол есть результат практической деятельности человека, воплотившего таким образом во вне свой психический образ стола; понятие же о столе в сознании человека, в свою очередь, есть результат познавательной деятельности человека, отражающей внешний мир и, тем самым, интериоризующей его во внутренний мир субъекта.

В.И. Ленин выразил теоретическую суть перехода от созерцательного к современному деятельностному типу мировоззрения следующим образом: «… противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»[1]. Н.О. Лосский, критикуя позицию В.И. Ленина, изложенную им в работе «Материализм и эмпириокритизм», не обратил внимание на данный тезис, по-видимому, потому что он был не достаточно акцентирован в данной работе. Однако в целом органицисты и космисты не безосновательно видели во всей классической философии идентификацию субъективного с идеальным, а объективного с материальным, и абсолютизацию противоположности между этими реальностями в борьбе материализма и идеализма. Не случайно, главная идея работы Лосского «Обоснование интуитивизма», которая выдержала пять прижизненных изданий, заключалась в том, чтобы воссоздать на основе «реалистического миросозерцания» непротиворечивый и гармоничный «идеал знания», свободный от односторонностей идеализма и материализма.

Философия, развивающаяся в контексте созерцательного типа мировоззрения, своими координатами имеет соотношение материального и идеального; философия, развивающаяся в контексте деятельностного типа мировоззрения, овладевает новыми координатами: соотношения субъективного и объективного факторов. Переходным связующим звеном в этой переориентации выступают категории «субъективная и объективная реальность». Первым, кто начал этот гигантский разворот, был автор «коперниканского» переворота в философии - И. Кант. Н.О. Лосский выделяет И. Канта из плеяды предшествующих философов, осознавая его особую роль, однако при этом и его подвергает критике за дуализм субъекта и объекта: «И падение метеора, и крушение поезда, и страсть, приводящая к

вызреванием потребности в истории культуры подготовить плацдарм для качественного рывка в развитии науки.

[1] Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 151.

преступлению, эстетическое наслаждение музыкальным произведением феноменализм Канта принужден рассматривать как явления, т. е. как нечто состоящее из пространственно-временных ощущений, подвергнутых рассудочному синтезу»[1]. Человек в философии Канта, считает Лосский, узник собственных иллюзий. Лосский противопоставляет свою позицию как Канту, так и материалистам Локку, Плеханову, Ленину, с одной стороны, и субъективному идеалисту – Беркли, с другой: «Знание есть не копия, не символ, не явление действительности в познающем субъекте, а сама действительность, сама жизнь… Все содержание знания складывается из самой мировой действительности, познавательная деятельность только подвергает ее внешней обработке путем сравнения, не внося в нее новых по содержанию элементов; ей не нужно ни создавать, ни… воссоздавать действительность; она сама дана в оригинале… Поэтому интуитивизм (мистический эмпиризм) не имеет оснований переоценивать в познавательной деятельности роль ощущений… или роль субъективного разума»[2].

Преодоление дуализма субъекта и объекта подразумевает исследование их взаимосвязи как единства и борьбы противоположностей. Диалектика субъективного и объективного, в отличие от соотношения материального и идеального, в принципе релятивна, она всегда требует уточнения точки отсчета или системы координат. Гегель признает эту диалектику только в рамках идеального: «Лишь в мышлении имеется налицо истинное совпадение объективного и субъективного»[3]. В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики», делает вывод: «Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»[4]. Однако диалектика субъективного и объективного раскрывается и в рамках материального. Например, в структуре производительных сил как явлении материальном выделяются объективная и субъективная стороны. Под объективными производительными силами при этом подразумеваются «вещественные, энергетические производительные силы, возникающие из кооперации труда, а под субъективными – определенные (не всякие) физические и духовные свойства индивида»[5].

Категории «субъективный и объективный факторы» еще более релятивны, нежели категории «субъективное и объективное», поскольку погружают нас в исследование динамики деятельности социального субъекта[6]. У самих органицистов и космистов еще нет указанных категорий,

---

[1] Лосский Н.О. Введение в философию С. 227.
[2] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 338-339.
[3] Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 257.
[4] Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр.соч. Т. 29. С. 190.
[5] Марахов В.Г. Объективное и субъективное в сфере материального производства // Диалектика объективного и субъективного в историческом процессе и социальном познании. Л., 1968. С. 123.
[6] Маслобоева О.Д. Диалектика субъективного и объективного факторов как методология социально-экономического прогнозирования // Экономическое прогнозирование: модели

как это часто имеет место в истории культуры, когда что-то осваивается, а адекватные понятия вырабатываются позже. Однако представители рассматриваемого направления анализируют соотношение субъекта и объекта, субъективного и объективного именно в контексте принципа деятельностного подхода к единому природно-социальному организму. **Субъективное** для них – это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта; **субъективный фактор** – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия.

В контексте деятельностного типа мировоззрения вырастает современная научная и учебная дисциплина – **культурология**. Не случайно начало истории этой дисциплины связывают с именами мыслителей рубежа XVIII-XIX вв.: Просветителей, представителей немецкой классической философии и т. д. Российские органицисты и космисты также чутко среагировали на эту потребность и уделяли серьезное внимание анализу природы культуры, законов ее функционирования и развития. В условиях, когда человеку необходимо овладеть своей деятельностью во всем разнообразии ее проявлений, именно культурология, явно недооцениваемая сегодня в процессе преподавания в вузе, позволяет постигать специфику различных видов деятельности: хозяйственной, политической, научной, художественно-эстетической и т. д., выявляя при этом общие законы успешной в социальном отношении деятельности. Культурология, таким образом, призвана вырабатывать целостное восприятие мира на качественно новом уровне, когда в результате промышленного переворота радикально меняется место человека в мире. Определений культуры в рамках этой дисциплины существует несколько десятков, но сущность культуры, а не отдельные ее аспекты, раскрывается как специфический способ организации и развития основных видов человеческой жизнедеятельности. Органицисты и космисты исследовали все основные сферы жизнедеятельности сквозь призму свободы, т. е. диалектики субъективного и объективного факторов.

Культурология исследует культуру, противопоставляя ее цивилизации, по признаку естественности или искусственности способов организации жизнедеятельности человека. Культура, понимаемая как мера человеческого в человеке, творит новое, степень искусственности которого не нарушает естественность мира как органического целого. Цивилизация же, напротив, посредством современных технологий привносит такое хирургическое вмешательство в структуру бытия, которое нарушает гармонию в жизни человека. Принцип естественности в контексте органического мировоззрения раскрывает жизнеспособность искусственного в зависимости от степени его естественности и сохранения самобытности развития. Культура способствует развитию личностного начала, индивидуальности, в то время как цивилизация нивелирует личность: «Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке

и методы. Материалы Международной научно-практической конференции. 30-31 марта 2006 г. Часть 1. Воронежский государственный университет. 2006. Ч. 1. С. 73-81.

уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условии жизни, в противоположность равенству – смерти»[1]. Цивилизация, по мысли П.А. Флоренского, движима «не желанием помочь природе проявить скрытую в ней культуру», но навязать ей «насильственно и условно внешние формы и внешние цели»[2].

Органицисты и космисты исследовали науку, искусство и другие основные сферы жизнедеятельности общества как самобытные организмы, функционирующие и саморазвивающиеся по своим специфическим законам. Таким же был подход к исследованию культуры, по отношению к целостному организму которой все основные сферы жизнедеятельности общества выступают органами – элементами. Так, А.С. Хомяков сближает понятие культуры во всей ее целостности с термином Просвещение, что было характерно для самой эпохи Просвещения, особенно немецкого. Позже, начиная с сер. XIX в., понятия просвещение, культура, наука сливаются, в то время как вера начинает трактоваться как нечто внеположенное и даже противостоящее просвещению. У Хомякова все эти понятия образуют органическую систему, имеющую сферическую структуру, как и положено органической системе: вера есть ядро и одновременно горизонт просвещения (культуры); наука, философско-эстетические идеи, по терминологии Хомякова обозначаемые как образование – это средство, инструмент культурной деятельности. Таким образом, вера, образование и просвещение соотносились мыслителем как смысл, орудие и результат культурной деятельности, а философия истории при этом оборачивалась философией культуры, основанной на религиозных верованиях: «Выньте Христианство из истории Европы и Буддизм из Азии, и вы уже ничего не поймете ни в Европе, ни в Азии»[3]. Исследование мифов, религиоведение являются для Хомякова важнейшим инструментом изучения истории культуры. П.А. Флоренский также считает веру центром культурной деятельности: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры… Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура»[4]. Анализ культуры, наряду с диалектикой субъективного и объективного факторов, является общим центром внимания в творчестве не только органицистов и космистов, но и А.А. Богданова и евразийцев. Вся плеяда мыслителей, имеющаяся здесь в виду, не только исследовала культуру, но и непосредственно творила ее.

---

[1] Флоренский Павел Андреевич // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Т. 44. М., 1927. С. 143-144.

[2] Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. 1983. Сб. 24. С. 233.

[3] Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1902. С. 131.

[4] Флоренский Павел Андреевич // Энциклопедический словарь… С. 143-144.

В исследовании культуры в целом и отдельных её элементов органицисты и космисты разрабатывали методологию сферного моделирования, исходя из категории «органическое целое», что способствовало углублению понимания внутреннего единства отдельных сфер культуры, культуры в целом, вплоть до единстве мироздания: «высшие организмы суть только дальнейшее развитие низших, восходящих до совершенства организма, который равен общему содержанию всех предыдущих»[1]. Потенциальное единство бытия становится актуальным посредством деятельности человека: «Все действует на человека… все движется в нем»[2]; «Все радиусы, все крайние точки огромного круга, который мы называем Мирозданием, находят в его природе (человеческой природе) сборное место»[3]. Таким образом, единство мира и всех его элементов, включая сферы культуры, реализуется и познается посредством антропологического обоснования. Так, формирующееся в истории культуры единство науки А.И. Галич выводит из того, что все науки нуждаются в таком обосновании[4]. С полной уверенностью можно утверждать, что сегодня наука как целостный феномен в ее системном функционировании нуждается в философско-антропологическом основании[5]. Современные ученые, осознающие данный стандарт научного исследования, подчеркивают, что независимо друг от друга в процессе решения крупнейших наукоемких задач в области: аэрокосмического комплекса, ядерной физики, кибернетики, физики Земли и атмосферы, медико-биологических проблем и других естественных наук, - они приходят к «удивительно согласующимся между собой результатам и выводам», заключающимся в том, что в методологии науки необходима разработка «модели данной организации жизни как единого пространства процессов»[6]. Метод моделирования, который с глубокой древности используется в научном познании, развиваясь вместе с наукой от спонтанно-интуитивного использования до все более отрефлексированного, теоретически зрелого, также претерпевает принципиальную трансформацию при переходе от классической науки к современной: механистическое, линейное моделирование на основе

[1] Велланский Д.М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб. 1831. С. 17-18.
[2] Радищев А.Н.О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М., 1988. С. 443, 458.
[3] Галич А.И. Картина человека. СПб., 1834. С. 1-2.
[4] Там же. С. 6.
[5] См. Маслобоева О.Д. Исследовательские программы в контексте современной научной картины мира. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016.
[6] См. Барболин М.П., Барболин В.М. Введение в общую методологию: Модели единой организации жизни. Пространство фундаментальных и нравственных законов (организации жизни природы, человека и общества). Пособие по организации жизни. СПб.: Изд-во «Петрополис». 2004.

принципа редукционизма перерастает в сферное органическое моделирование на основе принципа синергии[1].

Сферичность бытия как его совершенная организация в полной мере была отрефлексирована российскими органицистами и космистами на качественно новом уровне в контексте современного деятельностного типа мировоззрения, востребующего от человека осознания и принятия всей меры ответственности в силу возрастания технологической мощности человеческой активности в результате промышленного переворота, что приводит к усугублению экологической проблемы, причем это относится как к экологии окружающей среды, так и к экологии человеческой души.

М.В. Буташевич-Петрашевский, определяя в «Карманном словаре иностранных слов» понятия «органический, организм, организация», подчеркивает, что сам генезис органического возможен только посредством формирования индивидуальных свойств как основы субъективности преодолевающей хаос: «С того момента, когда является одна из сил в природе преобладающей, она делается центром, около которой группируются другие явления, становится особого рода органическим, производительным началом явлений (бытий, предметов и существ), имеющих свой отличительный, самостоятельный характер, выдвигающий их из широкого круга хаотической безразличности»[2]. Буташевич-Петрашевский осознает, что мера индивидуальности в организмах различна в зависимости от уровня их организации: «В… органическом мире бытие является в соединении с своего рода деятельностью, которая в низших степенях обнаруживается в стремлении к самосохранению, в высших же возвышается до индивидуальности и самодеятельности»[3].

Сферический образ уже сам по себе предполагает определенное ограничение как основу самодостаточности организма. В контексте органической теории сферическая модель оказывается имманентно динамичной. Моментами динамического процесса в любом организме для В.Ф. Одоевского выступает «беспрестанное борение или напряженность периферии с центром»[4]. Деятельность, в принципе классифицируется Одоевским как «или центральная, или периферическая – от центра или от окружности»[5]. В жизни человека, считает он, особенную роль играет регулирование направленности деятельности в этих противоположных координатах с целью достижения гармонии.

Особенно следует подчеркнуть оригинальную идею органицистов о совпадении цели в процессе функционирования и развития системы с ее

---

[1] Маслобоева О.Д. Сферное моделирование – адекватная и актуальная методология // Экономическое прогнозирование: модели и методы. Материалы IV Международной научно-практической конференции. 10-11 апреля 2008 г. Часть 1. Воронежский государственный университет. 2008. С. 42-58.

[2] Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 336.

[3] Там же. С. 341.

[4] Русские эстетические трактаты… С. 173.

[5] Там же. С. 162.

центром, что собственно и формировало модель сферической органической целостности. При этом они уловили диалектичность функционирования органических систем, которые всегда имеют сферическую структуру: то, что является центром в рамках одной системы, будет выступать периферией в рамках иной системы или в иных условиях, сложившихся в процессе эволюции систем: «Материальные процессы, включая сюда и центры материальных сил, всегда относительны: в отношении к одной среде перед нами находится один центр сил, но стоит только окружающей его обстановке несколько измениться, и он может распасться на два и более центра и наоборот»[1]. На основе этой же идеи А.А. Григорьев в середине XIX в.открыл закон стихийного распада органических систем: «Стоит только стихии вырваться из центра на периферию, чтобы по общему закону организмов, - она стала обособляться, сосредоточиваться около собственного центра и получила свое отдельное, цельное и реальное бытие…»[2]. Т.е. сферная динамика бытия в стихийном варианте чревата разрушительной энергией, особенно когда она спонтанно вырывается из центра на периферию, как это ярко проявилось в распаде СССР и демонстрируется в различных этнических конфликтах.

В космизме категория «сфера» становится настолько отрефлексированной, что она не просто входит в костяк категориального аппарата органического мировоззрения, но формирует саму концептуальную целостность учения космизма. В «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова альтернатива, стоящая перед современным человечеством, раскрывается как выбор между организацией индивидуальной и космической жизни в форме своего рода интеллектосферы, поскольку, по мысли Федорова, все должны прийти в «истинный» разум, дабы «все едино были»[3] или гибель человечества, когда «будут упиваться наркотиками», погрязать в пьянстве и тому подобное – все это в силу «недостатка более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности»[4]. По учению Н.Ф. Федорова, интеллектосфера – «это не идеал только, а проект»[5]. П.А. Флоренский, исходя из идеи проективной функции органопроекции, разрабатывает гипотезу существования пневматосферы: «соответственной особой сферы вещества в космосе, … вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»[6]. Данные разработки космистов предваряли концепцию ноосферы В.И. Вернадского.

Уровень сферической организации системы детерминируется центром – целью как мерой бытия этой системы. Математическое моделирование

---

[1] Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 429.
[2] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. С. 83.
[3] Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль. С. 484.
[4] Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Русский космизм: антология философской мысли. М., 1993. С. 72.
[5] Федоров Н.Ф.Сочинения. М., 1982. С. 166.
[6] П.А.Флоренский – В.И. Вернадскому. Письмо от 21 сентября 1929 г. // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 164-165.

социально-экономических процессов не является чисто академической процедурой, нравственно и практически нейтральной. В силу технологичности современной науки уже на стадии формулирования цели разработки математической модели актуализируется проблема ответственности ученого. Сферное моделирование нацелено на самосохранение целостности органической системы в ее естественности как элемента единой организации жизни, единого пространства жизненных процессов, характеризующегося принципом всеобщей связи – Всеединством. Принцип «не навреди» востребуется наличной исторической ситуацией как универсальный в человеческой деятельности, включая сюда и абстрактную теорию. Механистическое линейное моделирование, основанное на принципе редукционизма, в случае воспроизводства его в современной науке – это не просто ретроградство, это угроза коэволюции.

Сферное моделирование – это всегда разработка научно обоснованного проекта, исполнение которого есть искусство, включающее в себя конкретизацию единства Истины, Блага и Красоты; единства, которое вызревало в истории мировой философской мысли и было в полной мере отрефлексировано в русском космизме.

Сферное моделирование связано с еще одним важнейшим аспектом метауровня органического мировоззрения – проблемой соотношения детерминизма и телеологии в процессе исследования и прогнозирования каких-либо систем. Прогнозирование – это деятельность проективная[1]. Проект включает целеполагание. В то же время научное прогнозирование тем и отличается от предсказания, что оно не может не опираться на познанные законы бытия исследуемой сферы. Учение о закономерной причинной обусловленности явлений и событий получило название детерминизма. Учение о целесообразности, о том, что цель бытия предзадана самому бытию, называется телеологией. Зарождение и развитие детерминизма и телеологии имеет глубокие исторические корни. Происходит это уже в античности. Детерминизм обретает наиболее отчетливое понимание в учении атомистов. Демокрит вырабатывает механистическое понимание, в соответствии с которым все существующее обладает причиной и поэтому все происходит по необходимости и в структуре бытия нет никакой случайности. Эпикур, развивая атомистическое учение, открыл диалектический характер детерминизма, заключающийся во взаимодействии необходимости и случайности. Необходимость и случайность имеют единое причинное основание и различаются только характером причинно-следственных связей. Внутренние, существенные, объективные, общие, повторяющиеся связи обусловливают необходимость и соответственно закономерность. В то же время связи внешние, несущественные,

[1] См. Маслобоева О.Д. Проективный характер творческого процесса // Творчество как национальная стихия. Смысл творчества: инновации и Dasein: сборник статей по материалам второй Международной конференции. СПб.: Изд-во СПбГЭУ. 2016. С. 26-40.

субъективные, единичные, эпизодические приводят к случайности. В силу диалектического принципа всеобщей связи любое событие является результатом всего комплекса перечисленных связей, при этом случайность или закономерность события определяется тем, какие связи доминируют в процессах, обусловливающих результативность события.

Телеология получила свое развитие в идеалистической философии высокой классики античности. В концепции Платона отрефлексирована категория «цель», поскольку вечные совершенные идеи как подлинный фундамент бытия выступают, с одной стороны, причиной и сущностью бытия мира вещей, а с другой, целью и образцом для этих вещей. Таким образом, получается, что цель бытия предзадана. Это классическая интерпретация телеологии. Однако детерминизм и телеология в контексте античности приобретают энциклопедическое содержание только в творчестве Аристотеля, в концепции которого телеология отрефлексирована как учение о целевой причинности, обозначенной категорией «энтелехия»: это энергия, затрачиваемая на заранее заданную цель. В учении Аристотеля телеология имманентна детерминизму.

Начиная со Средневековой культуры, телеология становится методологической основой религиозного мировоззрения и так же, как понимание детерминизма, проходит путь от крайне догматического своего толкования (все по воле Божией, Которой всё предопределено и от самого человека ничего не зависит) и до наиболее глубокого, по сути своей диалектического, современного понимания: благая цель бытия человека и человечества предзадана, но не гарантирована, и от самого человека во многом зависит ее реализация, что не подрывает всемогущество воли Бога. Телеология на протяжении всей традиционной культуры антагонистически противопоставляется детерминизму, который становится методологической основой научного мировоззрения.

Возрождение аристотелевского единения детерминизма и телеологии начинается в связи с переходом от классической науки к современной. Классическая наука изучает простые механические системы, которым чужды жизнь, психика, социальный субъект; в то время как современная наука изучает сложные динамические системы, каковыми выступают, прежде всего, биологические и социальные системы. Но главное, что после промышленного переворота место человека в мире радикально меняется, мощность и структура его деятельности становятся таковыми, что все системы, изучаемые наукой, включая физику, становятся **человекомерными**. По сути дела современный человек живет в системе единого природно-социального организма, и на первый план выходит космическая функция человека.

Изменение ситуации во взаимоотношениях детерминизма и телеологии в конкретно научном познании очевидно происходит только в связи с возникновением и развитием синергетики, которая исследует процессы самоорганизации в сложных динамических системах. Диалектическое

понимание детерминизма и телеологии раскрывает их как две стороны одной медали. Причинная обусловленность бытия любого объекта вытекает из системы и характера связей данного объекта, связей как внутренних, так и внешних. Внутренние связи формируются, прежде всего, в процессе генезиса, который определяет закон и одновременно целевую предназначенность бытия объекта. Таким образом, выявляется особый вид причинности, а именно целевой, отвечающий на вопрос «для чего?», ради какой цели нечто существует. Уже кибернетика начала описывать причинные отношения с помощью понятий «программа» и «обратная связь» «с целью зафиксировать наблюдаемую в сложных системах предетерминированность результата действия (и соответственно направленность последнего), а также тот способ объяснения этих систем через отношение целесообразности, который традиционно квалифицировался как “телеологический”. Но это уже особый научный подход – т.н. целевой подход как часть общего функционального анализа сложных органических систем»[1]. Система внешних причинно - следственных связей бытия объекта связана, прежде всего, с направленностью познавательной и практической деятельности человека как социального субъекта на этот объект. И здесь, в системе данных связей не избежать целенаправленности, целеполагания, целевой предзаданности бытия объекта.

Наиболее последовательно формирование новой методологии, соответствующей современной науке, осуществлялось в творчестве российских органицистов и космистов. Мыслители этого направления отрефлексированно ставят задачу раскрытия «общих органических законов мироздания» как законов повышения уровня организации и самоорганизации элементов Вселенной в процессе ее эволюции и функционирования. Именно **единство законов мироздания**, с их точки зрения, **причинно обусловливает** целостность и гармонию всего существующего, и соответственно его **целесообразность**, рассматриваемую как атрибут органического. Таким образом, органицисты и космисты разрабатывают детерминизм в единстве с телеологией[2]. В рамках данного направления сама сущность хозяйственной деятельности раскрывается как «**стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью**, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в **преодоление необходимости свободой**, механизма организмом, **причинности целесообразностью**, как очеловечение природы»[3].

---

[1] Философский энциклопедический словарь. М. «Советская энциклопедия». 1983. С. 673.

[2] Маслобоева О.Д. Детерминизм и телеология как методологическая основа социально-экономического прогнозирования // Экономическое прогнозирование: модели и методы. Материалы III Международной научно-практической конференции. 5-6 апреля 2007 г. Часть 1. Воронежский государственный университет. 2007. Ч.1. С. 25-36.

[3] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 40-41.

Активность органического целого имеет целесообразный характер, обусловленный его сферической самоорганизацией. В результате всеобщий универсум представляет собой иерархию организаций разной степени совершенства, которая в силу универсальности динамизма, являет себя как постоянно эволюционирующая. Человек предстает при этом как высшая цель эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек…»[1]. Таким образом, в рамках органицизма зарождался основной посыл русского космизма как учения о космической функции человека.

Человек есть заранее заданная цель эволюции мироздания; он – гарант, причина целесообразности бытия. Эта цель существования мира и самого человека предзадана, но не гарантирована. От зрелости самосознания человечества зависит, будет ли реализована эта цель. Но предназначение человека, вытекающее из самой его природы, именно таково. Цели самого человека в его современном существовании задают характер целесообразности бытия. Человек из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития. Детерминизм трансформируется в телеологию, причинная обусловленность модифицируется в целесообразность бытия. Субъекту социально-экономического прогнозирования необходимо в полной мере отдавать себе отчет, что цели, которые он ставит и преследует в процессе исследования, влияют не только на результаты данного исследования, но и на характер преобразования мира.

Итак, метауровень органического мировоззрения, характеризующегося антиномичностью мировосприятия, основан на принципах всеобщности жизни, синергийной целостности, гармонии, деятельностного подхода к проблеме соотношения рационального и иррационального, субъективного и объективного, естественного и искусственного, закономерности и свободы. Содержание принципов органицизма формирует сферичный образ любого явления природно-социального организма, будь то экологическая среда, история человечества, искусство, наука, система образования и т.п. При проведении преобразований в любой из этих сфер использование органической модели помогает ответить не только на вопрос «как?», но и на вопрос «во имя чего, во имя каких подлинных целей и ценностей человеческого бытия?» Без этого невозможна гармонизация и оздоровление ни одной из сфер общественной жизни.

В отличие от праксиологии и иных позитивистских методологических установок, элиминирующих смыслы подлинно человеческого бытия и нацеленных на сугубо рационалистическую эффективность, метауровень органицизма и космизма призван обеспечивать единство методологической и мировоззренческой рефлексии, имеющее философско-антропологическое обоснование. Мировоззренческие принципы органицизма способны помочь

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. УШ.

современному человеку в поисках духовности, ибо их суть в единении с людьми, природой, Вселенной, Богом и с самим собой.

Таким образом, российские органицисты и русские космисты, разрабатывая философско-антропологический проект, прокладывали дорогу современной методологии, раскрывающей в соответствии с уровнем развития социальной практики человекомерность бытия, наполняя ее адекватным эпохе мировоззренческим содержанием и преодолевая исчерпавшую свой исторический потенциал механистическую методологию, проистекающую из содержания классической науки и философии традиционной культуры.

РАЗДЕЛ 4 СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Придет время, когда все «народы…
обменяются своими самыми драгоценными
качествами: прекрасный англичанин, утонченный
француз, человечный русский и знающий немец».
Т. Манн

«Народ может потерять очень многое –
претерпевать всевозможные катастрофы
и быть еще в состоянии подняться.
Но им все потеряно, и ему уже никогда
не подняться, если он потерял свою душу».
А. Фулье

В предыдущих разделах раскрыты генезис, а также мировоззренческий и теоретико-методологический потенциал философско-антропологического проекта российского органицизма и русского космизма как направления значимого в истории не только российской, но и мировой культуры. Будучи закономерным порождением наиболее продуктивных теоретических тенденций мировой и отечественной мысли, философская антропология русского космизма возрождает античную идею человекомерности бытия в соответствии с уровнем развития современной социальной практики.

Задача заключительного раздела: развернуть содержание заявленного проекта русского космизма в его полноценной адекватности потребностям сегодняшнего дня. Судьба космизма как современного направления культуры состоялась, но не завершена, ибо ее завершение возможно только в процессе разрешения альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы.

Глава 10 Структурная динамика процессов глобализации

«Техника дает человеку чувство страшного
могущества, и она есть порождение воли к
могуществу и к экспансии.
…старый органический прядок рушится и
неизбежна новая форма организации».
Н.А. Бердяев

Ускорение темпов исторического развития привело к ситуационному восприятию социальной реальности: здесь и сейчас. В то же время итогом

исторической динамики является глобализация, заключающаяся в достижении такого уровня технологической организации деятельности человека, который создает необходимые и достаточные предпосылки полноценной актуализации свободы человека как его атрибута.

Ситуационный подход к современной реальности обусловлен во многом возрастанием степени её неопределенности, понимаемой как непредсказуемость дальнейшего хода событий, его нарастающая вариативность и альтернативность. В этой связи в литературе подчеркивается «усиление глобальной неопределенности, предполагающей выход к бифуркационным зонам, где технология может сыграть важную роль, … но не единственную и далеко не всегда определяющую»[1]. В результате сформировалось проблемное поле, объединяющее исследователей общества риска. Некоторые авторы обосновывают, что риск обусловлен тем, что мы исходим из очень ограниченного понимания ситуации. Ситуативность мироощущения связана с потребностью человека активно влиять на итог ситуации, формировать его, а не пребывать в пассивном ожидании или даже неведении разворачивающегося хода событий.

Назревшая востребованность ситуационного подхода способствовала развитию его теоретической рефлексии. Конкретным проявлением такого хода событий стал созданный на базе кафедры философии Казанского государственного технического университета им. А.Н. Туполева первый научно-методологический Центр ситуационных исследований, чему предшествовала начавшаяся в Казани еще в 80-х гг. XX в. разработка геоситуационной концепции и экоситуационного подхода. Явным лидером этого исследовательского направления выступил д. филос. н., проф. Солодухо Н.М., опубликовавший в 2003 г. «Манифест ситуационного движения»[2]. Результативность работы данного Центра выразилась в проведении ряда Всероссийских семинаров и Международных научно-философских конференций, материалы которых опубликованы в четырех выпусках «Ситуационных исследований» с 2005 по 2011 гг. под редакцией Солодухо Н.М.

Коллективная исследовательская работа участников ситуационного движения разворачивалась вокруг концепта ***«ситуация»***, раскрываемого как «***совокупность факторов, определяющих состояние и изменение объекта***»[3]. Данная дефиниция представляется не адекватной исследуемому феномену, поскольку, как было подчеркнуто выше, ситуация – это очевидно «человекомерный» феномен. Учитывая, что проблема «чтойности» в

---

[1] Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. Валерия Прайд, А. В. Коротаев. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 173.

[2] См. Ситуационные исследования. Вып. 1: Ситуационный подход. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер. всерос. семинара. Казань: КГТУ-КАИ, 2005. С. 172-175.

[3] Солодухо Н.М. Основные характеристики ситуации // Ситуационные исследования. Вып.2: Классификация ситуаций. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. Казань: КГТУ-КАИ, 2006. С. 5.

определении понятия требует раскрытия его сущности, ситуацию необходимо связывать с активностью субъекта. Поэтому ближе к сути дела представляется определение, данное А.И. Уемовым: «Ситуация – это ***совокупность факторов, релевантная для достижения той или иной цели***»[1]. Наличие цели как элемента, центрирующего ситуацию, подразумевает субъекта – носителя цели.

Человек как субъект свободной целенаправленной деятельности формирует целостность ситуации своего пребывания в мире, ограничивая тем самым его неисчерпаемость. Как разворачивается ситуация и каким будет ее итог – это зависит от степени зрелости самосознания социального субъекта и мудрости понимания соотношения в структуре и динамике его деятельности того, что в его власти и что от него не зависит. Это внутреннее противоречие проблематичности любой ситуации теоретическим языком обозначается как диалектика субъективного и объективного факторов.

Таким образом, в исследовании современной исторической ситуации будем исходить из следующего определения понятия «ситуации» (от ср.-лат. situātiō «расположение» от situare «располагать», далее из лат. situs «положение»; в русском языке заимствовано через польск. Sytuacja, начиная с 1718 г.): ***это наличная социоприродная реальность, воспринимаемая как открытая система в ее динамике и неопределенности, требующей от социального субъекта своевременной адекватной реакции с целью как минимум выживания и как максимум расцвета, т.е. благоприятного развития субъекта;*** а ***сущность ситуационного подхода раскрывается как диалектика субъективного и объективного факторов.*** Ситуация всегда включает в себя окружающий, т.е. внешний, и внутренний мир человека, как результат их взаимодействия. Не случайно, в Новом Толково-словообразовательном словаре русского языка Т.Ф. Ефремова понимание «ситуации» как «местоположение, расположение» рассматривается устаревшим, а трактовка этого понятия как «обстановка, положение, создавшиеся в результате стечения каких-либо обстоятельств» означает его переносный смысл. Принципиально изменившееся место человека в мире приводит к пониманию, что вне отношения человека к наличным условиям и обстоятельствам рассматривать ситуацию бессмысленно.

Корень всех характерных особенностей современной исторической ситуации в принципиально возросшей роли *субъективного фактора как свободной целенаправленной деятельности социального субъекта, соединяющей теоретическую и практическую сторону социального развития.* Соотношение субъективного и объективного факторов приобретает сегодня такой характер, что на повестке дня актуализируется апокалипсическая альтернатива между самоуничтожением или

---

[1] Уемов А.И. Системный подход к проблеме классификации ситуаций // Ситуационные исследования. Вып.2: Классификация ситуаций. Колл. монография / Под общ. ред. Н. М. Солодухо. По матер. всерос. семинара. Казань: КГТУ-КАИ, 2006. С. 12.

самовозрождением человечества на качественно новом уровне. В таких условиях мудрость человеческая становится как никогда востребованной.

Современная историческая ситуация начинает формироваться в результате промышленного переворота, порождающего глобализацию, первые проявлении которой - это индустриализация, урбанизация и менеджеризация. Основная предпосылка глобализации – принципиальное изменение места человека в мире, оформившееся как становление индустриального и постиндустриального общества, оборотная сторона которого характеризуется как общество потребления. Экономика и экология как взаимосвязанные сферы жизнедеятельности человека первыми вовлекаются в процесс глобализации. Сама этимология общего корня «эко» затрагивает глубинный смысл глобализации: человек постиндустриальной эпохи начинает воспринимать в качестве своего дома мир в целом, осознавая себя гражданином Вселенной. Собственно с такой рефлексии и началось становление современной философской антропологии в творчестве И. Канта и А.Н. Радищева как ответ на зарождающуюся новую историческую потребность человечества.

Хозяйственная деятельность человека выступает системным взаимодействием социума и природы, при этом в широком понимании природы как системы всех органических и неорганических материальных образований общество является ее подсистемой. Острота проблемы взаимодействия социума и природы становится очевидной в контексте понимания природы в узком смысле как окружающей человеческое общество естественной среды его обитания. Содержательное единство понимания категории «природа» в широком и узком смысле фиксируется понятием «искусственная природа», которая творится человеком на материале естественной природы. Таким образом раскрывается двойственность статуса человеческого общества по отношению к природе: человек, будучи органичной составляющей первозданной природы, по мере своего взросления все более противопоставляет себя природе как качественно особую дифференцированную систему, и если он начинает вести себя как «Иван, не помнящий родства», то тем самым встает на путь самоуничтожения.

Хозяйственная деятельность человека, становясь все более высокотехнологичной, в том числе и со стороны ее социальной организации, начинает рефлексироваться как экономика одновременно в двух смыслах: 1) материальная сфера жизни общества, обеспечивающая поддержание его существования; 2) наука, исследующая указанную сферу. Синонимичность корня понятий «экономика» и «экология» отнюдь не случайна: корень «эко» с древнегреческого означает дом; корень «ном», означающий в том же языке «закон», синонимичен корню «нем», означающему «организовывать». Таким образом, используя все содержание этимологии слова «экономика», его смысл можно понять как закономерную (а не произвольную!) организацию окружающего мира как домашнего хозяйства человека. Второй корень слова

«экология» - «логос» в первозданном смысле древнегреческого языка означал «слово Бога», которое соответственно есть «закон», а отсюда «учение» и «наука». Этимология слова «экология» наводит на мысль, что это теоретическо-мировоззренческое слово о доме нашего пребывания. Очевидно, что и экономика и экология призваны заниматься обустройством домашнего хозяйства человечества, но если экономика акцентируется на собственно социальной активности, а именно: технологии и организации хозяйственной деятельности, то экология центр тяжести проблемы существования человека переносит на взаимодействие социального субъекта с окружающей средой, вовлекая в свою орбиту и экономику.

Непосредственно в культурный обиход термин "экология" был введен профессором Йенского университета Э. Геккелем (1866 г.) в контексте биологической науки, частью которой экология первоначально и рассматривалась. Предметное поле экологии оформилось как исследование взаимодействия живых организмов в зависимости от состояния окружающей среды; при этом было выработано понимание основного экологического закона, заключающегося в адекватности жизнедеятельности организмов по отношению к окружающей их среде. Основное экологическое противоречие, составляющее ядро указанного закона, это противоречие между тем, как существуют жизненно важные для организмов элементы в окружающей среде, и тем, как они нужны организмам. Позднее на Западе появилось понятие "экосистема", а в СССР – идентичные термины "биоценоз" и "биогеоценоз", введенные академиком В.Н. Сукачевым.

Однако возникновению экологии как особой области познания, в которой отражено зрелое и общепризнанное понимание необходимости исследовать законы взаимодействия хозяйственной деятельности человека и функционирования природы, в истории экономической мысли предшествовало творчество школы физиократов (фр. physiocrates, от др.-греч. φύσις — природа и κράτος — сила, власть, господство; фр. physiocratie, то есть «господство природы»), основателем которой выступил Ф. Кёне. Предметом данного направления стали измеряемые в физических (натуральных) величинах экономические процессы и способы управления обменом вещества – энергии – импульса - информации в хозяйственной деятельности человека, подчиненные требованиями законов физики. В главной работе Кёне «Экономическая таблица» (1758) был дан анализ общественного воспроизводства посредством установления определенных балансовых пропорций между натуральными (вещественными) и стоимостными элементами общественного продукта. Учение физиократов во многом оформилось как оппозиция по отношению к школе меркантилистов, видящих источник богатства в обращении денег. Само название школы физиократов выражает основную идею, положенную в основу экономического учения этой школы: единственным самостоятельным фактором экономического производства является почва, земля, природа, и экономическое воспроизводство должно быть подчинено тому же

"естественному порядку" вещей, который проявляется в физике. В наше время эта школа получила новую жизнь под именем физическая экономика. Это новое название дано ей Линдоном Ларушем, который вместе со своими единомышленниками переосмыслил заново учение физиократов с учетом достижений современной науки, включая труды С.А. Подолинского и В.И. Вернадского. Преемственность развития научного познания способствует включению всех этих идей в современное экологическое познание.

Экология, аккумулируя осмысление исторического опыта взаимодействия социального субъекта с природой в процессе его хозяйственной жизнедеятельности, связывает прошлое, настоящее и будущее человечества не только с точки зрения ведения хозяйственной практики, но и с позиции эволюции системы ценностей, которыми руководствуется человек, взаимодействуя с окружающим миром. Экологическое видение хозяйственной деятельности раскрывает то, что наш дом – дом бытия человечества един, все в нем взаимосвязано, и масштаб всеединства актуализирует зрелую ответственность социального субъекта за свое будущее в единстве с судьбой Земли и Вселенной. Экология как теоретическая и практическая область освоения жизненного пространства человека требует систематизации накопленных научных знаний в различных областях и выступает поэтому междисциплинарным научным направлением, но не в меньшей степени она востребует универсального осмысления накопленного культурой опыта жизнедеятельности во всех сферах, ключевым моментом которого выступает хозяйственная практика, поскольку это генетически исходный и фундаментальный структурный элемент в многообразных формах человеческой деятельности.

Диалектическое противоречие между экономикой и экологией заключается в противоположной направленности их «интересов»: экономика защищает интересы процветания общества, а экология – сохранения природы, причем как в узком, так и широком смысле, однако только понимание и реализация единства этих двух стратегий теоретического и практического отношения человека к миру способно обеспечить плодотворную эволюцию человечества и окружающего мира.

Экономика и экология призваны раскрывать закономерности взаимодействия общества и природы. Закономерная дифференциация человека как элемента первозданной природы по отношению к остальным ее составляющим реализовывалась посредством хозяйственной деятельности, в процессе которой для удовлетворения своих возрастающих потребностей человек создавал все новые искусственные элементы, опосредствующие его взаимодействие с естественной средой своего существования. Первым элементом, разрешающим противоречие между косным веществом природы и потребностями человеческого организма, стали орудия труда. По мере возрастания человеческих потребностей система орудий труда совершенствовалась, становясь все более развитой, что привело к вызреванию нового противоречия во взаимодействии общества и природы:

это противоречие между мощной искусственной системой орудий труда и естественно ограниченными энергетическими ресурсами человека (энергия человеческого тела, прирученных животных, водяной и ветряной мельницы). Данное противоречие было разрешено в ходе промышленной революции рубежа XVIII-XIX вв. посредством технологического конструирования искусственных источников энергии, которые стали вторым элементом наряду с системой орудий труда, опосредствующим взаимодействие человека с природой. Искусственные источники энергии стимулировали развитие крупной машинной индустрии, в результате чего сформировалось качественно новое противоречие хозяйственной деятельности человека: это противоречие между все более сложной и энергетически мощной искусственной системой производства, с одной стороны, и естественно ограниченными информационными ресурсами человека, измеряемыми скоростью переработки человеческим мозгом в его естественном состоянии информации, необходимой для принятия управленческих решений, с другой. Для разрешения данного противоречия социальный субъект создает в ходе так называемой *современной научно-технической революции в середине XX в.* искусственные информационные системы, а именно кибернетическую технологию: ЭВМ, затем компьютеры все более нового поколения вплоть до интернета. Разместив между собой и природой три мощных искусственных элемента хозяйства: орудия труда, энергетические и информационные системы, - человек как субъект существенно абстрагировался и противопоставил себе природу как объект, в первую очередь, хозяйственной деятельности. В результате сложилось экологическое противоречие, составляющее сущность современной экологической проблемы: это противоречие между внутренне безграничными искусственными возможностями развития социального субъекта и естественно ограниченными возможностями окружающей природной среды. Современные технологические возможности человека и ускоряющиеся темпы их развития помогают осознать основную историческую тенденцию взаимодействия общества и природы: по мере развития общества его непосредственная зависимость от природы уменьшается, а опосредованная, т.е. зависимость от многостепенных последствий возрастающей мощности человеческой деятельности, увеличивается. Сегодня особенно важно осознавать, что как бы ни опосредовал человек свою связь с природой, взаимозависимость между обществом и природой сохраняется: как человек при всех своих творческих способностях вынужден адаптироваться к природе, так и природа по-своему адаптируется к социальной активности.

Современное экологическое противоречие раскрывает глобальный характер взаимодействия общества и природы, поскольку решение проблем такого масштаба доступно только интегрированному человечеству и требует существенного изменения организации структуры жизнедеятельности социального субъекта в планетарном масштабе, включая изменения ценностных приоритетов. Очевидно, что чисто экологическая проблема

вплотную подводит к проблемам регулирования хозяйственной деятельности человека, решать которые возможно только совместно всем странам планеты Земля путем переговоров и соглашений.

Российские органицисты и космисты одни из первых отмечали закономерную тенденцию нарастания глобализации человеческой деятельности и ее эколого-экономический аспект. Так Н.И. Надеждин еще в первой трети XIX в. в программной статье первого номера журнала «Телескоп» писал: «Никогда еще в роде человеческом не примечалось столь единодушного стремления – жить одною общею жизнью по одному всемирному указателю – как ныне: ибо никогда и нигде еще не смыкался он в столь тесное, так сказать, семейное единство, как в органическом союзе нынешней Европы»[1]. На рубеже XIX – XX вв. В.И. Вернадский первый показал, что по мощности влияния на биосферу антропогенные процессы стали сопоставимы с геологическими и другими естественными процессами. С 90-х годов X1X века в курсах «Минералогии», которые переиздавались (с 1891 по 1912 гг.) каждый раз с дополнениями, он отмечает минералы и новые химические соединения, образующиеся в результате индустриальной деятельности человечества, и дает первые оценки суммарного объема и веса таких «техногенных» минералов. В дальнейшем в своих «Опытах описательной минералогии» при описании почти каждого минерала или их группы Вернадский выделяет отдельный параграф «Труд человека» или «Деятельность человека», в котором дает сведение о прямом или косвенном влиянии человеческой деятельности на образование и распространение того или иного минерала или химического соединения. В «Истории природных вод» он много внимания уделяет сознательному и бессознательному влиянию человеческой деятельности на географическое распределение и состав всех вод Земли. Еще в 30-х годах XX в. Вернадский пришел к выводу, что «на всей биосфере исчезают и изменяются старые виды поверхностных, пластовых вод, вод почв и источников, создаются новые культурные воды»[2].

Полноценное осознание назревшей проблемы проявляется в понятийно-категориальном ее выражении. Считается, что впервые понятие «глобализация» в экономической литературе использовал в 1981 г. Дж. Маклин[3]. Появление же самого термина обычно связывают с именем американского социолога Р. Робертсона, который использовал термин «globality» в названии одной из своих статей. Выработка адекватного историческому феномену слова породила оживленные дискуссии о генезисе данного феномена. Ряд авторов настаивают на том, что глобализация – явление отнюдь не новое, указывая при этом на античные формы глобализации или на колониальную глобализацию эпохи великих

---

[1] Надеждин Н.И. Современное направление просвещения // Телескоп. 1831. № 1. С. 2 – 3.

[2] Вернадский В.И. История природных вод // Вернадский В.И. Избр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 4, кн. 2. С. 85.

[3] Scholte J.A. Beyond the Buzzworld: Towards a Critical Theory of Globalization / E.Kofman., G.Youngs (Eds). London. 1998.

географических открытий[1], подчеркивая, что деятельность Александра Македонского, Чингисхана, Наполеона в свое время также способствовала глобализации. С другой стороны, выступают сторонники того, что глобализация стала возможной лишь в XX в., когда в сфере хозяйственной деятельности появились соответствующие технологии, особенно средства телекоммуникации. В этой связи А.Б. Вебер отмечает: «Глобализация означает, на мой взгляд, втягивание всего мира в открытую систему финансово-экономических, общественно-политических и культурных связей на основе новейших коммуникационных и информационных технологий»[2]. Как представляется, данная дискуссия беспочвенна, поскольку ни одно естественное и в этом смысле закономерное явление как природное, так и социальное не возникает вдруг и ниоткуда. И чем более сложным и значимым является социальное событие, тем длительнее и более постепенно оно вызревало на предыдущих исторических этапах. Одновременно становление социального феномена в его созревшей сущности, так или иначе, происходит в форме качественной трансформации жизни общества, что и формирует понимание его современности как принципиальной невозможности в прошлом.

Дискуссионным представляется также понимание содержания глобализации. Отдельные специалисты сводят процессы глобализации исключительно к торгово-экономическому сближению стран. Противоположная, предельно расширительная трактовка раскрывает глобализацию как интернационализацию всех факторов производства в единую общемировую систему: природных ресурсов, рынков рабочей силы, капитала, научных технологий; при этом раскрывается историческая логика последовательного вовлечения отдельных элементов хозяйственной деятельности человека в процессы глобализации. Экономическое сближение стран началось с торговых отношений, которые зародились еще в глубокой древности и приобрели межконтинентальный характер в эпоху великих географических открытий XIV – XV вв.; выработка к концу XVII в. первой научной картины мира выявляет всеобщий характер научного знания и научного труда и способствует индустриализации; крупное машинное производство в отличие от предшествующего ремесленно-мануфактурного основано на унифицированных технологиях, стимулирующих разделение труда на разных уровнях вплоть до международного, а также существенно повышающих производительность труда и соответствующий рост объемов производства; данные факторы придают новое ускорение разрастанию масштабов торговых отношений на рубеже XIX - XX вв., вовлекая в процесс глобализации политико-экономические структуры, смягчающие протекционистские барьеры между странами посредством международных

[1] Мировая экономика и международные отношения. М., 1999. № 4. С. 32.

[2] Вебер А.Б. Глобализация и устойчивое развитие: проблемное поле и возможные сценарии // Глобализация и устойчивое развитие. М.: 2001. С. 6.

соглашений. К концу XX в. происходит заметное ускорение глобализации в результате информационных технологий, порожденных данным веком и реализованных в кредитно-инвестиционных операциях, торговых сделках, в финансовых потоках, передаче технологических Ноу-хау в самых разных областях. Все это происходит таким образом, что национальные границы стали преодолеваться гораздо быстрее. В этой исторически последовательной вовлеченности отдельных элементов хозяйственной деятельности в процессы глобализации очевидно прослеживается положительный синергетический эффект взаимовлияния содержательных факторов рассматриваемого феномена. В результате с рубежа XX - XXI вв. транснационализация производства становится доминирующей особенностью глобализации, определяющей ее экологические последствия.

Прежде чем раскрывать последствия глобализации необходимо дать целостное представление данного феномена. На уровне явления вполне добротным является определение, предложенное в энциклопедии «Глобалистика»: «Глобализация – это слияние национальных экономик в единую, общемировую систему, основанную на быстром перемещении капитала, новой информационной открытости мира, технологической революции, приверженности развитых индустриальных стран либерализации, научной революции»[1]. Однако гораздо важнее выявить сущность данного феномена, основополагающую закономерность его появления в человеческой истории: *глобализация – это такой уровень технологической организации деятельности человека, который создает необходимые и достаточные предпосылки полноценной актуализации свободы человека как его атрибута, диалектически сочетаясь при этом с усилением взаимозависимости социальных субъектов.* Необходимым условием внешней свободы человека является очевидное разнообразие, богатство элементного состава окружающей среды. Если масштабы этой среды, вовлеченной в деятельность человека, становятся практически безграничными в результате транснационализации и космизации этой деятельности, то и возможности человека действовать в соответствии со своими интересами принципиально возрастают. Достаточное условие внешней свободы человека заключается в развитости интеллекта, уровень которой благодаря информационным технологиям, начиная с XX в., неизбежно нарастает, поскольку интеллект, вырвавшись за естественные ограничения био-психо-социальной природы человека на просторы искусственных технологий, способен безгранично совершенствоваться в структурных формах информационного поля Вселенной. Развитый интеллект выступает одновременно и необходимым условием внутренней свободы. Наиболее сложный момент в актуализации свободы заключается в наличии достаточного условия внутренней свободы, т.е. развитой духовности, востребующей единения с собой (развитого самосознания), с другими

[1] Глобалистика. Энциклопедия / Под ред. И.И. Мазура и А.Н. Чумакова. М.: ОАО Изд-во «Радуга». 2003. С. 181.

людьми (взаимопонимания и сопереживания), с окружающей средой в масштабах Вселенной и с Богом. Процесс глобализации последовательно снимает все возможные ограничения в контактах и коммуникациях, но вопрос заключается в том, чем они наполнены: отношением к другому как к средству достижения собственных целей или как к высшей и безусловной цели. Данное отношение к другому определяется отношением к самому себе: развитое самосознание заключается в созидающей любви к себе. Критерием созидательности является деятельность в соответствии с естественными потребностями человека: потребность в поддержании своего существования на конкретно-историческом уровне и в соответствии с законом возвышения уровня потребностей обусловливает экономическую основу глобализации; социальная сущность человека и соответствующая потребность в общении обусловливает объединение человеческих усилий в процессе жизнедеятельности и неизбежно подводит к осознанию, что любая форма антагонизма закономерно разрушительна для самого субъекта деятельности. Космическая функция человека заключается в том, что он, будучи следствием того, что из него сделала природа и восприняв как законный наследник энергетическую силу природы, должен теперь со всей ответственностью зрелой личности творить искусственную природу и себя как рачительного хозяина благоприобретенного наследства.

В русском языке мироздание называется словом «Вселенная», вбирая тем самым не только смысл универсальности, как в европейских языках, но и смысл действия – глагола «вселяться». Поскольку «язык – дом бытия», по-видимому, не случайно космизм как концептуально-созидательное философское направление проработано именно в русской культуре. Развитое самосознание человека, заключающееся в адекватном понимании своей природы и сущности, подразумевает осознание пространственно-временной структуры собственной жизнедеятельности как безгранично-вечной, что обусловливает соответствующие масштабы ответственности, трагедийно-пессимистично отрефлексированные в экзистенциализме и продуктивно теоретически – в русском космизме. Развитое самосознание человека не допускает такую стратегию хозяйственной деятельности, которая выражается в известной сентенции: «после нас хоть потоп». В результате глобализации растет осознание экологической взаимозависимости социальных субъектов.

Итак, если сущность глобализации заключается в деятельности человека, полноценно актуализирующего свой атрибут свободы и соответствующий масштаб ответственности, значит направленность процесса глобализации определяется разрешением противоречий, составляющих содержание и сущность человеческой деятельности, которые были выявлены выше. Собственно осознание текущих последствий глобализации для экологии и экономического развития всех основных регионов нашей планеты отражают эту внутреннюю противоречивость деятельности человека, порождая движение антиглобалистов, которые исходят из того, что экономическое благополучие развитых стран достигается за счет

экологического неблагополучия развивающихся стран. Такое негативное развитие событий обусловлено антагонистическим разрешением основного внутреннего противоречия деятельности, заключающееся во взаимодействии субъективного и объективного факторов, Поскольку экономико-экологическая стратегия развитых стран строится на либеральной концептуальной основе, в соответствии с которой рыночные цены на природные ресурсы, спрос и предложение на этом рынке рассматриваются односторонне как элементы исключительно объективного фактора, складывается иллюзия, что якобы в контексте данной рыночной стратегии в принципе разрешимы все экологические проблемы и реализуема модель стабильного развития мировой экономики. Однако эгоистические геополитические интересы развитых стран, абсолютизируясь в понимании прибыли в ее чисто финансовом выражении, без учета экологического и социального эффектов экономической деятельности, приводят к тому, что вместо развития свободы современного социального субъекта в экономико-экологических процессах (отношениях) воплощается волюнтаризм: появляются «технологические метрополии» - развитые страны, сосредоточивающие на своих территориях лишь «чистые» наукоемкие технологии и переносящие «грязные» природоемкие технологии в развивающиеся страны или страны, так называемого, «третьего мира». Следует учитывать, что роль субъективного фактора, т.е. свободной целенаправленной деятельности человека, возрастает ускоряющимися темпами, прежде всего, за счет поражающих воображение достижений науки и соответствующих технологий, и если эта деятельность строится не на общечеловеческих ценностях, а на абсолютизации воли (эгоистических интересов) отдельных социальных субъектов, то в условиях глобализации это приближает экологическую катастрофу космического масштаба.

Важной стороной внутренней противоречивости деятельности человека является соотношение естественного и искусственного, которое стимулирует процессы глобализации посредством создания и развития искусственного интеллекта, роботизации хозяйственной деятельности и расширяющегося спектра биотехнологий. В случае антагонистического разрешения данного противоречия также возникает опасность разрушительных для человеческой природы и природы в широком ее понимании тенденций, когда абсолютизируется роль искусственного вплоть до перехода его в «противоестественное»: таким образом прокладывает себе дорогу, по-видимому, наиболее вероятный путь самоуничтожения человечества – это его биороботизация.

В мировой экономике абсолютизация искусственного особенно опасна для, так называемой, кровеносной системы экономической жизни, т.е. для ускоренной глобализации финансовой сферы, которая при этом виртуализируется. Ю.М. Осипов обосновывает, что мировая экономика, пройдя стадию капитализма и социализма, вступила в стадию «финансизма», когда формируется «суперкапитальная и суперфинансовая часть мирового

экономического хозяйства», представляющая собой «прямое финансовое обложение всего мирового хозяйственного пространства»: «Не прибыль на капитал теперь главное, а глобальная финансовая рента…, которая, как показывает наблюдение, гораздо выше обычной природной ренты и даже искусственно создаваемой интеллектуальной ренты»[1]. Именно глобализация финансовой сферы во многом стимулирует бизнес - процессы по использованию природных ресурсов, которые обнажают фундаментальную взаимозависимость разных стран в эколого-экономическом отношении.

И глобалистам, и антиглобалистам важно осознавать, что глобализация – это закономерный процесс, раскрывающий универсальную природу человека и человекомерность бытия мира на основе концепта всеединства, многоаспектно конкретизирующего такой абстрактный принцип теории диалектики, как принцип всеобщей связи. Жизненно значимая для человеческого осознания идея заключается в том, что вариативность процесса глобализации обусловлена возрастающей ролью субъективного фактора, что также является закономерностью всемирной истории. Деятельность человека, и прежде всего хозяйственно-трудовая, вносит существенный элемент случайности в ход событий, поэтому человечеству необходимо реализовать вариант свободного саморазвития, искусно пройдя между Сциллой и Харибдой своей деятельности, т.е. произволом и насилием, подстерегающими человека, склонного впадать в крайности, выбирая более легкий и пространный путь абсолютизации одностороннего развития. Актуализировать универсальность человеческой природы как всеединство неисчерпаемого разнообразия элементного состава бытия единого природно-социального организма гораздо сложнее, но только так можно избежать деградации природы в космо-планетарном масштабе, и природы человека в частности.

Теоретическое постижение человекомерности бытия осуществляется современной философией и наукой. Современная научная картина мира, будучи выработанным профессиональным научным сообществом целостным теоретическим отражением мира, исходящим из единого основания, представляет собой картину глобального эволюционизма, в соответствии с которой мир – это единая саморазвивающаяся, самоорганизующаяся природно-социальная система. Две предыдущие научные картины мира отражали соответствующие исторические ступени освоения человеком окружающего мира, отличающиеся по своему уровню и масштабу: 1) механическая или Ньютоновская картина мира, выработанная к концу XVII в.; 2) квантово - релятивистская картина мира, выработанная в начале XX в.

Картина глобального эволюционизма основана на принципе коэволюции, раскрывающем диалектическое взаимодействие между биологической и культурной эволюциями; или по-другому, раскрывающим биологическую и культурную эволюцию как единый внутренне противоречивый процесс; и именно от того, как социальный субъект на

[1] Осипов Ю.М.Эпоха постмодерна. М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 220.

практике разрешает противоречие между биологической и культурной сторонами планетарно-космической эволюции зависит дальнейшая судьба самого человечества и мира, в котором оно живет.

Концепция глобального эволюционизма исследует единый процесс эволюции Вселенной от «Большого взрыва» до человека, объясняя антропологическую направленность развития мирового целого на повышение его структурной организации. При этом раскрывается уникальность устройства нашей Вселенной, в которой значение ряда фундаментальных физических параметров детерминирует необходимые и достаточные условия возникновения органической жизни и появление человека разумного. Сравнительно небольшое изменение этих констант способствовало бы «исчезновению во Вселенной одного или нескольких основных элементов ее структуры: ядер, атомов, звезд, галактик и сделало бы невозможной прогрессивную эволюцию, которая и привела в конечном счете к появлению нашего человечества»[1]. Объяснение столь ювелирного соотношения условий, детерминирующих возможность прогрессивной эволюции форм материи, и глобальных свойств нашей Вселенной, представлено в четырех вариантах антропного принципа, конкретизирующего содержание космической функции человека, разработанной в учении отечественных мыслителей: то, что человек есть следствие саморазвития субстанции как самодостаточного основания бытия отражено в «слабом и сильном» вариантах, а то, что человек превращается в причину дальнейшего саморазвития субстанции выражено в третьем и четвертом вариантах, т.е. в «антропном принципе участия» и «финальном принципе». «Слабый и сильный» варианты раскрывают целесообразную закономерность появления человека в эволюции Вселенной: сама организационная динамика мироздания очевидно предназначена для появления и существования Homo Sapiens, и в соответствии со смысловой нагрузкой понятия «Вселенная» в русском языке человек призван «вселиться» в приготовленный для него дом бытия. Варианты «участия и финальный» показывают то, что «значение человека в функционировании Вселенной может стать соразмерным с ролью Вселенной в возникновении человека»[2]. Вселенная предстает при этом как живой целесообразно развивающийся организм.

Данная научная картина мира находится еще в процессе своей более детальной разработки, поскольку необходимо раскрыть общесистемные законы генетической и структурной преемственности в этом едином процессе физического, химического, биологического и социального типов эволюции, т.е. требуется конкретизация на основе естественнонаучных знаний идеи антропологической направленности эволюции Метагалактики, в которой появление человеческого общества выступает качественным

---

[1] Казютинский В.В. Глобальный эволюционизм и научная картина мира // Глобальный эволюционизм (философский анализ). М.: РАНИФ. 1994. С. 141.

[2] Сафронов И.А. Философская антропология // Философия науки: учебное пособие. СПб., 2006. С. 10.

скачком в общем процессе космической эволюции, когда возникает «сверхприродный», т.е. социальный уровень организации эволюционного процесса.

Существенный задел в разработке как естественнонаучного, так и философско-методологического основания картины глобального эволюционизма представили в своем творчестве российские органицисты и русские космисты XIX – нач. XX вв., проложившие магистральный путь перехода от механистического и созерцательного в своей сущности типа мировоззрения к диалектическому (органическому) и соответственно деятельностному. Непосредственно В.И. Вернадский, аккумулируя идеи своих предшественников, раскрывающих «органическое целое» как универсальный принцип самоорганизации всего существующего и как «субстанциального деятеля», а также используя модель сферичной самоорганизации, выраженной до него в вариантах интеллектосферы, пневматосферы, биосферы, обосновал закономерную направленность коэволюции как переход на уровень ноосферы.

Метафизическим основанием коэволюции выступает принцип всеобщности жизни: В.И. Вернадский, развивая на современной научной основе идею флорентийского ученого Реди о том, что живое возникает только из живого, обосновывает жизнь как космический фактор, на что обратил особое внимание в свое время П.А. Флоренский[1]. Таким образом, коэволюция обретает в качестве своего духовного стержня биофилию, т.е. внутреннее стремление присоединиться к другим формам жизни на основе ощущения самоценности жизни и необходимости защищать ее в любых формах. Биофильные свойства человека являются имманентной связью между природной и культурной эволюцией.

Однако если отечественные органицисты и космисты в своем научном и философском творчестве заложили метафизические основы перехода от механической, а затем и квантово-релятивистской картины мира к концепции глобального эволюционизма, то непосредственно конкретно-научную методологию данного перехода разработало научное сообщество в процессе проводимых им с рубежа 60-70 гг. XX в. исследований под эгидой Римского клуба - одной из первых глобальных общественных неправительственных организаций, созданной в 1968 г. Идейные основоположники и основатели этой организации - А. Печчеи и А. Кинг обладали широким культурных кругозором не только в отношении образовательного, интеллектуально-духовного уровня, но и практического опыта жизнедеятельности и знакомства с разными регионами земного шара, что позволило им увидеть угрозу самому существованию земной цивилизации. Они, преодолевая узкоспециализированные интересы ученых и общественных деятелей, сформировали круг единомышленников, нацеленных на то, чтобы внести

[1] Флоренский П.А. – В.И. Вернадский. Письмо от 21 сентября 1929 г. // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс. 1993. С. 163.

свой скромный вклад в решение трудной, но благородной задачи приобщения человечества к новому ответственному глобальному мышлению. С этой целью Римский клуб стал осуществлять развитие перспективных исследований альтернативных вариантов будущего человечества, используя для разработки глобальной проблематики системный подход и начав анализ с вопросов экономического планирования, т.е. по сути дела, с обсуждения состояния и перспектив мирового хозяйства. Основная заслуга Римского клуба с точки зрения развития науки – это разработка методологии глобального компьютерного (информационного) моделирования природно-социальных процессов как единой системы, т.е. глобального моделирования динамики развития социума планетарного масштаба.

В своей основополагающей для деятельности Римского клуба книге «Человеческие качества» А. Печчеи писал: «В нашем ***искусственно созданном мире буквально все достигло небывалых размеров:*** динамика, скорости, энергия, сложность и наши проблемы тоже. Они теперь одновременно и психологические, и социальные, и экономические, и политические, более того, тесно переплетаясь и взаимодействуя, они пускают корни и дают ростки в смежных и отдаленных областях»[1].Таким образом, важно понять, что ***глобализация человеческой деятельности и соответственно тех проблем, которые она с собой несет, – это итог искусственного конструирования мира человеческой культуры, т.е. символической реальности, наиболее полно актуализирующей свою сущность на уровне современных информационных технологий. Поэтому глобальные проблемы требуют адекватной методологии для своего разрешения, а именно: глобального компьютерного моделирования, при этом очень важно, какие, не только теоретические, но и мировоззренческие принципы заложены в основу данного моделирования.*** Печчеи подчеркнул, что «кибернетическим элементом эволюции нашей планеты является человек, способный активно воздействовать на формирование своего собственного будущего. Однако он может на деле выполнять эту задачу только при условии контроля над всей системной динамикой человеческого общества в контексте окружающей его среды обитания, что означает вступление человечества в новую фазу психологической эволюции»[2], законы которой были, прежде всего, раскрыты В.И. Вернадским в его концепции ноосферы. Здесь следует также отметить, что понятие «глобальный» этимологически означает не только всеобщий, универсальный, но и производное от латинского «шар», поэтому ***сферное*** моделирование, разрабатываемое российскими органицистами и космистами уже с XIX в., наиболее адекватно решению современных глобальных проблем. В свое время К. Маркс в предисловии к «Капиталу» раскрыл

[1] Римский клуб / Сост. Д.М.Гвишиани и др. М.: УРСС, 1997. С. 26.
[2] Там же. С. 25.

основание конструктивистских способностей человека, подчеркнув, что самый плохой архитектор лучше самой хорошей пчелы, потому что он может идеально, т.е. на основе деятельности сознания, сконструировать несколько альтернативных вариантов архитектурных моделей и выбрать тот, который затем объективируется, т.е. воплощается практически. Деятельность Римского клуба как раз и нацелена на развитие перспективных исследований ***альтернативных вариантов будущего***.

При создании Клуба были сформулированы три основных концептуальных принципа его деятельности: 1) ***глобальная перспектива***, поскольку интересы будущности человечества невозможно реализовать силами отдельно взятого государства; 2) ***холистическое мышление,*** объединяющее в единую систему все условия и факторы современных проблем и исходящее из принципа целостности как высшей философской категории, синтезирующей в себе субъективное и объективное; согласно холизму высшая конкретная форма организации целостности – человеческая личность как аналог Вселенной; 3) ***сосредоточение исследований на проблемах, в долгосрочной перспективе более сложных или важных, чем те, которые занимают правительства, жаждущие удержать власть***. В докладах Римскому клубу представлен такой вариант будущего общества, где основой социальных преобразований было бы не материальное производство, а гуманистические ценности: совершенствование человеческих качеств, самореализация и самоактуализация человека.

Одной из основных, отстаиваемых Римским клубом моделей, является концепция «органического роста», согласно которой каждый регион мира должен выполнять свою особую функцию, подобно клетке живого организма. Данный сценарий мирового развития предусматривает: «системное взаимозависимое развитие, когда ни одна часть (подсистема) не растет в ущерб другим; прогрессивные перемены в какой-либо одной части получают реальный смысл, только если им соответствуют прогрессивные процессы в других частях; непротиворечивость мира за счет гармоничной координации целей; способность составных частей поглощать возмущающие воздействия в ходе развития; непреложную направленность развития на обеспечение **благосостояния людей, живущих “не хлебом единым”»**[1]**.** Следует напомнить, что Н.О. Лосский в работе «Мир как органическое целое», разрабатывая сферную модель динамики мира, обосновал, что высший уровень организации органического целого является царство Духа, где часть равноценна целому[2].

Свою историческую миссию деятели Римского клуба видят в том, чтобы помочь человечеству глубже понять многогранную целостность мира и «учиться управлять этим туманным неопределенным миром, чтобы не попасть к нему в слепое подчинение»[3], т.е. реализовать свой атрибут свободы

---

[1] Римский клуб / Сост. Д.М. Гвишиани и др. М.: УРСС, 1997. С. 367.
[2] См. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С. 405.
[3] Римский клуб. С.297.

посредством диалектики субъективного и объективного факторов. Создавая динамичную модель глобализирующегося мира, необходимо учитывать и запускать в действие субъективный фактор, т.е. «мобилизовать человеческую энергию и политическую волю на строительство нового глобального сообщества»[1]. В этой связи в Ганноверской декларации подчеркивается важность целенаправленного воспитания политиков и СМИ, злободневность перехода на принципиально новое направление технологического развития и выработки нового глобального мышления[2]. В противном случае человечеству грозит коллапс в глобальном масштабе, т.е. состояние, угрожающее гибелью всему человечеству, цивилизации, всей планете «Земля» в ***глобальной катастрофе, в том числе космической,*** в результате разрушения человечеством собственной среды обитания[3].

Очевидный итог деятельности Римского клуба – это выработка теоретико-методологического и мировоззренческого основания перехода науки от неклассического к постнеклассическому типу рациональности. Современная научная картина мира глобального эволюционизма отличается как от механической картины мира, выработанной классической наукой, так и от релятивистской картины мира, выработанной неклассической наукой, своей фундаментальной диалектичностью и мировоззренческим содержанием. Диалектизация науки происходит уже на этапе неклассической науки, что выражается в освоении релятивности субъективного и объективного в структуре бытия и жизнедеятельности субъекта. В мировоззренческом отношении на этом историческом этапе приходит осознание учеными, что научная истина именно в силу своей нравственной нейтральности, – это обоюдоострое оружие, и она может служить как во благо, так и во зло, поэтому ученый должен нести ответственность за то, во имя чего используются открываемые им законы, и чем фундаментальнее эти законы, тем масштабнее ответственность ученого. Выше было показано как, А.Эйнштейн в мае 1946 г. в письме в Чрезвычайный комитет ученых-атомщиков продемонстрировал свое понимание этой ответственности и призывал осознать необходимость выработки нового типа мышления, «если человечество желает выжить и двигаться вперед к более высоким уровням жизни»[4].

На современном этапе постнеклассической науки происходит дальнейшая диалектизация научного познания: релятивность субъективного и объективного разрабатывается в контексте деятельностного типа мировоззрения как диалектика субъективного и объективного факторов; вся теоретическая система диалектических категорий, принципов и законов

---

[1] Там же. С. 298.
[2] Там же. С. 296-297.
[3] Там же. С. 363.
[4] Проект «ГЛОБАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ». Путеводитель для учителей. Фонд «Кайха». Барселона. Русский вариант Фонда «Кайха». 1993. С. 7.

становится востребованной, поскольку любой элемент единой природно-социальной системы исследуется на конкретно-научном уровне как самоорганизующийся процесс в контексте глобальной эволюции. В мировоззренческом отношении постнеклассическая наука окончательно «снимает» постулат нравственной нейтральности научного познания, поскольку в рамках картины глобального эволюционизма аксиология проникает в деятельность ученого не только на этапе осознания им своей ответственности за использование результатов собственного труда, но уже на этапе самой постановки научной проблемы посредством экологизации научного познания. Не случайно во второй половине XX в. в культуре возникает феномен моратория на научные исследования. Нравственность становится востребованной как регламентирующий фактор всех этапов процесса научного творчества.

Взаимопроникновение науки и нравственности – это один из основных аспектов модели выхода из глобального экологического кризиса, на грани которого балансирует современное человечество. Закономерность формирования ноосферы и реализация космической функции человека в процессе его глобализирующейся хозяйственной деятельности заключаются в преодолении сциентизма и технократизма: нельзя абсолютизировать роль науки и научных технологий в ущерб другим основным элементам духовной культуры, а именно, морали, искусства, религии, философии, включая и политико-правовую сферу.

Осознание альтернативы выживанию и движению «вперед к более высоким уровням жизни» нашло свое выражение в появлении таких категорий и концептуальных построений, как «экологическое сознание», «экологическая культура», «экология души», «глобальная нравственность», «экологическая безопасность». Термин «экологическая культура» был предложен Д.С. Лихачевым[1] для обозначения единства понимания экологии как заботы о сохранении как природной, так и культурной среды, единства, включающего в себя сохранение нравственно-духовных ценностей. Экологическое сознание при этом рассматривается как стержень экологической культуры, являющейся органичным элементом социальной мудрости и глобальной нравственности. Определения, даваемые экологическому сознанию в специальной литературе, отражают в той или иной степени принципы коэволюции и биофилии, а также содержание космической функции человека[2]. Экологическое сознание призвано предотвратить распад личности как результат загрязнения окружающей среды в процессе хозяйственной деятельности человека и, одновременно, как результат элиминации духовности во внутреннем мире человека, когда деградирует историческая память, духовная культура и осознание единства

[1] См. Лихачев Д.С. Экология культуры // Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. М., 1980. № 2. С. 16.

[2] См. Реймерс И.Ф., Яблоков А.В. Словарь терминов и понятий, связанных с охраной живой природы. М, 1982. С. 112-113.

человеческого рода. Сущность человека заключается в его социальности, и поэтому его хозяйственная деятельность в условиях глобализации не может строиться на эгоизме отдельных субъектов, стремящихся к быстрой прибыли и обороту капиталовложений любыми средствами, что угрожает экономической и экологической безопасности мирового хозяйства.

Глобализация постепенно охватывает все элементы культуры, повышая уровень организации пространственно-временной структуры деятельности социального субъекта, что приводит к развертыванию противоречия между глобальным и локальным, порождающего стратегию глокализации: «мысли глобально, действуй локально». Структура и динамика процессов глобализации определяется взаимосвязями между всеми элементами материальной и духовной культуры, усложняя организацию жизни, провоцируя нарастание риска угрозы катастрофы и стремления к благоприятной стабильности и улучшению ситуации, порождая также перманентность научно-технической революции и конструктивизм, охватывающий не только производственные и социальные технологии, но даже сферу искусства. Супермобильность социальных процессов и постоянная нацеленность на конструирование новых технологий во всех сферах жизни приводит к восприятию возникающих ситуаций как необходимость реализации соответствующих проектов.

Отечественные органицисты и космисты одни из первых приступили к исследованию закономерной тенденции нарастания глобализации человеческой деятельности, ее эколого-экономического источника и стали разрабатывать философско-антропологическое основание данных процессов. Человек, выступая наиболее высоким уровнем естественной организации бытия, понимается как «сродственник» всех иных уровней и как связующее звено с миром сверхъестественным, т.е. причастник вечности. Раскрытая таким образом человекомерность бытия и соответствующая мера ответственности человека за эволюцию мироздания составили содержание философско-антропологического проекта российского органицизма и космизма. Российский органицизм сформировал раскрытую в восьмой главе систему принципов как основание указанного проекта, а космизм на основе этих принципов – стратегию воплощения космической функции человека. Отечественные мыслители глубоко и своевременно отрефлексировали переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения: «Жизнь бодрственная должна взять перевес над сонною, как жизнь деятельная над созерцательною. Созерцания, видения, мысли должны заменяться проектами, или, точнее сказать, участием во *Всеобщем проекте*»[1]. Основоположник русского космизма Н.Ф. Федоров первым отрефлексировал проективность человеческой мысли как единство теоретического и практического разума, в чем выразилось осознание сущности и роли субъективного фактора истории.

Российский органицизм и русский космизм заблаговременно, как и положенно философии, отрефлексировал грядущую, осложненную

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М. 1982. С. 398.

собственным историческим опытом, ситуацию бытия человека в мире. Теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал данного отечественного философского направления содержит проект созидательного разрешения апокалипсической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества на качественно новом уровне.

Теоретико-методологический потенциал российского органицизма и космизма заключается в системной разработке таких принципиальных аспектов современной проективной деятельности, как антиредукционизм, синергетическое единство элементов духовной и материальной культуры, сферное моделирование, преодоление противоестественности в процессе технологической деятельности создания искусственной реальности, диалектику рационального и иррационального, субъективного и объективного факторов, осознание единства человечества.

Потенциал космизма неисчерпаем еще и потому, что представленный им философско - антропологический проект самовозрождения человечества представлен со всех возможных мировоззренческих позиций: религиозно-философской, научной, художественно-эстетической.

Полноценное развитие философско-антропологического проекта русского космизма на современном теоретическом уровне предполагает, прежде всего, разработку диалектики субъективного и объективного факторов как основного внутреннего противоречия деятельности социального субъекта и основное условие успешности любого проекта в условиях глобализации.

Глава 11 Диалектика субъективного и объективного факторов – основное противоречие современной исторической ситуации

«…разум получает значение не субъективное
и не объективное, а проективное; и в этой
своей проективной способности объедняются
теоретический разум и практический».
Н.Ф. Федоров

В первой главе было обосновано, что предметом современной философии является проблема соотношения субъективного и объективного факторов, подразумевающая выяснение того, что зависит и что не зависит от самого человека в процессе его деятельности. К этой проблеме подводит внутренняя логика истории философской мысли, а также развитие социальной практики, что выражается в возрастании технологической и интеллектуальной мощности человеческой деятельности в связи с промышленной революцией. Кроме того, начиная с эпохи Возрождения, происходит формирование все более явно выраженного личностного начала в обществе в связи с преодолением сословности и становлением буржуазного

образа жизни. Чем более мощной и основанной на личностном выборе становится деятельность социального субъекта, тем более очевиден *переход от созерцательного к деятельностному* овладению окружающим миром в стихийном или сознательном варианте.

На сегодняшний день доминирует *стихийный вариант*, когда социальный субъект «играет» своей технологической, политико-экономической и духовно-интеллектуальной силой, что приводит к соответствующим последствиям: усугубляющаяся экологическая проблема, социальные кризисы, постмодернизм, расцвет бездуховности и роботизация социального субъекта. С*ознательный вариант* перехода к деятельностному типу мировоззрения проявляется в том, что социальный субъект, осознавая меру своей ответственности, рефлексирует над непредсказуемостью жизненных ситуаций и потенциальных результатов собственной деятельности, стремясь при этом к поставленным целям, разрабатывает и реализует соответствующие проекты. Актуальность проблемы соотношения субъективного и объективного факторов заключается в историческом выборе, перед которым стоит современное человечество, разрешая, пока еще не достаточно сознательно альтернативу самоуничтожения (биороботизация, экологическая проблема, ядерная угроза, международный терроризм и т.п.) или самовозрождения на новом уровне как переход к иным нравственно-духовным и технологическим ценностям и основанным на них технологиям. Сегодня человечество как никогда нуждается в премудрости, которая «светла и неувядающа» и «обретается ищущими ее». «Множество мудрых – спасение миру»[1].

Категории «*субъективное*» и «*объективное*» вызревают, начиная с немецкой классической философии, т.е. в контексте разработки диалектической методологии и перехода к релятивистской научной картине мира. Выделяя объективную и субъективную стороны какого-либо явления, не следует абсолютизировать их противоположность: как было показано в девятой главе, если противоположность между материальным и идеальным носит достаточно устойчивый характер, то разграничение субъективного и объективного всегда относительно и граница между ними очень подвижна. То, что в одном отношении выступает как субъективное, в других координатах будет объективным, и наоборот. Точка отсчета зависит от цели познания или практической деятельности, т.е., в конечном счете, от позиции субъекта деятельности. Например, особенности нравственно-психологической атмосферы в обществе – это субъективные характеристики данного общества, но по отношению к отдельному индивиду эти особенности будут объективными характеристиками, хотя и в том и в другом случае – это духовная реальность. Физическая сила человека – это его индивидуальная и в этом смысле субъективная характеристика, но если эта физическая сила – результат исключительно природных задатков, то это

[1] Премудрость Соломона 6: 12, 26.

объективная характеристика субъекта, хотя в любом случае это материальная реальность.

Если классики немецкой философии исследовали соотношение «субъективного» и «объективного» с точки зрения непредсказуемости результатов деятельности человека, выступающего в роли субъекта, то представители российского органицизма и русского космизма исследуют деятельность человека целостно, в содержательном единстве всех ее элементов сквозь призму соотношения «субъективного и объективного факторов». Как выше подчеркнуто, в работах органицистов и космистов XIX – нач. XX вв. не были выработаны данные категории, но содержание рассматриваемой проблемы присутствует, поскольку исследование космической функции человека заключается в выявлении того, как глобализируются возможности социального субъекта в плане изменения окружающего мира, начиная с преодоления сопротивления косного вещества природы и далее - иных всё более усложняющихся объективных обстоятельств жизненных ситуаций.

Основоположник русского космизма – Н.Ф. Федоров раскрывает основное внутреннее противоречие деятельности «сынов человеческих» как соотношение слепой силы природы и сознательной силы социального субъекта. Элементами объективного фактора, ограничивающего свободу человека, выступают, по мысли Федорова, слепые силы природы, рождение и смертность человека: «Все бедствия, не только физические, но и нравственные, суть естественные последствия подчинения слепой силе, на счет которой мы живем; ибо, повинуясь влечениям слепой, чуждой, неподобной, хотя и в нас самих живущей, силы, становимся врагами себе подобных и даже самых близких»[1]. Основанная на функционировании сознания активность «сынов человеческих» призвана снимать ограничения, создаваемые объективным фактором, производя «обращение мира несвободного, где все определяется физическою необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие, которая не делает людей только достойными счастья, но и дает им счастье, которая есть, следовательно, не только благо или добро, но и блаженство»[2]. Федоров раскрывает органическое взаимопроникновение субъективного и объективного факторов: преодоление ограничивающих нас слепых сил природы и самого главного ограничителя нашей свободы – смерти, возможно только в коллективной, соборной преобразующей деятельности, в процессе «братотворения».

У Федорова субъектом этой деятельности выступают все: всё человечество, жившее и живущее, а объектом – всё: вся природа, как

[1] Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т.I. М., 1995. С. 108.
[2] Там же. С. 109.

окружающая человека, так и его собственная. И только посредством отказа от эгоистических интересов человек может полноценно и подлинно реализовать свою уникальную индивидуальность, индивидуальное бессмертие и осуществить выход в вечность, в чем проявится высшее торжество возрастания роли субъективного фактора истории. «Таким образом, человек, устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью, необходимо, однако, достигает его, потому что общая добродетель, т.е. дело всех, есть причина и воскрешения всех, следовательно, и личного бессмертия. Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (Отцов)».[1] *Такое разрешение противоречия между объективным и субъективным факторами истории организует высший уровень сферичности бытия, когда часть существует для целого, а целое существует для части, где торжествует нераздельность всех и одновременно их личностная неслиянность, что и составляет, по Федорову,* ***проективный для человеческого общества идеал*** *Троичного божественного бытия.* Богоподобное человечество, управляющее всеми процессами движения жизни, материи, духа, овладевшее «секретами метамарфозы вещества», не должно встретить непереходимых препятствий в деле сознательного творчества уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни. Выход в вечность знаменует начало истинно свободного, ликующего, бесконечного творчества во благе и красоте, распространенного на всю Вселенную.

Выше было подчеркнуто, что *субъективное* для органицистов и космистов – *это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта*; а *субъективный фактор – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия*. Н.О. Лосский, разрабатывая учение о человеческой личности как самостоятельном духовном существе, критикует механистический детерминизм за одностороннее включение в число факторов, направляющих деятельность сознания одних лишь физических, материальных внешних причин, что не оставляет места ни «психической активности», ни «свободе воли». Психика и сознание - это уникальный и самостоятельный мир, который не может быть «пассивным производным явлением», причинно обусловленным «сложным механическим процессом». Сущностью психической деятельности Лосский считает способность к принятию «волевых решений»: «Волевыми актами мы называем все процессы, складывающиеся из “моих” стремлений, чувствования “моей” активности и перемены (внутренней или внешней), сопровождающейся чувством удовлетворения или неудовлетворения»[2]. Проблему свободы воли в жизнедеятельности человека Лосский разрабатывает на фундаментальном уровне: «Возможность (но не действительность) зла есть условие

[1] Там же.
[2] Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. С. 25.

возможности и действительности добра… Бог наделил свои творения вместе со свободою всеми средствами для осуществления добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступает на путь зла, то начало этого зла кроется в самом этом существе и ответственность за зло падает на него целиком»[1]. Нравственная ответственность человека рассматривается Лосским как космическая функция человека. Духовность – утверждает мыслитель в работе «Условия абсолютного добра», - «вовсе не редкое исключение», которое реализуется только в героической жертвенной деятельности выдающихся личностей, но и в повседневной жизни каждого, кто способен принимать к сердцу интересы и чаяния ближнего, бескорыстно и честно исполняет свой гражданский, профессиональный, родительский и т. п. долг, сообразуясь с общекосмическими ценностями: «Люби Бога больше, чем себя, люби ближнего как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и для других существ…»[2].

Не менее напряженно осмысление субъективного фактора осуществляется в творчестве Н.А. Бердяева, который, по его собственному выражению, «основал свое дело на свободе» и «положил в основание философии не бытие, а свободу»[3]. Проблема свободы разворачивается Н.А. Бердяевым как учение о человеке в истории: **человек «может познать свет, смысл, свободу потому, что в нем самом есть свет, смысл, свобода**. И даже когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из другого мира и иного плана мира»[4]. Бердяев исследует сущность человека как субъекта: он проповедует первенство личности и нации как социальных субъектов перед интеллигенцией и народом, понимаемым как элементы социально-классовой организации. Сущность субъекта в реализации свободы как своего атрибута, что оказывается делом трудным, ибо человек бывает настолько слаб, что готов сменить свободу на спокойное счастье безответственности. Свобода как выбор человека не может быть детерминирована какими-то внешними обстоятельствами: «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла»[5]. Самодеятельность людей в истории, историческое творчество – вот, что составляет предмет философии Бердяева: «В центре моей мысли всегда стояли проблемы свободы, личности, творчества, проблемы зла и теодицеи, т.е. в сущности, одна проблема – проблема человека, его назначения, оправдания его творчества»[6].

---

[1] Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, 1927. С. 132-133.
[2] Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Париж, 1949. С. 83.
[3] Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 58-59.
[4] Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 14.
[5] Бердяев Н.А. Самопознание. С. 65.
[6] Там же. С. 108.

Постановка проблемы субъективного фактора в его взаимосвязи с объективным подразумевает так или иначе вопрос о его генезисе, т.е. о том, откуда рождается или как просыпается эта индивидуальная творческая сила личности или нации (этноса). Обыденным языком этот вопрос формулируется как «в семье не без …» оригинала; т.е. загадка субъективности в том, что при одних и тех же объективных условиях вырастают совершенно разные личности. Органицисты и космисты, выступая зачинателями данной проблемы в русской философии, не обошли вниманием тайну генезиса субъективного фактора: «Сначала … ребенок … почти не имеет самостоятельности. Мир его узок и каждое впечатление кажется поглощает его душу. …Долгие годы… - все ярко и светло вокруг, но все бессвязно и разбито на отдельные картины. Мир кажется радужным хаосом… Мера – бесконечность и содержание – неисчерпаемая глубина; а между тем, так или иначе, но ребенку нужно стать человеком. С неустающим вниманием он смотрит на все его окружающее, и должен как-нибудь приладиться ко всему этому, стать в уровень, подняться на поверхность этого потока людей и явлений, которые мечутся вокруг него, и наконец вздохнуть свободно и сказать: ну вот! Наконец и я человек! Чем сознательнее совершается эта работа, тем она огромнее и труднее. Не легко понять формы и содержание человеческой жизни; в них отразилась и в них живет вся история целого рода… Какая задача! А между тем, большею частию она исполняется легко, потому что исполнение идет отчасти бессознательно. Чутка и подвижна душа человека, из куска мяса быстро образуется прекрасный человек; все благородное и святое заразительно прививается к нему…»[1]. Так эскизно Н. Страхов в середине XIX в. обрисовал процесс формирования, говоря языком современной психологической науки, целостной установки личности (См. седьмую главу), которая так или иначе развивается, изменяется на протяжении дальнейшей жизни человека, но при этом сохраняет свой инвариант, свою уникальность и неповторимость: «Человек принимает влияния, следовательно, изменяется от их воздействия, но вместе с тем, в нем остается нечто неизменное»[2].

Постановка проблемы субъективного фактора истории означает исследование тех границ и возможностей, которыми обладает человек в своей целенаправленной, творчески преобразующей деятельности, влияющей на ход общественного развития. Еще более коротко эту проблему можно сформулировать как вопрос о том, какова степень свободы человека в его взаимодействии с обществом и природой. Из этих общих формулировок логично следует вопрос о вариативности исторического развития, о его альтернативах.

Понятно, что обладая определенной степенью свободы воздействия на историю, человек может оказывать это воздействие, как в прогрессивном, так и в реакционном направлении, проявления его свободы могут быть как

[1] Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. 164.
[2] Там же.

разрушительными, так и созидательными. Поэтому проблема субъективного фактора в качестве важнейшего аспекта включает вопрос о направленности действия субъективного фактора истории. Так, Н.О. Лосский, будучи очевидцем революционного террора и немецкого «нового порядка», невысоко оценивал нравственно-интеллектуальный уровень современного человечества: «…гордое название homosapiens не соответствует действительности; правильнее было бы назвать земного человека homoimbecillis. Обижаться таким названием не следует. В термине "слабоумие" есть все же указание на проблески разумности: камень совсем лишен интеллекта и потому не может быть назван слабоумным»[1]. Будучи диалектичен, Лосский раскрывает необоснованность политики неподготовленных эволюционным развитием резких качественных скачков в существовании социального субъекта: «Земной человек, за исключением редких случаев высокой святости, способен двигаться вперед по пути добра лишь медленно и постепенно»[2].

Утопические учения построения Царства Божьего на Земле опасны непониманием законов деятельности, соотношением в ней целей, средств и результатов, когда субъект исходит из того, что цель оправдывает средства: «Узость сознания ценностей, присущая всем нам, отпавшим от Бога, достигает прямо-таки ужасающей степени у фанатиков церкви, у революционеров, у пылких поборников социальных реформ. …Фанатик ставит отвлеченную идею, теорию, проект реформ выше живого человека и потому способен убивать, насиловать, коверкать жизнь людей ради осуществления своего идеала»[3].

Не только качество проявления субъективного фактора требует своего исследования, но и степень (интенсивность) его влияния на объективный ход событий также может быть различной. Одного и того же исторического результата можно добиться с максимальными или минимальными общественными затратами. В этой связи неизбежно встает вопрос об оптимальности воздействия субъективного фактора на историю. Это проблема социальных технологий, которая является оборотной стороной проблемы анализа социальных ситуаций, всегда представляющих собой результат определенного соотношения объективных условий и субъективного фактора.

Перечисленные вопросы не исчерпывают всей многоаспектности проблемы субъективного фактора истории. Здесь выделены наиболее актуальные, к которым необходимо добавить еще один: увеличение технологической мощности человеческой деятельности, гигантски возросшая возможность разрушительного воздействия на природу выдвигают на первый план проблему взаимосвязи политики, экономики, науки, с одной стороны, и

---

[1] Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. С. 375.
[2] Там же. С. 185.
[3] Там же.

морали, с другой; проблему общечеловеческих ценностей как приоритетных по отношению к корпоративным и национальным. Нравственный аспект субъективного фактора становится, таким образом, первостепенным, что, как было показано выше, осознавали и подчеркивали представители рассматриваемого философского направления.

Используя концептуальный потенциал органицизма - космизма, а также разработки по диалектике субъективного и объективного факторов в контексте исторического материализма, представленные в работах Г.В. Плеханова и Б.А. Чагина, важно на современном теоретическом уровне раскрыть сущность, структуру и закономерности взаимодействия факторов, определяющих направленность деятельности социального субъекта и реализуемость его проектов.

Традиционно в справочно-энциклопедической литературе категории «объективный» и «субъективный» определяются следующим образом. Объективный (лат. objectivus предметный): 1) существующий вне и независимо от сознания; присущий самому объекту или соответствующий ему; 2) соответствующий действительности, беспристрастный, непредвзятый. Субъективный (лат. subjectum субъект – человек, познающий внешний мир и воздействующий на него; человек как носитель каких-либо свойств, личность): 1) свойственный только данному лицу, личный; 2) односторонний, лишенный объективности; пристрастный, предвзятый.

Исходя из соотносительности исследуемых категорий и используя метод восхождения от абстрактного к конкретному, необходимо раскрыть последовательно три пары категорий. «Субъект» - активное, самодеятельное начало процесса целенаправленной деятельности. «Объект» - пассивная, страдательная сторона процесса деятельности; то, на что она направлена. «Субъективное» - то, что определяется сознанием и волей субъекта. «Объективное» - то, что существует вне и независимо от сознания и воли субъекта. Содержание категорий «*субъективный фактор*» и «*объективный фактор*» конкретнее и в этом смысле богаче, чем категории «объективное» и «субъективное». Категория «фактор» (лат. factor делающий, производящий) имеет два основных смысла: 1) движущая сила как причина какого-либо процесса и 2) общие условия, при которых этот процесс протекает. Категория «субъективный фактор» выражает момент соединения идей с определенными действиями людей, в результате чего эти идеи становятся движущей силой социальных процессов. Категория «объективный фактор» обозначает момент соединения деятельности человека с условиями, обстоятельствами его деятельности, на которые он призван воздействовать, использовать их для достижения своей цели. Субъективный фактор не является материальной или идеальной стороной исторического процесса в чистом виде, он представляет собой деятельность социального субъекта как органическое единство его теоретической и практической активности. Деятельность эта может быть стихийной или сознательной, закономерной или случайной, но в любом случае она должна быть хотя бы элементарно

свободной. Только в том случае, когда человек реализует свободу выбора, его деятельность будет носителем субъективного фактора. Свобода выступает атрибутом субъективного фактора, как и атрибутом человека. Можно сказать, что человек обречен на свободу. Другими словами, человек разумный – Homosapiens, если он психически нормален и не находится в состоянии аффекта, имеет свободу выбора. Свобода выступает связующим звеном между субъективным и объективным факторами, поскольку выбор субъекту приходится делать, исходя из наличных условий и обстоятельств его деятельности.

Проблема соотношения субъективного и объективного факторов как предмет современной философии еще недостаточно отрефлексирована, что проявляется в литературе, когда авторы, раскрывающие те или иные исторические тенденции, пишут о многочисленных субъективных и объективных факторах. Это свидетельствует об аморфности представлений о сущности и соотношении этих факторов и напоминает эклектическое соединение разнокачественных характеристик в некую совокупность, но отнюдь не в целостную систему и соответствующую теорию исследуемого процесса. Для того, чтобы данные категории играли конструктивную роль в научном познании, необходимо осмысление их как диалектических противоположностей с позиций системного подхода. Первым элементарным шагом является осознание, что в каждом исследуемом процессе разворачивается противоречие не между «многочисленными» или «некоторыми» субъективными и объективными факторами, а между двумя противоположными сторонами деятельности социального субъекта: той, что находится во власти самого субъекта, и той, которая от него не зависит, т.е. субъективным и объективным факторами.

Категория «субъективный фактор» зачастую неправомерно отождествляется с иными по своему содержанию понятиями. Так, довольно распространенным является представление о синонимичности понятий «субъективный фактор» и «человеческий фактор». Однако каждая категория в научной литературе должна работать, у нее есть собственная, только ей присущая функция. Понятие «человеческий фактор» работает в эргономическом контексте. Оно соотносится с понятием «технологический фактор» в исследовании производственного процесса. Функциональная нагрузка понятий «человеческий и технологический факторы» связана с проблемой взаимной адаптации человека и машины, например, при конструировании пульта оператора на АЭС с целью уменьшения риска аварийности. Категория «субъективный фактор» работает только в соотношении с категорией «объективный фактор», позволяя исследовать проблему диалектики свободы в жизнедеятельности социального субъекта. Именно в силу данной функциональной нагрузки этой категории неправомерно ее отождествление с понятиями «социальный субъект» и «деятельность социального субъекта», поскольку в структуре как

социального субъекта, так и его деятельности представлены элементы и субъективного и объективного порядка.

Дадим определение субъективного и объективного факторов. **Субъективный фактор истории** – *это основанная на функционировании сознания, свободная и целенаправленная деятельность социального субъекта, соединяющая теоретическую и практическую сторону общественного развития.* **Объективный фактор истории** – *это законы природы и общества и не зависящие от воли и сознания социального субъекта конкретно-исторические условия его жизнедеятельности, определяющие направление и рамки этой жизнедеятельности.*

Во взаимоотношениях субъективного и объективного факторов истории именно объективный фактор задает рамки, ограничивающие свободу выбора социального субъекта. В соответствии с определением сущности объективного фактора, в его структуре следует выделять два ряда элементов: закономерности и соответствующие условия. Эти элементы представлены в последовательности, отражающей степень предельности ограничения свободы воли социального субъекта: 1) природные закономерности и экологическая ниша существования общества; 2) закономерности функционирования психики социального субъекта и социально-психологическая атмосфера, сложившаяся в конкретно-исторических условиях; 3) закономерности развития экономики и уровень ее развития в конкретно-исторических условиях; 4) закономерности политико-правовой сферы и уровень ее развития в конкретно-исторических условий; 5) закономерности развития науки и конкретно-исторические условия научной деятельности; 6) закономерности функционирования морали и нравственная атмосфера, сложившаяся в конкретно-исторических условиях; 7) закономерности функционирования религии и религиозная атмосфера, сложившаяся в конкретно-исторических условиях; 8) закономерности функционирования искусства и конкретно-исторические условия художественно-эстетической деятельности; 9) закономерности функционирования философии и мировоззренческая атмосфера в обществе, сложившаяся в конкретно-исторических условиях.

Природные закономерности и условия – это самый предельный ограничитель свободы деятельности социального субъекта. На этот элемент в структуре объективного фактора труднее и рискованнее всего оказывать воздействие. Конечно, можно дерзать и поворачивать реки вспять или клонировать человека. Но возможно ли при этом предусмотреть все отдаленные и косвенные последствия такого вмешательства? Именно диалектика объективного и субъективного факторов дает нам методологию определения критерия прогнозирования этих последствий. Из современной концепции универсального информационного поля Вселенной следует, что мышление социального субъекта «как процесс превращения информационно-энергетических возможностей вакуума в структуру интеллекта изменяет квантовое состояние самого вакуума… Причем, квантовые эффекты

деятельности мышления существуют, не завися от того, осознает их наличие индивид или нет»[1]. Таким образом, получается, что сама направленность, настрой наших мыслей, а не только практические преобразования, влияют на фундамент природного бытия. Поэтому выявляется четкий критерий, по которому можно определять самые отдаленные и косвенные последствия наших деяний: это нравственная чистота помыслов человека, их созидательность или, напротив, разрушительность.

В противоположность природным условиям мировоззренческая или идеологическая атмосфера, сложившаяся в конкретно-исторических условиях, – это наиболее непосредственно связанный с проявлением субъективного фактора элемент в структуре объективного фактора. Он наиболее доступен для преобразования в результате активной целенаправленной деятельности социального субъекта, и поэтому в первую очередь подвергается воздействию со стороны молодого поколения, входящего в дееспособный возраст. Однако, резкие качественные изменения катастрофичны для сознания социального субъекта, а стало быть, и для состояния самого субъективного фактора.

Структура субъективного фактора многомерна. Прежде всего, выделяются основные элементы психологической координаты этой структуры: интеллектуально-идеологический (зрелость сознания социального субъекта), морально-психологический (зрелость волеизъявления) и организационный (способность действовать со знанием дела, эффективно реализуя соответствующие проекты). В зависимости от уровня массовости субъекта – носителя той движущей силы, в которой проявляется субъективный фактор, в его структуре можно выделить свободную целенаправленную деятельность человечества, наций, классов, партий, различных средних и малых социальных групп, личностей. Многообразие сторон жизнедеятельности человека предопределяет проявление в структуре субъективного фактора таких компонентов, как свободная целенаправленная экономическая, политико-правовая, научная, нравственная, художественно-эстетическая, религиозная, философско-мировоззренческая деятельность социального субъекта.

Функциональная нагрузка перечисленных компонентов в структуре субъективного фактора принципиально различна, что обусловлено сущностной характеристикой каждой из названных сфер жизнедеятельности общества. Ядро экономической деятельности составляет проблема собственности, политико-правовой – проблема публичной власти, научной – проблема истины, нравственной – проблема добра и зла, религиозной – проблема веры, художественно-эстетической – проблема прекрасного, философско-мировоззренческой – проблема идеала смысла жизни. Соответственно экономическая, политико-правовая и научная деятельность способствуют развитию, прежде всего, внешней свободы социального

[1] Сафронов И.А. Философские проблемы единства человека и природы. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 1992. С. 71-72.

субъекта, и поэтому они предопределяют количественные характеристики субъективного фактора, т.е. степень его интенсивности, диапазон его своеволия. Нравственная, религиозная, художественно-эстетическая и философско-мировоззренческая деятельность способствуют развитию преимущественно внутренней свободы социального субъекта, и поэтому они предопределяют качественные характеристики субъективного фактора, т.е. степень созидательности или разрушительности проявлений свободы воли социального субъекта.

Граница между сферами проявления субъективного и объективного факторов очень подвижна: это связано с динамикой условий жизнедеятельности социального субъекта во всех сферах общества. Для каждого нового поколения, входящего в социально-активный период жизнедеятельности, наличные условия экономической, политико-правовой, научной и других форм жизнедеятельности выступают объективным фактором. Эти уже сложившиеся условия, как элементы объективного фактора, реализуются через достигнутый уровень экономической, политико-правовой, художественно-эстетической, религиозной, нравственной культуры, через сложившиеся стереотипы деятельности посредством устоявшихся политических доктрин, национально-исторических традиций, художественно-эстетической моды и т.п. Эти наличные условия – дело рук предшествующих поколений. Но изменение этих условий, как результат деятельности молодого поколения, входит уже в структуру субъективного фактора. Условия из ограничителя свободы данного поколения превращаются в поле его свободной целенаправленной деятельности.

Проявления субъективного фактора, несмотря на свою неповторимость в различных исторических условиях, тем не менее, подчиняются определенным закономерностям. Во-первых, активность субъективного фактора истории детерминирована степенью зрелости объективных условий и отношений. Во-вторых, субъективный фактор обладает относительной самостоятельностью, и при одних и тех же объективных условиях в силу того или иного воздействия субъективного фактора развитие может протекать в разных формах, иметь различные темпы. В-третьих, роль субъективного фактора в историческом процессе постоянно возрастает.

Практически все современные философские направления исследуют те или иные аспекты функционирования субъективного фактора во взаимосвязи с объективным. Большинство этих направлений: экзистенциализм, неопозитивизм, прагматизм, персонализм, - носят субъективно-идеалистический характер и абсолютизируют внутреннюю свободу социального субъекта, выражая тем самым в контексте своих концептуальных построений возрастание роли субъективного фактора истории. Постмодернизм уже не просто абсолютизирует внутреннюю свободу, а впадает в индетерминизм, что на языке собственно социального познания называется волюнтаризмом.

Отечественные мыслители в сборнике «Вехи» (1909) исследовали конкретную историческую ситуацию, сложившуюся в России в начале XX в. после революции 1905 г., посредством диалектики субъективного и объективного факторов с целью выявить роль свободной целенаправленной деятельности интеллигенции как наиболее ответственного носителя субъективного фактора в наличных социальных процессах. С учетом подвижности границы между субъективным и объективным факторами космисты рубежа XIX-XX вв. в лице Н.Ф. Федорова и авторов сборника «Вехи» - Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др. рассматривают в качестве элементов объективного: «слепую, бессознательную силу природы», «исторические условия», «социально-психологические законы», «неблагоприятные условия», «рознь и противоречия между людьми», «общественные предрассудки», «личные заблуждения людей», «развращающее нас начало», а в качестве элементов субъективного: «нормальный ход духовного развития», способствующий прорастанию «зубов мудрости», «достижение единения родом человеческим (т.е. природою, приходящею в сознание, в понимание самой себя)», «движение в сознании», «переход природы из бессознательного состояния в сознательное», достижение посредством разума «совершеннолетия», «соединение двух разумов» - «теоретического и практического», реализацию «проекта, поставляющего целью: всех сделать субъектом и все сделать объектом знания и дела», «сильно развитое сознание должного», борьбу «с развращающим нас началом», напряжение «всей силы своей мысли, своего чувства и своей воли, чтобы освободить свое сознание от пагубного влияния неблагоприятных условий», «творческое мужество», «самосознание». Роль субъективного фактора во взаимодействии с объективным в исследуемой авторами «Вех» ситуации блестяще выразил С.Л. Франк, подчеркнув, что «объяснение неудачи революции при помощи аргумента о “злокозненности” бюрократии равносильно обвинению японцев в печальном исходе русско-японской войны»[1]. «Злокозненность» сложившейся бюрократии Российской империи рассматривалась революционной интеллигенцией фактически как объективное препятствие провала социальных преобразований. Авторы «Вех» в свою очередь проводят мысль, что незрелость революционной интеллигенции выступила основной причиной сложившейся в тот период в России ситуации.

Наиболее плодотворно диалектику субъективного и объективного факторов в перспективе разрешения проблем современной исторической ситуации осмыслил русский космизм в концепциях Всеединства-Богочеловечества и ноосферы, которые будут развернуты в тринадцатой главе.

По сути дела противоречие между тем, что во власти самого человека, и тем, что от него не зависит, всегда присутствовало в деятельности человека. Однако этот внутренний импульс жизнедеятельности социального

[1] Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 5.

субъекта актуализируется именно в современной исторической ситуации, и от разрешения данного противоречия зависит дальнейший ход событий и реализация философско-антропологического проекта по воплощению космической функции человека. Состояние субъективного фактора, являющегося моментом соединения теоретического и практического разума в жизнедеятельности человека, его качественные характеристики, интенсивность и направленность проявления, определяет успешность проектов, которые стремится реализовать человек и человечество. Так, обсуждая проблему модернизации экономики России в процессе перехода к инновационному развитию, специалисты естественным образом выходят на проблему субъективного фактора: «Таким образом, цели и задачи модернизации как нового этапа реформ связаны не только с преодолением концептуальных ошибок прошлого, но и с включением в действие субъективного фактора – целевых ориентиров, мотивов и установок, способных на деле обеспечить устойчивое поступательное развитие российского общества, изменить ситуацию в экономике»[1]. Любой проект сегодня требует учитывать возможные риски его реализации в силу супермобильности и глобальности современного природно-социального организма: «Если мы не знаем, является ли что-то объективно рискованным, это является рискованным для нас лично, то есть в субъективном смысле. Но именно на субъективном смысле нам приходится основывать наши решения. В любой момент мы должны использовать нашу наилучшую субъективную оценку того, каковы объективные факторы риска»[2]. Речь идет о зрелости субъективного фактора, и ставится проблема с целью уменьшения рисков использования современных технологий для «усиления интеллекта, информационных технологий и надзора», для того, чтобы «сделать нас умнее индивидуально и коллективно… сделать более возможным установление необходимой регуляции»[3]. Таким образом, воспроизводится в новых исторических условиях идея Н.Ф. Федорова о необходимости регуляции как внешней «слепой» природы, так и собственной природы человека. Только основоположник русского космизма изначально ставил эту проблему в единстве рациональных и иррациональных элементов человеческой деятельности. Зрелость субъективного фактора включает в себя синергетическое единство состояния всех элементов структуры субъективного фактора, обозначенных выше. При этом положительный или отрицательный эффект данной синергии определяется, по учению органицистов и космистов, качеством нравственного самосознания человека и человечества.

---

[1] Молчанов К.В. Современные философско-экономические основы осмысления модернизации и ее аспектов в современной России // Философия хозяйства 2008. № 3. С. 27.

[2] Бостром Н. Угрозы существованию // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. М., 2008. С. 230-231.

[3] Там же. С. 262.

Значимость исследования диалектики субъективного и объективного факторов с целью преодолеть спонтанность использования данных категорий, заключается в необходимости осознанного перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Субъективный фактор является тем жизненным нервом в деятельности социального субъекта, где соединяются теоретическая и практическая стороны общественного развития. В литературе по проблемам современной цивилизации все более настойчиво звучат призывы «запускать субъективный фактор», но при этом не проясняется смысловая нагрузка этого термина. В результате механизм «запуска» повисает в воздухе, а проективность мышления воплощается на практике спонтанно, будучи лишенной своего теоретико-методологического обоснования. Указанный разрыв теории и практики в современной исторической ситуации должен быть преодолен, тем более, что потенциал философской рефлексии позволяет реализовать эту насущную задачу. Потребность использовать субъективный фактор в качестве эффективного инструмента моделирования и реализации проектов во всех сферах жизнедеятельности человека, когда необходимо мыслить глобально, а действовать локально, обусловливает рационализацию соотношения элементов субъективного и объективного факторов с тем, чтобы небывалые ранее в истории масштабы свободы социального субъекта не оборачивались произволом, ведущим к самоуничтожению.

Глава 12 Проблема свободы в органической картине мира

«Велик, велик ты, дух свободы,
Зиждителен, как сам есть Бог!»
А.Н. Радищев «Вольность»

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

Доминирующей идеей в системе соотношения субъективного и объективного факторов является идея свободы. Эта идея осмысливается на протяжении всей истории философии, поскольку свобода – это атрибут человека: сократовская идея внутренней свободы, достигаемой благодаря самопознанию личности; 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 основе свободы; диалектика свободы в немецкой классике. Таким образом, история философской мысли, от древности до современности, не выпускает из поля своего зрения данный феномен, рефлексируя его всё более глубоко в соответствии с уровнем развития социальной практики и расширением масштабов реализации этого атрибута.

Свобода, выступающая атрибутом человека как существа социального, разумного и способного творить вторую, искусственную природу, существенно влияет на все аспекты его жизнедеятельности. Теоретическим инструментом данного исследования выступает следующее *определение свободы: это способность и возможность социального субъекта действовать в соответствии со своими потребностями и интересами на основе развитой духовности и познанной необходимости.* Данная формулировка резюмирует разработку проблемы свободы в истории мировой и отечественной философской мысли и содержит в себе диалектику свободы, т.е. основное противоречие между внутренней и внешней свободой.

Внутренняя свобода – это способность социального субъекта действовать в соответствии со своими потребностями на основе развитой духовности. Способность выступает характеристикой личностных свойств человека или индивидуальных свойств социального субъекта (например, особенности национальной культуры как системы основных способов жизнедеятельности социального субъекта). Способности называют внутренними возможностями человека к какой-либо деятельности. Российские органицисты и русские космисты, разрабатывая принцип деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, акцентировали внимание на этом сущностном элементе человеческой активности: «Но дело наше не искание цели для деятельности человеческой, а определение того, что нужно, чтобы человеку быть действительно способным к какой-нибудь деятельности»[1]. Как было отмечено выше, быть способным к деятельности означает ответственность за поставленные цели и умение их достигать.

Потребность – следующая из основных категорий, раскрывающих сущность внутренней свободы. Если *на уровне **явления** потребность* воспринимается как нужда в чем-то, *недостаток чего-то*, *в **сущности*** своей она является *выражением полноты человеческой природы*, т.е. *развитости биологических, психических и социальных свойств человека*. Так же, как наличные биологические и психические свойства животного обусловливают структуру его потребностей, человеческие свойства диктуют соответствующую систему потребностей человека. Деятельность социального субъекта в соответствии со своими потребностями, а не вопреки

[1] Хомяков А.С. Разговор в Подмосковной // Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М.: Знание. 1989. С. 60.

им, обеспечивает его внутреннюю свободу, заключающуюся в том, что субъект себя не разрушает, а созидает. Потребность – самый фундаментальный стимул деятельности. Мотивация деятельности человека включает в себя следующую систему стимулов: потребность, интерес, ценности и идеалы, желание, цель. Но только потребность выступает объективным стимулом, поскольку содержание потребности обусловлено свойствами самого субъекта, в то время как остальные стимулы являются результатом той или иной степени адекватности осмысления конкретной потребности. Животное действует инстинктивно, непосредственно исходя из своих свойств-потребностей, человек неизбежно осознает свои свойства – потребности в соответствии с уровнем развития своего самосознания, стержень которого заключается в ценностях и идеалах личности; т.е. человек в отличие от животного непосредственного руководствуется интересами как осознанными потребностями; при этом в случае неадекватного осознания собственных потребностей преимущество человека – обладание разумом - может становиться его ахиллесовой пятой и вести его к самоуничтожению. Известная сентенция: «бойтесь своих желаний», - предупреждает человека, что наши влечения или вожделения не всегда соответствуют тому, что нам действительно необходимо, и зачастую могут вредить нам. Современная индустрия рекламы и маркетинга стремится закабалить человека, навязывая ему соответствующие побудительные мотивы, влекущие его, главным образом, к потребительскому характеру деятельности и имеющие мало общего с подлинными целями индивидуальной человеческой жизни.

Внутренняя свобода находит свое наиболее полное осуществление в случае самореализации личностной индивидуальности. Когда, например, выдающийся писатель, художник, музыкант говорит, что он не может не писать, то это не имеет прямого отношения к стремлению к славе, популярности, известности, напротив, это означает удовлетворение его доминирующей жизненной потребности, обусловленной заложенным в нем талантом, т.е. его индивидуальными, высокоразвитыми свойствами. На уровне явления это выражается в ощущении человеком настоятельной необходимости посвящать свое время любимому занятию: это направляет все помыслы, интересы, поступки личности. Удовлетворение потребности вызывает чувство удовольствия, неудача - плохое настроение и самочувствие, недовольство и даже гнев, ярость, агрессию. Стремление к удовлетворению потребностей - основа целенаправленной деятельности, а успешные результаты удовлетворения той или иной потребности усиливают ее роль в направленности личности и формировании целостной личностной установки.

Таким образом, деятельность в соответствии со своими потребностями основана на развитом самосознании, т.е. адекватном понимании своих индивидуальных свойств, способностей и талантов, своего подлинного смысла жизни. Поэтому стержень внутренней свободы составляет развитая духовность, заключающаяся ***в единении человека с самим собой*** - т.е. в

наличии развитого и развивающегося самосознаниея, ***с другими людьми*** - то, что в русской культуре выражается понятием интеллигентность и подразумевает способность понимать другого человека, восчувствуя ему не только в горести, но и в радости, ***со Вселенной в целом и с Богом*** - что означает наличие расширенного космического сознания и чувства любви к мирозданию, созвучие души человека красоте этого мира.

Внешняя свобода – это возможность социального субъекта действовать в соответствии со своими интересами, на основе познанной необходимости. Возможность деятельности человека заключается в характеристиках условий внешней окружающей среды его существования. Наличные условия, так или иначе, ограничивают свободу жизнедеятельности социального субъекта и могут существенно сужать диапазон выбора содержания этой деятельности, детерминируя ее целенаправленность. Так, например, экологическая ниша древневосточных цивилизаций обусловила такую форму хозяйствования, как крупные земельные латифундии, что привело к жестко централизованной организации древневосточных деспотий и ограничило внешнее проявление духовной свободы, выразившееся в культивировании традиционализма, почитания предков и старших, принципа недеяния, т.е. отказ от радикального вмешательства в устройство окружающего мира, от желания его переделать, в процедурах медитации, когда энергия человеческого духа направлена на внутреннее самосовершенствование и стремление на этой основе достичь гармонии с окружающим миром; по-видимому, не случайно все три мировые религии родились именно в восточной культуре. В то же время древнегреческая цивилизация обрела свои черты в силу собственной экологической ниши: географические условия Балканского полуострова предопределили невозможность выращивать зерновые культуры, поэтому для древних греков торговля стала не предметом роскоши, а жизненно необходимым делом, поскольку выращивая маслины и виноград, т.е. культуры с мелкостелющейся корневой системой, они нуждались в закупке хлеба; там, где в структуре хозяйственной деятельности доминирует торговля, уровень экономической свободы всегда на порядок выше, что обусловливает соответствующий уровень политической, а также духовной свободы социального субъекта; отсюда отсутствие у древних греков централизованного государства, наличие полисной политической системы, а также создание до сих пор поражающих воображение результатов интеллектуальной и художественно-эстетической деятельности. Как известно, духовная культура древних греков характеризуется универсальностью, т.е. они, хотя и по-детски наивно, выработали все основные известные во всемирной истории типы мировоззрения и основные теоретические модели объяснения мира. В условиях неразвитого еще научного эксперимента, но при наличии интеллектуально-духовной раскованности, действуя по методу «черного ящика», древние греки теоретически обработали те объективные знания, которые они почерпнули из более древнего повседневного опыта

хозяйственной деятельности в странах Востока, дав тем самым рождение науке и выработав принцип активизма, т.е. стремление радикально вмешиваться в устройство окружающего мира; то, что сегодня человечество пожинает как вездесущность научных технологий. На этих исторических примерах наглядно прослеживается определяющее влияние на направленность жизнедеятельности социального субъекта тех возможностей, которые задаются условиями окружающей среды.

Внешняя свобода, определяясь наличными возможностями, заключается в деятельности в соответствии с интересами социального субъекта. Интерес – это осознанная потребность. *Интерес, в отличие от потребности, это субъективно-объективный по своему содержанию мотив деятельности: объективность в содержании интереса обусловлена потребностью, породившей данный интерес, а субъективность – теми ценностями и идеалами, исходя из которых субъект осознает свою потребность.* Одна и та же потребность может быть осознана в интересе по-разному, в широком диапазоне: от наиболее адекватного понимания до наиболее извращенного. Например, потребность в жилье может осознаваться в интересе как стремление хорошо зарабатывать, найти подходящую систему кредитования и т.п.; а с другой стороны, может быть осознана как стремление украсть, убить и путем каких-либо махинаций завладеть чужим жильем. Цель деятельности человека, будучи в фундаменте своем детерминирована потребностью, обязательно преломляется через интерес.

Основой реализации внешней свободы выступает осознанная необходимость. Именно категория «необходимость» как противоположность «случайности», экстраполируемой на феномен «свободы», была наиболее отрефлексирована в истории философской мысли, начиная с античности. Фалес – первый европейский философ утверждал, что сильнее всего на свете необходимость, ибо она одолевает всё. Демокрит, - являясь автором принципа механистического детерминизма, в соответствии с которым все существующее имеет причину, поэтому все происходит по необходимости и нет никакой случайности, - разработал тем самым последовательно фаталистическое мировоззрение, отрицающее возможность свободы выбора в жизнедеятельности человека. Универсальность античности проявилась в многосторонней разработке данной проблемы. Эпикур, опираясь на атомистическую онтологию Демокрита с целью доказать атрибутивность свободы человека в условиях кризиса в жизни Эллады, действуя тем самым методом от противного, обосновал наличие в самой структуре бытия случайности наряду с необходимостью. Полноценно проблему взаимосвязи необходимости и случайности разработал Гегель в контексте теории диалектики. Однако и сегодня в теоретическом сознании, как философском, так и конкретно-научном, встречается рецидив механистического понимания детерминизма, ярко проявляющееся в том, что сама категория «детерминизм» отождествляется исключительно с механистическим его вариантом, в котором «причинность» и «необходимость» отождествляются.

Диалектика необходимости и случайности требует более глубокого и, можно сказать, ювелирного понимания структуры и динамики бытия, которое представляет собой саморазвивающуюся «паутину» всеобщей связи. В соответствии с диалектическим пониманием детерминизма, все существующее имеет причину, но при этом причина причине рознь, т.е. причины существуют как у необходимых, и в этом смысле закономерных, явлений, так и у случайных. Характер причинности определяется характером связей между элементами в структуре бытия: если связь является внутренней, существенной, объективной, общей, повторяющейся, то она формирует необходимость как закон существования какой-либо системы; если же связь внешняя, несущественная, субъективная, единичная и эпизодическая, то она составляет содержание случайности в функционировании системы. Однако в динамичной паутине бытия ни одно событие не является результатом чисто необходимых или чисто случайных связей, поэтому характеристика любого события как случайного или закономерного означает выявление доминирующих связей в функционировании исследуемой системы. Современная наука в лице синергетики как междисциплинарного направления, исследующего функционирование самоорганизующихся сложных динамических открытых нелинейных систем любой природы, по сути ставит задачу исследовать закономерные предпосылки той или иной случайной флуктуации систем; тем самым закладывается методология конструктивистских технологий современного социального субъекта.

Диалектическое постижение свободы через необходимость как ее противоположность впервые осознанно выражает Спиноза, что впоследствии высоко оценил Гегель, раскрывший в соответствии со своей формулой диалектического отрицания «тезис – антитезис – синтез» историческое развитие свободы как прохождение трех стадий: 1) природная необходимость; 2) произвол; 3) осознанная необходимость. Однако неоцененным остался тезис Спинозы о существовании как внешней, так и внутренней необходимости. И если свобода, по определению Спинозы, есть познанная необходимость, то логично следует вывод о существовании внешней и внутренней свободы. Сущность внутренней свободы заключается в познании своих естественных потребностей и в соответствующей деятельности, направленной, по мысли Спинозы, на самосохранение, что возможно только в саморазвитии себя как уникальной био-психо-социальной системы. Необходимость саморазвития обусловлена при этом законом возвышения уровня потребностей, который так же, как и содержание потребностей, вытекает из самой природы человека, т.е. из системы его биологических, психических и социальных свойств. Закон возвышения уровня потребностей как фундаментальный закон человеческой истории заключается в том, что однажды удовлетворенная потребность при нормальных социальных условиях воспроизводится всегда на качественно новом уровне. Животное, не обладающее сознанием, понятийным

мышлением, способностью абстрагироваться по отношению к окружающей среде и на этой основе, прежде всего, идеально, а затем и практически творить принципиально новую, искусственно созданную среду своего обитания, удовлетворяет свои потребности в жесткой зависимости от характеристик окружающей среды. Внешняя необходимость, осознание которой выступает основой внешней свободы в жизнедеятельности человека, как раз и заключается в познании законов объективной реальности как среды его жизнедеятельности.

Диалектика внешней и внутренней свободы заключается в следующем: *необходимым условием внешней свободы* является достаточное богатство, разнообразие условий среды жизнедеятельности человека; *достаточным условием внешней свободы* выступает развитый интеллект, способный познавать закономерные связи объективной реальности; то, что является *достаточным условием внешней свободы*, составляет *необходимое условие внутренней свободы*, т.е. развитый интеллект необходим для познания человеком самого себя; *достаточным условием внутренней свободы* выступает развитая духовность, ядро которой – развитое самосознание человеческой личности. Таким образом, внутренняя свобода в сущности своей – это самопричинность. Данная идея впервые была освоена И. Кантом, исследующим тайну непредсказуемости деятельности индивидуального сознания. Свобода в жизнедеятельности человека существует целостно в единстве внутреннего и внешнего ее аспектов, при этом *необходимым условием быть свободным* является внешняя свобода, а *достаточным* – внутренняя. Духовно развитый человек, оказавшись в условиях внешней несвободы (плен, тюрьма, замкнутое пространство, необитаемый остров), не утратит свою личностную свободу. Об этом свидетельствуют, например, казематы Петропавловской крепости, узники которой вели себя по-разному: кто-то вскрывал себе вены, а кто-то продолжал писать книги, даже при отсутствии чернил.

Диалектику свободы, как было показано в восьмой главе, глубоко раскрыл Ф.М. Достоевский, который писал, что если бы завтра манна небесная обрушилась на человечество и освободила его от материальных проблем, вот тут бы казалось самое время заняться человечеству в полную силу наукой, искусством, философией, «но не тут-то было, - восклицает писатель,- и загнило бы человечество». Свобода, как и любой иной феномен этого мира, существует в саморазвитии. Внутренняя и внешняя свобода диалектически взаимосвязаны: уничтожение одной из противоположностей ведет к гибели свободы в принципе. Если метафизически снять внешнюю свободу как проблему, т.е. создать ситуацию, когда человеку не надо прикладывать никаких усилий для удовлетворения своих материальных потребностей, то это приведет к лености человеческого духа и сделает его рабом плотских удовольствий. Одностороннее наращивание внешней свободы: капитал, власть и т.п., ведет к атрофии внутренней свободы, делает человека несвободным. Это талантливо изобразил Н.В. Гоголь в образе

Плюшкина, это хорошо ощущали тираны, испытывая страх перед возмездием за сои злодеяния и т.п.

Если метафизически устранить внутреннюю свободу, т.е. лишить человека разума, воли, или когда сам человек своими поступками и выбором перекрывает доступ к духовности в своей жизни, то это в принципе лишает его шанса на свободу. Когда человек развивает самосознание, интеллект и волю, нравственно-этическое и художественно-эстетическое восприятие мира, то это, как следствие, развивает и его внешнюю свободу. Он тоньше и глубже начинает понимать и восчувствовать этот мир, и поэтому успешнее достигает целей, направленных на освоение и самореализацию во внешнем мире. Например, Петрарка, достигнув мировой славы, благодаря своему таланту и трудолюбию, которые способствовали рождению его неподражаемой лирики, мог позволить себе публично на Капитолии, в условиях сословно-феодального общества, провозгласить, что достоинство человека определяется не его происхождением, богатством и положением в обществе, а его словами и поступками.

Диалектика свободы заключается также в том, что она одновременно абсолютна и относительна. Свобода абсолютна в силу своей атрибутивности: человек настолько свободен, что может отказываться от свободы. Относительность свободы проявляется в том, что она может осуществляться либо только на уровне средств, когда цели навязываются субъекту извне кем-то или сложившимися обстоятельствами, либо – на уровне целей. Свобода на уровне целей внутренне противоречива, поскольку она может реализовываться как свобода во имя чего-то или от чего-то, что условно обозначается как положительная или отрицательная свобода. Специфика осмысления свободы в русской культуре заключается в ее позитивной трактовке.

Свобода в отличие от произвола имеет место только в том случае, если субъект берет на себя ответственность за осуществленный выбор. Доминирующим принципом современной философии является принцип ответственности как оборотная сторона свободы (см. первую главу). Трудно представить, чтобы в предыдущих веках, до промышленного переворота, в обществе обсуждался, например, мораторий на какие-нибудь научные исследования или социальные технологии. Ответственность – это философско-социологическая категория для обозначения конкретно-исторического характера взаимоотношений между личностью, коллективом и обществом, между социальным субъектом и природой, с точки зрения сознательного саморазвития субъекта деятельности, защиты его от саморазрушения или самоуничтожения. Виды ответственности выделяют по различным основаниям: индивидуальная и коллективная; моральная, юридическая, ответственность ученого, врача и т.п. Все виды ответственности проистекают из осознания глобальной ответственности современного человечества за дальнейшую судьбу: свою и мира, в котором оно живет. Свобода, будучи атрибутом человека, выступает критерием

развития общества и при этом влияет на его развитие. Темпы общественного развития ускоряются в связи с расширением рамок свободы социального субъекта.

Российские органицисты с рубежа XVIII - XIX вв. гениально предчувствовали грядущее возрастание человеческой свободы, возрастание роли свободной целенаправленной деятельности человека, т.е., говоря современным теоретическим языком, возрастание роли субъективного фактора истории. Известно, что А. С. Пушкин гордился тем, что «вослед Радищеву восславил» он свободу: зачинатель органицизма не только в «Оде Вольность», но и в своих трактатах исследует необходимые и достаточные условия как внешней социально-политической, так и внутренней духовной свободы человека. Для органицистов свобода – это «то, что хочет жизнь»[1]. Трепетные размышления органицистов о всеобщности жизни и о судьбе России, основанные на «инстинктуальной силе», были, по-видимому, пророческой тревогой о том, как распорядятся их потомки священным даром свободы, какой сделают выбор: в пользу разрушительного произвола или в пользу подлинной свободы, которая есть «самосознание»[2] и «чистейшая гармония»[3].

Постановка проблемы свободы, на первый взгляд, кажется парадоксальной в контексте органической картины мира: если мир есть организм и стало быть он во всех своих частях развивается в силу естественной закономерности, то где же здесь место свободе? Однако выявленные отечественными мыслителями атрибуты «органического целого»: внутренне динамичное, а не механическое равновесие положительной и отрицательной активности, постоянно содержащее возможность случайности, а там, где есть социальный субъект, соответственно, и свободы, - делают постановку данной проблемы в контексте органической теории наиболее глубокой и диалектичной. Интересно отметить, что исследователи конца XX в., в принципе далекие и от органицизма, и от осознанной постановки проблемы субъективного фактора, интуитивно чувствуют внутреннее родство этих проблем: «... они (категории исторического материализма) все в определенной степени ориентированы на исследование субъективного фактора, анализируют закон в его живом действии»[4].

Выше было показано, что органическая картина мира основана на деятельностном типе мировоззрения, идеал которого – это свободный социальный субъект, берущий на себя всю меру исторической ответственности за последствия своей деятельности. Не случайно в утопии В.Ф. Одоевского человек будущего предстает как «живое воплощение свободы, сознательно (через просвещение!) вводящего свою жизнь в русло

---

[1] Галич А.И. Картина человека. С. 266.
[2] Там же. С. 251.
[3] Там же. С. 267.
[4] Барулин В.С. Диалектика сфер общественной жизни. М., 1982. С. 33.

необходимости – “долга”, стремления к процветанию “рода” человеческого»[1]. Такой подлинно свободный социальный субъект формируется под воздействием науки, искусства и религии. Свобода, по Одоевскому, возможна только в гармонии с необходимостью. Кроме того, любомудр «действительным признаком свободы и силы какой-нибудь организации» считает многосторонность и полноту ее системы.[2]

Центром-целью творчества самого Одоевского выступают проблемы социальной философии, причем преимущественно применительно к судьбе России. «Народ и общество, - по представлению Одоевского, - составляют своего рода организм…, состоящий из элементов, выработанных веками, многоразличными соединениями людей, их жизнью».[3] Любомудр подчеркивает самобытность, свойственную каждому народу, а также стремление к сознанию превосходства «своих стихий перед стихиями других народов»: «Часто стихии народного организма столь отдалены от стихий другого, что один народ не может понять жизни другого… Так Запад не понимает Россию и наоборот»[4]. Совершенной он считает такую организацию жизни общества, когда оно, будучи основано на свободе, «углубившись в свое начало … делается чем-нибудь действительным и приобретает глубину и сильную возможность многосторонности», становясь при этом «последовательно целым»[5]. Самобытность каждого народа, по мнению Одоевского, «не должна мешать свободному общению народных организмов», к чему «стремятся народы, по мере развития просвещения»[6].

Жизнь, для органицистов, это и есть жизнь субъективного, которое по законам диалектики невозможно без объективного. Совершенство жизни, утверждают органицисты, заключается в свободе движений. Специфика в трактовке свободы в русской культуре и философии заключается в ее преимущественно позитивном контексте: свобода понимается не как свобода от чего-то, а как свобода во имя чего-то. Свобода – это полнота органической системы и ее гармония. Живое воплощение свободы для органицистов – это человек будущего. Они уже осмыслили нравственную ответственность как сущностную характеристику свободы. Свободу невозможно понять как основание саморазвития, если не исследовать диалектику субъективного и объективного факторов, которая образует гармонию системы, преодолевающую хаотичность абсолютизации отдельных элементов в рамках этой системы. Важным аспектом трактовки свободы в органической картине мира выступает проблема истины как «живого» процесса познания, т.е. саморазвивающегося и преодолевающего «дуализм субъекта и объекта».

---

[1] Цит. по Каменский З.А. Московский кружок любомудров. М., 1980. С. 40.
[2] Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 561.
[3] Там же. С. 559, 561.
[4] Там же. С. 561.
[5] Там же.
[6] Там же.

Таким образом, система категорий, раскрывающих концепцию свободы в трактовке органицистов выстраивается следующим образом: организм – сферическая целостность – организация – деятельность (имманентная активность) – центробежные и центростремительные силы – целесообразность (цель – центр; периферия – средства) – диалектика субъективного и объективного факторов – свобода – истина - нравственная ответственность - гармония.

Русский космизм, принявший эстафету от органицистов, развил указанную систему категорий в контексте исследования космической функции человека. Не случайно это направление получило название активно эволюционного. В духе более отрефлексированного деятельностного типа мировоззрения Н.Ф. Федоров подчеркнуто раскрывает, что свобода – это деятельность: «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 фикциею»[1].

Именно свобода как деятельность является способом разрешения противоречия между субъективным и объективным факторами истории: «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. Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна»[2]. Сам организм выступает моделью диалектического разрешения противоречия между объективным и субъективным факторами и перехода на более высокий уровень свободы: «В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною, и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей. Если такое объединение вселенной будет достигнуто не через нас, не через воскрешенных сынами поколений отцов-предков, если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, 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

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 428-429.
[2] Там же. С. 429.

совершеннолетию, которое состоит в способности вести самостоятельную жизнь»[1].

Федоров всячески подчеркивает позитивное понимание свободы в русской культуре (во имя чего) в отличие от негативного понимания свободы (от чего), которое преобладает в западной культуре: «Наше отличие от Запада в том и заключается, что Запад на первый план ставит всегда себя, свою личную свободу. Но нет достоинства добывать жизнь для себя, для своей драгоценной личности, и защищать свою личную свободу, всякий зверь так поступает…. в настоящее время под свободою разумеется полное подчинение природе и такая же полная независимость друг от друга, от общего дела, от долга, если понимать его в надлежащем смысле, т.е. измена общему союзу, союзу на жизнь и смерть, каким он должен быть. Не видят зла в отчуждении друг от друга и видят даже благо в подчинении слепой силе, считая все это естественным и необходимым»[2]. Федоров раскрывает, насколько свобода органична природе, поскольку это цель, предзаданная мирозданию и человеку; и только сам человек выбирает: паразитировать в организме природы вплоть до самоуничтожения или занять уготованное ему место. «Природа начинает освобождение человека не только от закрепощения, но и от паразитизма и всякого захребетничества; она непосредственно не кормит и не одевает его, заставляя добывать все это трудом. “Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день их должен добывать”. Если мы примем это выражение буквально, т.е. в том смысле, что добывается действительно жизнь, а не средства только к поддержанию жизни, и не мнимая, а действительная свобода, тогда личность примет гигантские размеры, колоссальный образ. Тот еще захребетник земли, солнца, своих предков, тот еще не достоин жизни и свободы, кто не воспроизвел в своем организме всю историю земной планеты и солнечной системы, в коем остается еще хотя одна клеточка, не своим трудом построенная, тот еще не свободен, не может жизнь назвать своею, он еще не расквитался со своими отцами…. Личности человеческие, обратясь в микрокосмы земли и солнечной системы, обратят и самую землю и всю систему в новое небо и в новую землю, в которой живет сознание; тогда, вероятно, яснее назнаменуется на нас и образ Божий»[3].

Позитивное понимание свободы – это благо, блаженство; «полная свобода, самодеятельность тождественна бессмертию… Но бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздавать мегакосм или макрокосм»[4]. Однако самое глубокое позитивное понимание свободы – это победа нравственной ответственности: «…нравственность не только не

[1] Там же. С. 475-476.
[2] Там же. С. 430, 429.
[3] Там же. С. 429-430.
[4] Там же. С. 431.

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 которой может дойти нравственность… Также и область ответственности расширяется и ограничивается только пределами зла, и притом не одного общественного, но и естественного, потому что зло состоит в отчуждении человека от существа всеведущего, всемогущего, всеблагого, вследствие чего человек и впадает в невежество и в бессилие, вследствие чего природа уже не сознает себя и не управляет собою чрез человека, является разъединение миров и смена поколений. Сообразно с ответственностью распространяется и область блага, которое состоит в обращении слепого, невежественного, невольного, того, что само собою делается, в сознательное действие, т.е. чрез восстановление угасших человек собирает распавшуюся храмину миров и совокупность их делает выражением единства умов и сердец всех поколений, чем и уничтожается грех, смерть и отчуждение от Существа всеблагого, совершается возвращение человека к источнику всякого блага, ума и воли. Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным»[1]. Полнокровная реализация свободы, по учению основоположника русского космизма, это победа над смертью.

Вершиной учения Федорова о свободе является супраморализм: «это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т.е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода»[2]. Эта высшая всеобщая нравственность достижима как «*синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела* (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом Вселенной), *а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхою как великим праздником и великим делом*»[3].

Импульс, заданный личностью, творчеством и концепцией Н.Ф. Федорова, проявился в оригинальном творчестве не только тех мыслителей, с которыми он непосредственно общался, но практически всех последующих русских космистов. Концепция «Общего дела» как реализация бессмертной и подлинно свободной сущности человека нашла своеобразное научно-философское и теологическое продолжение у П.А. Флоренского, который раскрывает ее как творческую деятельность, расширяющую область человеческой субъективности, поле ее всевластия и одновременно власти человека над самим собой: «Наша всегда нам принадлежащая власть над органами тела, при отсутствии таковой же над прочими телами внешнего

[1] Там же. С. 433-434.
[2] Там же. С. 473.
[3] Там же.

мира, определяется не тем, что пределом власти нашей служит граница нашего тела, а как раз наоборот: граница нашего тела есть признак, производное, последствие ограниченности нашей власти над самими собою… Но эта граница не может рассматриваться как безусловная: и в пределах самого тела очень многие функции, очень многие органы не находятся во власти тех, кто не научился ими владеть свободным произволением, равно как и то, что за пределами тела, напротив, жизненно связано с телом, а, при известных навыках, делается и подвластным сознательному усилию; граница тела может суживаться, почти до исключения из тела большей части его объема, а может и расширяться неопределенно далеко»[1]. П.А. Флоренский ставит задачу сознательного расширения границ человеческой свободы в процессе технического творчества: «…каждое данное состояние техники не есть окончательное, и, следовательно, в каждый данный исторический момент не все органы или не все стороны органов проецируются в технику. Историческая задача техники – сознательно продолжить свое органопроецирование, исходя из решений, даваемых беспристрастным тело-строительством души. “Так как природа, - говорит дю-Прюль, - решает свои органические задачи по принципу наименьшей затраты силы и является прообразом по отношению к технике, то последняя должна *подражать природе,* что до сих пор она бессознательно и делала; но она должна, если желает идеального решения своих задач, возвыситься до *сознательного* подражания природе… Только с вступлением техники на путь подражания природе и может явиться надежда, что ее развитие не будет зависеть от случая, не будет уподобляться исканию с завязанными глазами, но явит собою осуществление пророчества Бэкона Веруламского: “С изобретением будет совершенствоваться и искусство изобретения”»[2].

Учитывая, что в современной философии в осмыслении сущности и роли техники преобладают крайности технократии или технофобии, следует подчеркнуть, насколько диалектически решается эта проблема у П.А. Флоренского: техника предстает как элемент культуры, как способ человеческого самопознания, как средство расширения власти над собой и над окружающей средой, посредством сознательного овладения ею и целенаправленной ее перестройки. «Если изучение организмов есть ключ к техническому изобретению, то и обратно, технические изобретения можно рассматривать как реактив к нашему самопознанию. Техника может и должна провоцировать биологию, как биология – технику. В себе и вообще в жизни открываем мы еще не осуществленную технику; в технике – еще не изученные стороны жизни. Линия техники и линия жизни идут параллельно друг другу; но соответственные точки той и другой могут забегать вперед и отставать относительно друг друга. И это дает судить нам о каждой из этих

[1] Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 150.
[2] Там же. С. 160.

линий *прогностически*, на большее расстояние, чем они даны нам фактически – линия жизни в сознании, линия техники в действительности»[1].

В.И. Вернадский, раскрывая роль разумной деятельности человека, фундаментально исследует диалектику субъективного и объективного факторов. Он стремится преодолеть поверхностное представление о свободе человека: «В общежитии обычно говорят о человеке как о свободно живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю. До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы – той земной оболочки, где может только существовать жизнь»[2]. Раскрывая закономерную зависимость человека от биосферы, закономерность саморазвития человеческого разума и совершенствования деятельности социального субъекта, Вернадский наиболее глубоко укореняет человеческую свободу: «В действительности, ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится… Человечество, *как живое вещество*, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами, определенной геологической оболочки земли – *с ее биосферой*. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту»[3]. Именно объективный фактор в его закономерности порождает человеческую свободу: «Совершенно очевидно, что существует определенное направление в палеонтологической эволюции организованных существ и что появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли – этих основных проявлений человека – не может быть случайным»[4]. Свобода человека закономерна: она связана с его мозгом, с его разумом и направляемым этим разумом трудом. Вернадский подчеркивает, что деятельность человека с каждым веком становится более мощной и более организованной: «Открытие земледелия, сделанное более чем за 600 поколений до нас, решило все будущее человечества. Изменяя этим путем жизнь автотрофных зеленых организмов на земной поверхности, человек тем самым создал такой рычаг для своей деятельности, последствия которого в истории планеты были неисчислимы. Человек этим путем овладел всем живым веществом, не только зелеными растениями, так как именно эти последние определяют жизнь всех других существ. Мало-помалу человек изменил живое вещество согласно решению и целям своего разума. Благодаря земледелию он себя в своем питании освободил от стихийной зависимости от живой окружающей природы, тогда как все другие организованные существа в этом отношении являются ее бессильными придатками»[5].

---

[1] Там же. С. 161-162.

[2] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетная явление. М., Наука. 1991. С. 236.

[3] Там же. С. 236-237.

[4] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 297.

[5] Там же. С. 298.

Раскрывая роль разума в развитии человеческой свободы, Вернадский подчеркивает, что под разумом он понимает все духовные проявления личности, поэтому «в ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности в ее специальном выявлении»[1]. Вернадский раскрывает развитие духовной индивидуальной свободы: «между различными верованиями и между различными философскими течениями личность может делать самый широкий, неподчиненный ничьему указанию выбор, как она это делает в безграничном океане форм искусства. Долгой, многовековой, кровавой и полной страдания историей выработалось это убеждение человечества»[2]. В реализации как индивидуальной, так и социальной свободы определенное значение играет каждая из сфер жизнедеятельности общества,

Органицисты и космисты в истории отечественной культуры оставили след практически во всех основных сферах жизнедеятельности общества: в развитии экономики, в науке и искусстве, в политико-правовых и религиозных исканиях, в философии и в утверждении высоких нравственных ценностей и идеалов. Они не только творили и воплощали нечто в этих социальных областях, но и поднялись на метауровень, т.е. на уровень рефлексии по поводу того, как функционируют эти сферы, будучи элементами социального организма. Они осознавали, что только развитое самосознание как основа подлинной свободы может способствовать оптимальному развитию всех сфер общественной жизни. Каждая сфера жизнедеятельности общества была для них относительно самостоятельным организмом, имеющим не только свою специфику, но и общие органические законы функционирования. Для того, чтобы глубже понять специфику каждой из сфер жизнедеятельности общества, посредством которых человек овладевает окружающим миром и реализует свой смысл жизни, необходимо дифференцировать эти сферы по принципу соотнесенности их с внешней или внутренней свободой социального субъекта. Понятно, что в реальной действительности социальный субъект как некая целостность (отдельный человек, нация, человечество) существует и функционирует в режиме единства внешней и внутренней свободы. Однако задачей теоретического познания является абстрагирование от определенных сторон действительности, чтобы под увеличенным стеклом научного исследования выявить необходимые причинно-следственные связи с целью оптимизировать достижение цели реализуемого проекта. В современной исторической ситуации такой целью является оптимизация самовозрождения человечества на уровне нравственной свободы.

Основными сферами жизнедеятельности социального субъекта, определяющими границы его внешней свободы и уровень ее развития выступают: хозяйственная (или социально-экономическая) и политико-правовая сферы, а также наука как специализированный вид деятельности и

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 174.
[2] Там же. С. 217.

социальный институт. Именно от уровня развития этих сфер прежде всего зависит, насколько интенсивно может проявлять себя свободная целенаправленная деятельность человека, т.е., выражаясь более абстрактно, зависит интенсивность проявления субъективного фактора истории.

С.Н. Булгаков в своей концепции философии хозяйства раскрывает сущность и возможности хозяйственной деятельности в реализации человеческой свободы: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный – до появления человека и сознательный, хозяйственный – после его появления»[1]. Содержание хозяйственного процесса С.Н. Булгаков определяет как «стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как очеловечение природы»[2]. Столь глобальная цель хозяйственного процесса реализуется посредством трудовой деятельности социального субъекта: «В этом смысле хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения»[3]. При этом трудовая деятельность рассматривается универсально во всех ее проявлениях: «Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета. Признак хозяйства – трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению»[4].

Расширение рамок внешней свободы во взаимоотношениях с природой в процессе космизации хозяйственной деятельности социального субъекта осмыслено В.И. Вернадским в его концепции ноосферы. Осознание космических масштабов хозяйственной деятельности человека происходит постепенно, по мере развития экономической свободы социального субъекта, которое осуществляется посредством единства двух процессов: с одной стороны, это уменьшение непосредственной зависимости общества от природы, что было рассмотрено выше; и с другой стороны, это уменьшение

---

[1] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 107.
[2] Там же. С. 40-41.
[3] Там же. С. 42.
[4] Там же. С. 43.

непосредственной зависимости субъектов хозяйственной деятельности друг от друга. Последний из названных процессов заключается в том, что последовательно вводятся все более сложные социальные элементы, опосредствующие отношения субъектов хозяйственной деятельности: сначала это простая случайная форма стоимости, затем полная развернутая форма стоимости, и наконец, появляется всеобщий эквивалент – золото, деньги, который вырастает в капитал; современным капиталом, представляющим собой еще более сложный элемент хозяйственного процесса, выступает информация. Введение всех этих опосредствующих социальных элементов делает субъектов хозяйственной деятельности достаточно независимыми друг от друга, но одновременно и взаимно отчуждает их. Поэтому экологизация сознания стоит на повестке дня как в технологическом, так и социальном аспектах. Этот новый элемент, постепенно развивающийся в современном хозяйственном процессе, призван снять отчуждение хозяйствующих социальных субъектов посредством адекватного осознания ими в экономическом интересе своих подлинных потребностей. Экологизация сознания – это основа единения субъектов хозяйственной деятельности, это важнейшая составляющая формирующейся ноосферы. Закономерность превращения науки как всеобщего интеллекта в непосредственную производительную силу также способствует экологизации общественного сознания и формированию ноосферы.

Нарастание взаимного отчуждения между людьми, подрывающее дух социальной свободы, отечественные мыслители связывали также с абсолютизацией политического начала, государственности: «когда все обычаи старины, все права и вольности городов и сословия были принесены на жертву для составления плотного тела государства, когда люди, охраненные вещественною властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, честолюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол»[1].

Возможно ли развитие политико-правовой сферы в гармонии с нравственностью, или они являются извечными антагонистами. С точки зрения органицистов и космистов, только естественное развитие политико-правовой свободы соединяет эту сферу с нравственностью и делает жизнь общества полнее и богаче. «Самые богатые, самые полные цивилизации, - утверждает Данилевский, - изо всех доселе на земле существующих принадлежат … мирам греческому и европейскому»[2]. Причина этого заключается в том, что «миры эти состояли из более или менее самостоятельных политических единиц, из которых каждая, при общем характере, свойственном вообще греческому и европейскому типам, могла

[1] Хомяков А.С. О старом и новом. Соч. в 2-х т. Т. I. С. 468.
[2] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 101.

свободно развивать и свои особенности…»[1]. Таким образом, подлинная политическая свобода не совместима с политическим монополизмом, что выражено Данилевским в четвертом законе развития культурно-исторических типов: «Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, - когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств»[2].

Подлинная политическая свобода органично включает в себя личную свободу граждан. В этой связи, оценивая деятельность Петра Первого, Хомяков восклицает: «Но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил ему всю свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, … где личная свобода»[3]. Хомяков вырабатывает формулу гармоничной жизни общества в условиях развитого политического целого, «не сокрушимого для внешней вражды»: при таких условиях «человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому»[4]. Фактически в этой формуле выражена сущность сферической организации политического организма.

Формула Хомякова приобретает в учении органицистов и космистов более глобальный характер: единение политического субъекта, будь то отдельная личность или государство, с нравственностью осуществляется только на уровне трансцендентального субъекта, т.е. человечества. Это означает, что приходит осознание через субъективный политический интерес, личный или национальный, общечеловеческой потребности в единстве человеческого рода, что сегодня проявляет себя в созидательной стороне процесса глобализации. Данилевский подчеркивал, что, даже когда человечество не осознает своего единства, имманентная целесообразность организма человеческой истории уже формирует этот трансцендентальный субъект: «Человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Потому все, что говорится об обязанностях в отношении к человечеству, приводится, собственно, к обязанностям в отношении к отдельным людям, к какому бы роду или племени они не принадлежали…»[5].

Следует также подчеркнуть, что историзм в понимании политико-правовой сферы распространяется органицистами и космистами на их

---

[1] Там же. С. 101.
[2] Там же. С. 91-92.
[3] Хомяков А.С. Указ.соч. С. 469.
[4] Там же. С. 470.
[5] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 103.

представления о политической свободе: «… из данных, представляемых историей известных культурно-исторических типов, можно вывести как общую черту государственного периода их развития потерю большей или меньшей части первобытной племенной независимости (племенной воли в той или в другой форме) и как общую же черту цивилизационного периода – стремление к освобождению от этой зависимости и к замене утраченной древней воли правильною свободою, - замене, которая, впрочем, еще ни разу вполне не была достигнута»[1]. «Правильную», по выражению Данилевского, политико-правовую свободу сегодня можно определить как способность и возможность социального субъекта творчески реализовывать свои интересы и потребности в процессе функционирования публичной власти, т.е. в государственной и гражданской жизни общества, способствуя тем самым исторической тенденции перехода к самоорганизации общественной жизни. В этом случае политико-правовая деятельность общества способствует переходу биосферы в ноосферу, когда внешняя политико-правовая свобода перерастает во внутреннюю на основе объединения усилий человечества, что в свою очередь возможно благодаря развитию и использованию всеобщего интеллекта, т.е. науки.

Наука развивается оптимально, способствуя созданию все большего разнообразия и богатства объективных условий существования социального субъекта, и, в конечном счете, рождая ноосферу, только при условии наличия свободы научного творчества: «Ибо сие только свободное познание совершенно овладевает идеальными своими произведениями; оно одно успокаивает средобежную мысль на счет загадочного устройства общей жизни»[2]. Если в науку вторгаются вненаучные факторы, регулирующие деятельность научного сообщества: политические, идеологические, бюрократические интересы, - то это извращает естественное развитие науки, порождает различные лженаучные направления, такие, например, как лысенковщина в советской науке. Органицисты и космисты, пожалуй, первыми в истории культуры стали исследовать науку как самоорганизующуюся систему, раскрывая вызревающее внутреннее единство науки, которая перерастает затем в единение науки с другими видами духовной жизнедеятельности социального субъекта: «…Наука – собственный орган и явление чистой истины, а вместе с тем и высшее произведение художественное»[3]. Тем самым наука, сама по себе нравственно нейтральная и нацеленная на возрастание материальной силы человека и расширение рамок его внешней свободы, в единстве с философией, искусством, религией и моралью становится важным элементом духовного развития социального субъекта и, соответственно, его внутренней свободы.

Основными сферами жизнедеятельности общества, представляющими социальное пространство развития внутренней свободы исторического

---

[1] Там же. С. 112.
[2] Галич А.И. Картина человека. С. 216.
[3] Там же. С. 673.

субъекта, являются искусство, нравственность, религия и приводящая содержание этих сфер в единую систему философия.

Ап. Григорьев выработал основные принципы органической эстетики. Первый такой принцип может быть назван принципом естественности художественного творчества: художник должен не выдумывать, а создавать свое произведение и характеры героев, художник изображает то, что мучает его, и именно это «изводит» он «из мира души своей в явление для всех доступное»[1]. Данный принцип воплощает подлинную и полную свободу творчества художника, который своей искренностью затрагивает самые сокровенные чувства человека. Ап. Григорьев демонстрирует этот принцип, в частности, на примере творчества Бальзака, у которого, несмотря на неисчислимое количество героев его романов и повестей, нет ни одного сколько-нибудь похожего на другого, и даже эпизодические герои очерчены с большой художественной силой. «Не преследовал ли вас этот грозный и холодный облик Феррагуса, - восклицает Ап. Григорьев, - не мерещился ли он вам во сне и наяву, не бродил ли за вами неотступною тенью? О, вы узнали бы его между тысячами: и между тем в повести Бальзака он стоит в тени, обрисован слегка, мимоходом, и заставлен лицами, на коих сосредоточивается главный интерес поэмы»[2].

Основное предназначение органической эстетики заключается в том, чтобы преодолеть отчуждение, разъединенность искусства и жизни, чтобы художники и художество не были растениями экзотическими, чтобы искусство было выведено из теплиц на вольный воздух жизни, чтобы в обществе была развита внутренняя потребность в искусстве, воспитано понимание искусства. Только органическое искусство, соответствующее сформулированным выше принципам и атрибутивным признакам, способно в полной мере развивать свободу художественного творчества и внутреннюю свободу, самосознание социального субъекта, воспитанного на таком искусстве. Органическая эстетика Ап. Григорьева включает в себя также теорию органической критики, которая противопоставляется им отрешенно-художественной или технической критике, представляющей собой не что иное как повторение мыслей древних, в мировоззрении которых красоты жизни и красота искусства органично слиты. В мировоззрении современного человека, в котором аналитическая мысль разъединила жизнь и ее художественное созерцание, отрешенно-художественная критика оказывается неестественной и бесполезной. Она бесполезна для художников: «если только они художники истинные – сами родятся с чувством красоты и меры, а если не истинные, то никакими толками не втолкуете им чувства красоты и меры»[3]. Она бесполезна для людей, воспринимающих произведения искусства, поскольку никак не помогает им проникнуть в

[1] Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 129.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 40.

содержание произведений искусства, «оживотворяться их содержанием»[1]. В то время как органическая критика через воспитание чувства сопереживания способствует развитию свободы художественного творчества и внутренней свободы тех, кто воспринимает произведения искусства.

Диалектика религиозного влияния на развитие внутренней свободы социального субъекта такова, что чем глубже переживается смирение и раскаяние, тем выше возможен взлет духовной свободы: «Лишь тот, кто видит свою духовную нищету, лишь тот, кто скорбит о ней, может продвинуться далее: каждый успех его должен быть поводом к смирению, если он хочет, чтобы этот успех был ступенью к высшему успеху»[2]. Воистину: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»[3]. Не случайно нагорная проповедь Христа начинается именно с этого стиха.

Сколь бы ни была специфична религиозная сфера жизнедеятельности социального субъекта, она не только отличается от иных духовных сфер, но и органично связана с ними. Так, Н.И. Надеждин, разрабатывая свою эстетическую концепцию, подчеркивает, что «эстетическое преимущество принадлежит тем ощущениям, в коих существует энтузиазм собственно религиозный, в коих лютая горечь страданий растворяется небесною сладостью веры и упования»[4]. Эстетическое чувство величия человека, с точки зрения Н.И. Надеждина, также наиболее полно реализуется в религиозном мироощущении, причем основой единства эстетического и религиозного выступает свобода: «Свобода, самобытная свобода возвышает человека над всею природою, и сия свобода, действующая сама из себя, по чистым превышеземным понятиям, должна налагать печать истинного величия на все человеческие деяния. … Отсюда объясняется решительное преимущество, принадлежащее религиозному величию, пред чисто стоическим, даже в круге эстетического мира»[5].

Очевидна органическая связь между религией и моралью, поскольку обе эти сферы являются носителями общечеловеческих ценностей. Специфическими чертами морали являются ее универсальность, долженствование, ценностное отношение и свобода воли. Мораль вездесуща: ни один поступок психически нормального человека не выпадает из структуры нравственных ориентаций и соответственно нравственной оценки. И в то же время о нравственности можно говорить только там и тогда, где человек обладает свободой выбора. Таким образом вездесущность морали раскрывает нам атрибутивность свободы человеческой жизнедеятельности в ее сознательном, психически нормальном проявлении. Человек «обречен» на

---

[1] Там же.

[2] Одоевский В.Ф. Психологические заметки // Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. С. 456.

[3] Евангелие от Матфея 5:3.

[4] Русские эстетические трактаты первой трети Х1Х века. Т. II. С. 501.

[5] Там же. С. 499.

свободу, ибо он сотворен по Образу и Подобию Божию, т.е. наделен разумом и волей.

Органицисты и космисты, каждый по-своему, подчеркивали универсальность, «вездесущность» моральной оценки и ответственности. Так, Д.В. Веневитинов утверждал, что нравственная свобода – это внутренняя цель развития природы и человека[1]. В.Ф. Одоевский в качестве эпиграфа к рассказу «Живой мертвец» берет следующее высказывание: «Мне бы хотелось выразить буквами тот психологический закон, по которому ни одно слово, произнесенное человеком, ни один поступок не забываются, не пропадают в мире, но производят непременно какое-либо действие; - так что ответственность соединена с каждым словом, с каждым по-видимому незначащим поступком, с каждым движением души человека»[2].

Ф.М. Достоевский утверждал, что нравственные начала являются основой всему, в том числе и благополучию государства, и материальному благосостоянию: «… как только … начинал расшатываться и ослабевать в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал и весь ее гражданский устав, и померкали все те гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться… Стало быть, гражданские идеалы всегда прямо и органично связаны с идеалами нравственными, а главное то, что несомненно из них только одних и выходят! Сами же по себе никогда не являются, ибо, являясь, имеют лишь целью утоление нравственного стремления данной национальности, как и поскольку это нравственное стремление в ней сложилось»[3]. Достоевский обосновывал ту идею, что принципы «святости текущей выгоды» и «плевка на честь и совесть, лишь бы сорвать шерсти клок» приводят лишь к какому-то временному материальному результату. Радикальное решение экономических проблем достижимо, если осуществляется «оздоровление корней» на основе подлинного просвещения. Путь, когда нравственность находится под управлением экономики, разрушителен. Наоборот, именно под влиянием нравственности экономика, наука, ремесла, техника станут более разумными и человечными, потому что разумными и человечными станут потребности людей.

Почему нравственность обладает возможностью оказывать такое благотворное влияние? Потому что она гармонизирует цели и средства человеческой деятельности на основе нравственного самосознания. А.И. Галич, рисуя сферический образ души, показывает, что центр ее «свободной зиждительности» составляет совесть, которая и есть нравственное самосознание[4]. Таким образом, нравственность выступает внутренним предельным ограничителем свободы деятельности человека, так же как природа – внешним: «Ясно, что общество имеет предел своей деятельности,

---

[1] См. Русские эстетические трактаты первой трети Х1Х века. С. 196.
[2] Кн.В.Ф.Одоевский. Соч. Ч. 3. СПб., 1844. С. 98.
[3] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. С. 30.
[4] См. Галич А.И. Картина человека. С. 239, 342-349.

тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор – есть нравственное состояние общества…»[1]

Таким образом, расцвет внутренней свободы отдельной личности и социального субъекта на любом уровне его общности (нация, человечество) возможен, с точки зрения органицистов и космистов, только при создании такой деятельной сферы, в которой сольются все способности и возможности, развитые человеком: чувство и интуиция, вера и знание, искусство и наука, опыт подвижников и мечта философов. Цель этой деятельной сферы – проективная преобразовательная эротика, ибо альтернатива современного человечества: либо одностороннее развитие и соответственно абсолютизация внешней свободы, что неизбежно выльется в произвол самоуничтожения, либо перерастание внешней свободы, благодаря органической целостности социального субъекта, благодаря духовному единению человечества, во внутреннюю свободу самовозрождения всех и каждого во имя жизни в ее духовном цветении. Призывая к интеграции всех сил и способностей человека для осуществления его высшей эволюционно-космической цели, российские органицисты и русские космисты сами творили свою личностную целостность и полноту: настоящими мыслителями-энциклопедистами и разносторонне одаренными деятелями выступают перед нами В.Ф. Одоевский, Д.М. Велланский, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский и другие, рассмотренные и нерассмотренные здесь представители данного направления.

В контексте органической картины мира свобода проективного творчества социального субъекта раскрывается посредством диалектики субъективного и объективного факторов истории и имеет своей целью через преодоление ветхозаветной, т.е. греховной и смертной, природы человечества как главного ограничителя рамок собственной жизнедеятельности достижение божественно-благодатной ипостаси уподобления природе своего Создателя, что означает снятие противоположности субъективного и объективного факторов на уровне качественно нового синтеза, поскольку это означает торжество жизни не вообще, а жизни личностной, сохранение и развитие её. Преобразующая творческая деятельность человечества по проекту космизма направлена на счастье не только рода человеческого в целом, но и каждой конкретной личности. Возрастание роли субъективного фактора – это закономерная тенденция человечества к личному бессмертию.

[1] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. С. 33.

Глава 13 Вершинные концепции русского космизма - стратегия созидательного разрешения апокалипсической альтернативы современности

«…вопрос же о смерти и жизни есть вопрос о
едином призвании, объединяющем богатых
и бедных в общем деле возвращения жизни,
которая, как приобретенная трудом,
будет неотъемлема, бессмертна».
Н.Ф. Федоров

В результате развития мировой и отечественной философской мысли русский космизм становится тем направлением, которое адекватно, системно и конструктивно отреагировало на складывающуюся историческую ситуацию. Адекватность заключается в том, что в соответствии с принципиально изменившейся ролью человека в мире космисты вырабатывают не просто концепцию, но философско-антропологический проект, дающий стратегию разрешения тех проблем, которые сам социальный субъект создает своей глобализирующейся деятельностью. Уникальность русского космизма по сравнению с другими направлениями современной философии (экзистенциализм, позитивизм, герменевтика и т. п.) заключается в его системной достаточности и проективности. Русский космизм развит в религиозно-философской, научной и художественно-эстетической ветвях, что позволяет исследовать стратегию жизнедеятельности социального субъекта во всей полноте его бытия. Наличие определенно дифференцированных трех ветвей в космизме свидетельствует о большей степени его зрелости по сравнению с органицизмом, в котором уже исследовались все сферы жизнедеятельности человека, что и дало рост космизму, но не было четкой структуры внутри этого направления. Космизм раскрывает методологию созидательного разрешения апокалипсической альтернативы современности, т. е. альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением социального субъекта на уровне нравственной свободы.

Успех любого проекта определяется в первую очередь теми мировоззренческими принципами, которые независимо от того, осознает ли их сам действующий субъект, закладываются в его основание, формируя целостную установку личности. Но если эти принципы отрефлексированы субъектом, то они приобретают теоретико-методологическое содержание, и это повышает эффективность проекта. Так, например, в аннотации к переводу книги П. Сасинопулоса «Проектирование систем как единого целого. Интегральный подход к инжинирингу для устойчивого развития» говорится: «Проектирование систем как единого целого все чаще рассматривается в качестве одного из самых экономически эффективных подходов к решению задач, направленных как на увеличение

производительности технических систем, так и на снижение их негативного воздействия на окружающую среду. В нашей стране ощущается недостаток информации по этому вопросу»[1]. Обидно осознавать, что мы выступаем в роли «Ивана, не помнящего родства», поскольку именно российские органицисты и космисты, начиная с рубежа XVIII - XIX вв. вынашивают принципы целостности и деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, а теперь оказывается, что мы их должны усваивать через переводную литературу. Это результат не адекватного отношения к отечественной философии как периферийной и непрофессиональной со стороны даже представителей философской профессии, в чем выражается безответственность в понимании мировоззренческой функции философии, призванной формировать национальное самосознание.

В восьмой главе была изложена система принципов, которые легли в основание философско-антропологического проекта русского космизма, а в девятой - обусловленный ими метауровень рассматриваемой концепции. Содержание любого проекта сфокусировано в его цели. Цель проекта русского космизма: это конструктивное разрешение современной апокалипсической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества на качественно новом уровне. Мировоззренческо - методологический потенциал российского органицизма и русского космизма послужил основой для выработки в каждой ветви русского космизма оптимального алгоритма разрешения данной альтернативы. Своеобразной вершиной религиозно-философской ветви русского космизма является концепция Всеединства и Богочеловечества, фундаментально заложенная В.С. Соловьевым; научной ветви – концепция ноосферы В.И. Вернадского и художественно-эстетической ветви – муза Ф. Тютчева. Следует сразу подчеркнуть, что при наличии трех ветвей, которые в свою очередь имеют внутреннюю дифференциацию, космизм обладает внутренней целостностью, выступая «философией света и радости».

Рассмотрим концепцию Всеединства и Богочеловечества как вершину религиозно-философской ветви русского космизма.

Учение о Всеединстве и Богочеловечестве органично взаимосвязаны. Зачинаясь в органицизме, прежде всего в трактате Н.А. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», эти идеи по-своему были обозначены Н.Ф. Федоровым в его «Философии общего дела». Исходя из того, что главной целью деятельности человечества должна стать борьба за человеческое бессмертие, Н.Ф. Федоров пытается соединить религию с наукой и обосновывает, что человек, сотворенный Богом по Образу и подобию Своему, призван стать сотворцом Бога, научиться сознательно управлять эволюцией природы, овладеть космосом и воскресить все умершие поколения, реализуя, таким образом, актуально всеобщее бессмертие.

---

[1] См. Сасинопулоса П. Проектирование систем как единого целого. Интегральный подход к инжинирингу для устойчивого развития. М., 2012.

«Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, заложившая фундамент концепции Всеединства - Богочеловечества, проясняет нам, почему в контексте космизма удалось наиболее диалектично исследовать соотношение объективного и субъективного факторов, поскольку это исследование осуществляется в контексте принципа бесконечности. Объективным условием достижения человечеством актуального бессмертия выступает, по мысли Федорова, Божественная Благодать, Воскресение Христа, при этом субъективный фактор реализуется посредством научной деятельности человека, способность к которой также дарована человеку по Благодати Божией. Раскрывая внутренне противоречивую природу науки, Федоров показывает, что все негативные последствия научных плодов вызваны ограничением горизонта ученых, когда за конкретно-научными проблемами они не видят главного: во имя каких ценностей и идеалов они трудятся. Так, Федоров конкретно указывает, что Ф. Бэкон как основоположник эмпиризма «первый положил начало порабощению ее (науки) торгово-промышленному классу»[1]. Чтобы преодолеть искажения божественной природы науки[2], Федоров предлагает путь космизации науки, т. е. соединение всех наук в астрономии, для чего необходимо объединить усилия ученых всех стран, а также всего человечества. Наука – всеобщий интеллект, поэтому призыв Н.Ф. Федорова к единству науки соответствует объективной закономерности развития науки. Интеграция науки и научного сообщества, совместные космические станции, объединение усилий человечества в борьбе против болезней века и т. п. – все это сегодня реально наблюдаемые процессы.

Религиозные философы неправомерно обвиняли Н.Ф. Федорова в том, что в его концепции принижается роль Божественного влияния. Так, Е. Трубецкой называл идею воскрешения с помощью науки «рационалистическим юродством». Это свидетельствует о том, что сам Е. Трубецкой односторонне воспринял концепцию Федорова, упустив главное в этой концепции: контекст бесконечности. Федоров ни в коей мере не преуменьшает роли постоянного непосредственного общения человека с Богом. Н.Ф. Федоров обосновывает необходимость выхода литургии за стены каменного храма, когда человек на всяком месте молитвами, своими помыслами и делами славит Бога: «Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства. Сами того не сознавая, объединяясь, мы участвуем в деле воскрешения, участвуем в этом деле чрез участие в литургии и в службах к ней подготовительных. Обнимающих весь день и всю ночь, чрез участие в Пасхе, в Пасхе страдания, завершающей Четыредесятницу, с неделями к ней подготовительными, и в Пасхе Воскрешения, начинающей собой Пятидесятницу и недели, за ней следующие, в Пасхе, обнимающей, следовательно, весь год. Но, участвуя, таким образом, в деле воскрешения, мы превратили его только в обряд. И пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т. е. всесуточного

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль. 1982. С. 311.

[2] Понятие «теория» этимологически восходит к древнегреческому «созерцание Бога».

и всегодового дела (метеорического, теллургического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом»[1]. Обосновывая идею внехрамовой литургии, Н.Ф. Федоров раскрывает, каким образом мы превращаем нашу земную жизнь в ад: утрачивая непосредственную живую связь с Богом, по невежеству или неверию отказываясь от Его отцовской благодати. Как удачно выразил эту идею Эмиль Мишель Чоран: «Ад – это запрещение молиться».

В своих дерзновенных идеях Н.Ф. Федоров раскрывает космическую функцию человека во всей ее полноте: на основе единения с Богом человек призван реализовывать «братство» всех живущих на Земле, решать грандиозные задачи всеобщего бессмертия и освоения космоса, превратив Землю в космический корабль («земноход»).

Идеи Всеединства и Богочеловечества, будучи выражены зачинателем русского космизма Н.Ф. Федоровым, свое концептуальное воплощение находят в творчестве Вл. Соловьева. Методологический потенциал органицизма - космизма позволил В. Соловьеву понять, что только открытые системы имеют перспективу саморазвития.

В марте 1881 г. в публичном выступлении В. Соловьев высказался против смертной казни и обратился к Александру III с обоснованием того, что наиболее мудрым решением по делу об убийстве Александра II будет амнистия революционеров – террористов, хотя действия последних Вл. Соловьев считал недопустимым насилием и злом. Но философ не был понят, так же как не поняли его обоснование необходимости отменить всякие ограничения для взаимодействия католицизма и православия. В. Соловьев считал, что необходимо отказаться от позиции православной исключительности: «…для духовного обновления России необходимо свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада»[2]. Поэтому В. Соловьев реформы Петра I оценивает как патриотический подвиг, который не лишил народ самобытности, а наоборот, способствовал расцвету этой самобытности: без петровских реформ «… конечно, не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева и Толстого, ни западников, ни славянофилов…»[3]. В. Соловьев не был понят официальными и религиозными кругами и даже в среде русской интеллигенции.

Учение о Всеединстве и Богочеловечестве, будучи взаимосвязанными аспектами творчества В.С. Соловьева, разлито во всех его трудах. Всеединство раскрывается Соловьевым как качественно новый уровень соборности и софийности русской духовности. Соборность, как было отмечено выше, заключалась в духовном единении в рамках своей конфессии, т. е. православия, и обусловливалась глубинной общинностью

---

[1] Н.Ф. Федоров. Сочинения. С. 131.

[2] Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. СПб., 1913. С. 35.

[3] Там же. С. 13.

духа и образа жизни русского человека. Софийность заключалась в том, что отечественные мыслители, в отличие от западных философов, всегда искали не абстрактно теоретическую, а живую истину, красоту, благо, справедливость и т. п. Образ Софии как живой премудрости запечатлен в русской культуре, начиная со строительства Софийских соборов в Киеве и Новгороде. Концепция Всеединства и Богочеловечества, раскрывая закономерность духовного единения в масштабах человечества и Вселенной, разворачивает образ Софии как разумной духовной благоустроенности космоса в целом; как идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе; как благоустроенность человечества. В. Соловьев пережил в своем духовном опыте непосредственное общение с божественной Софией. После защиты докторской диссертации В. Соловьев едет в Англию для пополнения образования, где, по его свидетельству, ему явилась божественная премудрость – София, которая повелела ему отправиться в Египет. В пустыне Вл. Соловьеву вновь является София:

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя.
Сердце сладким восторгом забилось,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась.

В. Соловьев подчеркивает, что в западной культуре «София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею», а в греческой и византийской традиции она конкретно выступает «как общий отвлеченный атрибут божества, или …как синоним вечного Слова Божия – Логоса»[1]. «Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет – это дело нашего собственного религиозного творчества… Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета и от родоначальницы Нового, - кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть»[2].

Богочеловечество, по В. Соловьеву, это «человеческое существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс»[3]. Богочеловечество выступает как самоцель и высшая ступень общественного прогресса, где человеком достигается уровень сотворчества с Богом. Богочеловечество определяется В. Соловьевым как «истинное человечество, как всемирная

[1] Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С.Сочинения в 2-х тт. - М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 577.
[2] Там же.
[3] Там же.

форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою… человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным…»[1]. Соловьев подчеркивал, что «Достоевский верил в человека и человечество только потому, что он верил в богочеловека и в богочеловечество – в Христа и в Церковь»[2]. Под церковью здесь имеется в виду не социальный институт, а «Тело Христово», т. е. единение верующих.

Однако достижение ступени уровня сотворчества с Богом, будучи закономерной целесообразной исторической тенденцией, вытекающей из природы человека и человечества, ему (человечеству) не гарантируется. Отчего же зависит достижение этой ступени? От уровня нравственности человечества, что выражается в концепции Всеединства. Всеединство – это, прежде всего, внутренняя связь всего. Смысл каждой «вещи состоит именно в ее отношении ко всему, но так как совершенно очевидно, что отношение каждой вещи к бесконечному множеству всех других предметов и явлений, порознь взятых, никогда определено быть не может, то, следовательно, говоря об отношении данного предмета ко всему, под всем должно разуметь не внешнюю совокупность, или сумму всех вещей и явлений, каковая сумма всегда остается неопределенною, а должно разуметь *все* как некоторое *единство*, то есть должно признать некоторое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собою все действительное и все возможное бытие и превращающее неопределенную множественность вещей и бесконечные ряды явлений в одно определенное, в себя замкнутое и совершенное “все”»[3].

Соловьев доказывает, что «внутренняя связь всего (всеединство) есть истина»[4]. Это очевидно, поскольку внутренняя связь между объектами будет существенной, а значит – объективной, необходимой и устойчивой. Именно такой характер связи составляет закон, а познание законов, в чем заключается высшая цель науки, представляет собой истинное знание. Таким образом, всеединство предстает как форма истины: «Всеединство, как настоящая форма истины, не может существовать ни сама по себе, ибо форма сама по себе, то есть без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо тогда это будет только наша субъективная мысль; всеединство, как форма истины, предполагает безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно-мыслимое только, но как *истинно-сущее*»[5].

Будучи формой истины одновременно как истинно-мыслимое и истинно-сущее, всеединство выступает как абсолютное Благо, Истина и Красота. Всеединство как истинно-сущее «вечно есть в Боге», в то время как

---

[1] Там же. С. 578.

[2] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С.Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 321.

[3] Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С.Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 674.

[4] См. Там же. С. 736.

[5] Там же. С. 681.

всеединство как истинно-мыслимое еще только «становится в человеке». Достижение соответствия между ними заключает «в себе верховную норму для нашей воли и деятельности». Отсюда: «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачею для человечества, и исполнение ее есть искусство»[1].

Действительное достижение всеединства по плечу человеку, поскольку он сопряжен с вечностью по природе и сущности своей: «В природном бытии каждое существо действительно есть только одно из многих, частное, не все: его абсолютность, или всеединство, его истинное существо (пребывая в сфере нераздельного бытия божественного) в нем самом выражается только в слепом, ненасытном стремлении к существованию; только это стремление, а не действительное бытие природного существа представляется здесь безусловным и все захватывающим, действительное же его состояние вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное. В человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму – в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку все имеет для него действительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельностей. Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит себя саму»[2].

Действительная форма всеединого в человеке и есть Богочеловечество: «Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть *не* все, восстановляется идеально в человечестве, в котором каждое идеально *есть* все и реально становится всем»[3].

Итак, человек причастен вечности, ему дано осуществить всеединство, но исполнение этого есть искусство. Стержень любого искусства есть любовь. Именно любовь во всех ее проявлениях, начиная с любви к Богу, выступает в философии Соловьева практическим воплощением всеединства в отношениях между людьми: «Такой нравственно-нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений, отдельно взятых, ибо экономические отношения сами по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правомерностью или

[1] Там же. С. 745.
[2] Там же. С. 713.
[3] Там же.

формальной справедливостью, осуществляемой правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального, или природного, начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным, или мистическим, началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви»[1].

В эпоху апокалипсиса проблема любви становится особенно злободневной, ибо позитивное разрешение альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением реализуемо только «если началом действия является симпатическое чувство, или любовь»[2]. Речь идет о всеобщей «общечеловеческой любви», которая призывает к самоотречению, к соединению в Боге и которая должна привести к «совершеннейшему добру» не только для отдельной личности, но и для всего человечества. История знает только один путь победы над смертью – это путь любви Христовой, который «смертью смерть попрал». В западной философии актуальность проблемы любви нашла первоначально выражение в концепции Фейербаха, который в любви увидел сущность христианства, но он рационализировал эту проблему. Затем фрейдизм, раскрывая аспект иррационального, сводит любовь к подсознательному сексуальному влечению. Русский космизм в лице В. Соловьева и последующих мыслителей раскрывает глубинный духовный смысл любви как самой фундаментальной созидательной силы, как сущность Бога и человека как Его сотворца. Так, В.В. Розанов, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий смогли исследовать сексуальную жизнь откровенно, но без пошлости, показывая, что половое влечение – это воплощение светлых, положительных начал, мистическая основа, из которой вырастает личность и через которую человек связан с Богом.

Реализация Богочеловечества и Всеединства в истории человечества возлагается Соловьевым на Россию, но не как предмет гордости своей национальной мессианской исключительностью, а как обязанность, требующая национального самоотречения. Общинность русского духа и образа жизни, выраженные в соборности и софийности русской духовности и культуры; особенный темпоритм нашей истории, обусловивший в эпоху апокалипсиса историческую молодость России рядом с ветхими Западом и Востоком; пространственная (географическая) предуготовленность России быть носительницей евразийской культуры и государственности – все это вооружает русский народ, воспитанный не на национальном самолюбии, но

[1] Там же. С. 588.
[2] Там же. С. 591.

на национальном самоотречении для свершения им всемирно-исторической задачи.

Реализация Богочеловечества и Всеединство – это и есть изначально искомое органицистами и космистами единство субъекта и объекта. Эмпиризм и рационализм – это только логические подчиненные моменты на пути истинного познания, поскольку они дают лишь соприкосновение с объектом, но не проникновение в него. Для достижения истины в ее абсолютности необходимо установить внутренний контакт с всеединым при помощи непосредственного интуитивного внутреннего созерцания, т. е. веры. Таким образом, необходим «универсальный синтез» философии, науки и веры, созидающий «свободную теософию», в чем выражается дальнейшее развитие концепции органицистов о «цельном знании». «Свободная теософия, - пишет Соловьев, - есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология только отдельные части или стороны, оторванные органы знания»[1].

Следует подчеркнуть, что В. Соловьев считает религиозное чувство органичным для человека из-за естественности его стремления к счастью, достоинству, совершенству, смыслу жизни. Поэтому В. Соловьев утверждает: «философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей – как верующих, так и не верующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают»[2].

На основе указанного органического синтеза достигается «полнота знания», нравственное совершенствование, «цельность духа». Соловьев критикует состояние современной ему философии, науки и религии. Методом философии, выступающим методологией для иных частных видов познания, является «органическая логика, т. е. диалектика». Естественное завершение развития диалектических идей в немецкой классике и в российском органицизме и космизме, которое началось с рубежа XVIII-XIX вв., приводит в конце XIX в. к рождению диалектической логики. Формальная логика, безраздельно ранее господствовавшая в процессе познания, не приемлет противоречия, «не переваривает» их. Жизненным нервом диалектической логики, напротив, выступает противоречие.

Благодаря отрефлексированности «органической логики» космисты наиболее диалектично исследуют диалектику субъективного и объективного факторов истории: «С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать»[3]. Цель бытия человечества предзадана:

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания// Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 340.

достижение реального бессмертия. В центре всемирной истории - Христос. Но достижение этой цели, вытекающей из богочеловеческой природы человечества, не гарантировано, оно зависит от самого человека, от его движения к Абсолюту, от того, как он организует этот духовный процесс. Только в контексте интуитивного понимания и восчувствования бесконечности этого богочеловеческого процесса возможно правильное разрешение конкретных, встающих перед человеком противоречий: между духовной и материальной культурой, между государством и культурой, между нациями, между хозяйственной деятельностью и нравственностью, между наукой и нравственностью и т. п.

Выработав концепцию Всеединства и Богочеловечества, Соловьев передает эстафетную палочку русского космизма XX веку. Н.А. Бердяев, разрабатывая свой персоналистический вариант экзистенциализма, обосновывает, что человеческая личность является высшей ценностью и выступает «меньшим братом Божьим», становясь соавтором, соучастником творения мира. Однако все это не может быть делом одиночек, а достигается только путем преодоления изолированности людей друг от друга. Нравственное спасение может быть только делом коллективным, соборным. Бердяев вслед за В. Соловьевым считает, что после Средневековья мировоззрение человечества пришло в упадок, поскольку, начиная с эпохи Возрождения, человек стал отрешаться от Бога, от религии и подлинного гуманизма. Однако это все-таки односторонняя оценка, поскольку в эпоху Возрождения, прежде всего, была осознана творческая природа личностной индивидуальности и, самое главное, как было показано выше, в контексте пантеизма была отрефлексирована бесконечность бытия как основа совпадения противоположностей в процессе познания и деятельности человека во всех ее проявлениях.

С.Н. Булгаков, пережив увлечение марксизмом, позже критикует его за «бесцеремонное отношение к человеческой индивидуальности» и переходит на позиции религиозного идеализма. Булгаков особенно пристально исследует софийность бытия: «София по отношению к множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней *корень* их бытия, а без них и вне их не существует ничего»[1]. Он пишет о двух Софиях: божественной и земной, сотворенной. София в Боге является идеей всех идей. Сотворенная София – это любое существо, которое имеет в качестве основания собственного бытия свою идею – энтелехию. При этом у каждой твари есть две стороны: положительная - софийная и отрицательная – материальная, т. е. низший «субстратум». Софийность бытия – это вневременная и внепространственная жизнь. Не жизнь существует в пространстве и времени, а пространство - время являются формами проявления жизни. Жизнь – это свобода, царящая над необходимостью. Высшее проявление жизни заключается в человеке. Человеческая форма

[1] Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2008. С. 304 – 305.

жизни реализуется посредством хозяйственной деятельности: «Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм»[1]. В творчестве С. Булгакова анализ трудовой деятельности человека является специфическим аспектом исследования диалектики субъективного и объективного факторов в контексте объективной тенденции к всеединству и реализации Богочеловечества.

С.Л. Франк в концепции всеединства В. Соловьева ищет основания для синтеза религиозной веры и рациональной мысли, поэтому, с его точки зрения, «философия по существу есть не логика, не теория познания, а богопознание. Единственный предмет философии есть Бог»[2]. Весь мир считает философ, есть инобытие Бога, его раскрытие, выражение. Основная проблема философии Франка: «что такое есть человек и каково его истинное назначение», что непосредственно связано со смыслом общественной жизни, «ибо конкретно совместная жизнь ведь всегда есть совместная». Мыслителя волнует «разрушение общественного и персонального существования, которое беспокойно мечется между деспотизмом и анархией». Выход он видит «в диалоге любви, в невыразимой мысленной молитве», которая приближает нас к Абсолюту: «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать свой путь не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения, - нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им»[3].

П.А. Флоренский специально сосредоточился на проблеме истины: «Итак, если истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность … бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый в себе законченный субъект»[4]. Сущностью всеединства является любовь, которая создает и скрепляет единство, позволяет преодолеть себялюбие и вступить в новую область бытия, на которой лежит печать красоты: «Истина, Добро и Красота – эта метафизическая триада – есть не три разные начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами рассматриваемая»[5]. Достижение истины возможно только благодаря нравственному общению личностей, которое благодаря любви преодолевает разобщенность на пути к единству, при этом «вне Христа невозможна любовь ни к себе, ни к другому». Антиномия конечного и бесконечного есть основание

---

[1] Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Интитут русской цивилизации, 2009. С. 79.
[2] Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 334.
[3] Там же.
[4] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. С. 43.
[5] Там же. С. 75.

антиномичности любой истины: «Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы - плоть. Но … как же именно в таком случае ухватиться за Столп Истины? – Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это – так»[1].

Рассмотрим теперь концепцию ноосферы как вершину научной ветви русского космизма.

В.И. Вернадского - непосредственный автор данной концепции, являющейся результатом развития сферных идей в сотворчестве органицистов и космистов и предлагающей научный подход к разрешению альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества. Идеи космизма изложены Вернадским, главным образом, в его книге «Научная мысль как планетное явление».

Ноосфера – это биосфера, перешедшая в новое качество, т. е. развивающаяся как сфера, контролируемая разумом. Концепция ноосферы явилась результатом закономерной тенденции научного познания к интеграции. В.И. Вернадский как биогеохимик задается вопросом, каким образом человечество, представляющее собой биомассу, столь незначительную по удельному весу в биосфере, превратилось в такую мощную силу преобразования биосферы. В поисках ответа на этот вопрос, ученый раскрывает, что в процессе бесконечной эволюции живого вещества планеты сначала возникает нервная ткань, а затем «в конце плиоцена… выявился … в условиях, приближающихся к суровым ледниковым, в биосфере новый организм, обладавший исключительной центральной нервной системой, которая привела в конце концов к созданию разума, и сейчас проявляется в переходе *биосферы в ноосферу*»[2]. Основу указанного процесса, по мысли Вернадского, составляет формирование единства человеческого рода: «По-видимому, все морфологические типы человека, разные роды и виды уже между собой общались, являлись с изначала отличными от основной массы живого вещества, обладали творчеством резкого иного характера, чем окружающая жизнь, и могли между собой кровно смешиваться. Стихийно этим путем *создавалось единство человечества*»[3].

Интересно отметить, что авторы, которые ввели в научный обиход сам термин «ноосфера» после прослушивания лекций В.И. Вернадского в Сорбонне, - французский математик Леруа и теолог Тейяр де Шарден по-своему восприняли концепцию русского космиста и трактовали процесс перехода биосферы в ноосферу таким образом, что «мыслящий пласт», зародившийся в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над

[1] Там же. С. 489.
[2] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука. 1991. С. 35.
[3] Там же.

миром растений и животных, т.е. вне биосферы и над ней[1]. В такой трактовке нарушается диалектичность принципа коэволюции, поскольку абсолютизируется качественная специфика и обособленность интеллектуально-духовных процессов, присущих социальному субъекту. В таком понимании социальный субъект – инородец по отношению к природному бытию и может творить с ней, что ему заблагорассудится: ведь если у него нет органической связи с природой, ему это ничем не грозит. В то время как в учении самого В.И. Вернадского, с благодарностью воспринявшего от французских коллег сам термин «ноосфера» как вполне адекватный его концепции, ноосфера – это качественно новый этап биосферы, обусловленный, во-первых, органическим единством исторического развития природы и человечества, и, во-вторых, человеческим трудом и разумом.

Радикальное изменение места и роли человека в мироздании, происшедшее после промышленной революции, как причина перехода от традиционной (классической) философии и науки к современной специально исследуется Вернадским. С 90-х годов Х1Х века в курсах «Минералогии», которые переиздавались (с 1891 по 1912 гг.) каждый раз с дополнениями, он отмечает минералы и новые химические соединения, образующиеся в результате индустриальной деятельности человечества, и дает первые оценки суммарного объема и веса таких «техногенных» минералов. В дальнейшем в своих «Опытах описательной минералогии» при описании почти каждого минерала или их группы Вернадский выделяет отдельный параграф «Труд человека» или «Деятельность человека», в котором дает сведение о прямом или косвенном влиянии человеческой деятельности на образование и распространение того или иного минерала или химического соединения. В «Истории природных вод» он много внимания уделяет сознательному и бессознательному влиянию человеческой деятельности на географическое распределение и состав всех вод Земли. Еще в 30-х годах ХХ в. Вернадский пришел к выводу, что «на всей биосфере исчезают и изменяются старые виды поверхностных, пластовых вод, вод почв и источников, создаются новые культурные воды»[2]. Причем Вернадский осознает качественное изменение роли человека не только в его природном, но и в социальном бытии: «Как правильно отметил И. Ортега-и-Гасет, Х1Х в. в Европе и во всем мире со второй его половины явился историческим периодом, где значение жизненных интересов народных масс реально и идеологически, в их сознании и в сознании государственных людей, впервые во Всемирной Истории выступило на первое место. Впервые это резко проявилось в быту. Впервые новая идеология опирается на сознание народных масс, выступающих как социальная сила на исторической арене. Она начинает

[1] См. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987.
[2] Вернадский В.И. История природных вод // Избр.соч. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 4, кн. 2. С. 85.

охватывать быстро растущим темпом все человечество – всяк язык без исключения»[1].

Качественно новое мировоззрение, которое становится актуальным после промышленного переворота, выше уже было обозначено как органическое, деятельностное и диалектическое по своему теоретико-методологическому содержанию в противоположность механистическому, созерцательному и метафизическому (в смысле антидиалектической методологии) типу мировоззрения, сыгравшему свою роль в культуре в исторический период, предшествующий промышленной революции рубежа XVIII-XIX вв. Вернадский отмечает, что «пока прогресс науки X1X и XX вв. до сих пор имел лишь слабое влияние на современную социальную мысль»[2]. Отчасти это понятно: «Недавно – менее пяти поколений отделяют нас от этого времени – человек начал понимать ту внутреннюю и социальную структуру живого комплекса, к которому он принадлежит»[3]. Но все-таки трагический разрыв между прогрессом научной мысли и массовым общественным сознанием налицо: «Точные же науки преобразовываются полностью, и их антагонизм с идеями прошлого становится все больше и больше. Не только массы, но и их предводители и сами их вдохновители принадлежат по своему разуму и научному багажу к стадиям, давно превзойденным научной эволюцией»[4]. Хотя при этом Вернадский считает закономерным такое положение дел: «Медленное проникновение научных достижений в жизнь и в научную мысль является обычной и общей чертой истории науки»[5].

Эволюция человечества создает «новую геологическую силу – научную мысль социального человечества»[6]. В результате «под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в ноосферу»[7]. Происходящую на наших глазах резкую перестройку биосферы под влиянием научной мысли, проявляющуюся через организованный человеческий труд, не следует воспринимать как «случайное явление, зависящее от воли человека», это «есть стихийный природный процесс, корни которого лежат глубоко и подготовлялись эволюционным процессом, длительность которого исчисляется сотнями миллионов лет»[8].

Однако при всей объективности процесса превращения биосферы в ноосферу, что специально подчеркивает Вернадский, существенное влияние на этот процесс оказывает и субъективный фактор, т. е. основанная на функционировании сознания свободная целенаправленная деятельность социального субъекта, соединяющая теоретическую и практическую стороны

---

[1] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. С. 31-32.
[2] Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология… С. 292.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 20.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 21.

общественного развития. В этом плане Вернадский раскрывает особую роль науки. Наука, как это было раскрыто еще Марксом, есть «всеобщий интеллект», поэтому ее роль как основания единства и мощи человеческой деятельности весьма велика: «…наука в социальной жизни резко отличается от философии и религии тем, что она по существу едина для всех времен, социальных сред и государственных образований»[1]. Наука, при всем ее положительном значении в деле улучшения условий жизни человека, является обоюдоострым оружием и потенциально содержит в себе мощные силы разрушения, поскольку одно и то же научное открытие можно использовать как во благо, так и во зло. Вернадский затрагивает в своей работе это внутреннее противоречие функционирования науки, однако больше он сетует на то, что современные чиновники от правительства недооценивают достижения и значимость науки. Как известно, это было очень актуально в советский период, когда речь шла о внедрении, а не о захватывании научно-технических изобретений в производственный процесс, не говоря уже о процессах управления обществом и, прежде всего, экономикой. Сегодня, как представляется, тоже нельзя назвать удовлетворительной степень наукоемкости экономической и политической сферы даже в передовых странах.

Вернадский не абсолютизирует роль науки в развитии ноосферы, но, подчеркивая ее специфику, раскрывает роль в этом процессе всех форм общественного сознания: философии, политики и права, искусства, морали и религии. Так, например, он характеризует роль философии в формировании человеческой личности, ее свободы, а также роль философии в развитии самой науки: «Личность неотделима от философского размышления, а разум не может дать для нее мерку, вполне охватить всю личность. …Философская истина всегда может быть подвергнута сомнению свободной, ищущей личностью. Тысячелетним процессом своего существования философия создала могучий человеческий разум, она подвергла глубокому анализу разумом человеческую речь, выработанную в течение десятков тысяч лет в гуще социальной жизни, выработала отвлеченные понятия, создала отрасли знания, такие как логика и математика, - основы нашего научного знания. В независимую от нее научную область начинает превращаться и психология, ею создававшаяся, в которой огромную роль играет внутренний опыт, размышление о самом себе. Эта область явлений столь же безбрежна и бесконечна, глубока, как окружающая нас реальность»[2].

Осознавая злободневность формирования современного деятельностного типа мировоззрения непосредственно применительно к деятельности ученого, Вернадский раскрывает роль нравственности в формировании ноосферы: «…моральная сторона, неизбежно выдвинувшаяся в научной работе, моральная сторона работы ученого. Его нравственная

[1] Там же. С. 76.
[2] Там же. С. 77.

ответственность за нее, как свободной личности в общественной среде, встала перед ним впервые, как *бытовое явление*»[1].

Стержневой предпосылкой формирования ноосферы, объединяющей все формы общественного сознания, является осознание единства человеческого рода. В процессе этого осознания Вернадский выделяет два качественных скачка. Первый был иррациональным и произошел при переходе к нашей эре. Он произошел в форме возникновения и распространения монотеистических идей. Вернадский называет основных героев этого качественного изменения: Христос, Будда, Мухаммед, Заратуштра, Пифагор. Ученый считает религиозное сознание важнейшей предпосылкой единения человечества: «В истории религий, в каких бы формах они ни проявлялись – теистических, пантеистических или атеистических – реальное стремление к единству было неизбежным, так как все они основаны на вере и на преодолении рационалистических сомнений в их правильности. … Мало вероятно, чтобы атеистические представления, по существу тоже предмет веры, основанные на философских заключениях, могли бы стать столь сильны, чтобы дать человечеству единое представление»[2].

Второй качественный скачок, считает Вернадский, происходит в современную эпоху: это уже этап рационального осознания единства, когда объединение человечества происходит в форме научно-технической, экономической, политико-правовой и в целом культурной интеграции. Еще в середине XIX в. органицист Н.И. Надеждин писал с восторгом о том, как объединяется Европа. В современную эпоху эти процессы приобрели глобальный характер. Необходимо диалектически оценивать эти процессы, раскрывая их внутреннюю противоречивость. Осознавая объективность и необходимость этих процессов для благоприятного разрешения апокалипсической альтернативы, стоящей перед современным социальным субъектом, вместе с тем, важно видеть губительность для перспектив человеческой цивилизации подмены общечеловеческих интересов притязаниями отдельных держав на свою исключительность в процессах глобализации.

Раскрывая роль разумной деятельности человека, Вернадский фундаментально исследует диалектику субъективного и объективного факторов. Он стремится преодолеть поверхностное представление о свободе человека: «В общежитии обычно говорят о человеке как о свободно живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю. До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы – той земной оболочки, где может только

[1] Там же. С. 90.
[2] Там же. С. 76.

существовать жизнь»[1]. Раскрывая закономерную зависимость человека от биосферы, закономерность саморазвития человеческого разума и совершенствования деятельности социального субъекта, Вернадский наиболее глубоко укореняет человеческую свободу: «В действительности, ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится… Человечество, *как живое вещество*, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами, определенной геологической оболочки земли – *с ее биосферой*. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту»[2]. Именно объективный фактор в его закономерности порождает человеческую свободу: «Совершенно очевидно, что существует определенное направление в палеонтологической эволюции организованных существ и что появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли – этих основных проявлений человека – не может быть случайным»[3]. Свобода человека закономерна: она связана с его мозгом, с разумом и трудом, направляемым этим разумом. Вернадский подчеркивает, что деятельность человека с каждым веком становится более мощной и более организованной: «Открытие земледелия, сделанное более чем за 600 поколений до нас, решило все будущее человечества. Изменяя этим путем жизнь автотрофных зеленых организмов на земной поверхности, человек тем самым создал такой рычаг для своей деятельности, последствия которого в истории планеты были неисчислимы. Человек этим путем овладел всем живым веществом, не только зелеными растениями, так как именно эти последние определяют жизнь всех других существ. Мало-помалу человек изменил живое вещество согласно решению и целям своего разума. Благодаря земледелию он себя в своем питании освободил от стихийной зависимости от живой окружающей природы, тогда как все другие организованные существа в этом отношении являются ее бессильными придатками»[4].

В этой сложной взаимодополняющей организованности монолита жизни Вернадский выделяет *автотрофные* и *гетеротрофные* организмы. Автотрофные так названы, потому что они в своем питании ни от кого не зависят. «Зеленые автотрофные организмы, зеленые растения, образуют основу единого монолита жизни. Бесконечно различный мир грибов, миллионы видов животных, все человечество могут существовать только в силу биохимической работы зеленых растений. Эта работа возможна лишь благодаря врожденной способности этих организмов превращать излученную Солнцем энергию в химическую энергию».[5] Гетеротрофные – это те организмы, которые в своем питании зависят от существования других организмов, пользуются их химическими продуктами. «Они могут лишь

---

[1] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетная явление. С. 236.
[2] Там же. С. 236-237.
[3] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 297.
[4] Там же. С. 298.
[5] Там же.

изменять эти химические соединения, приготовленные независимо от них, приспособлять их к своей жизни, но не могут их создавать»[1]. Человек в его нынешнем состоянии является существом гетеротрофным: «Человек, несомненно, проявляется в биосфере своим питанием и своим размножением так же, как и все другие организмы»[2]. И вместе с тем: «Человек глубоко отличается от других организмов по своему действию на окружающую среду».[3] По мысли Вернадского, человек должен осознать, что он составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет и формирующего принципиальное отличие человека: «с ходом геологического времени на нашей планете у некоторой части ее обитателей проявляется все более и более совершенный, чем тот, который существовал на ней раньше, - центральный нервный аппарат – *мозг*»[4]. Эволюция видов переходит в эволюцию биосферы. В начале ледникового периода в конце плиоцена в условиях, приближавшихся к суровым ледниковым, в биосфере выявился новый организм, «обладавший исключительной центральной нервной системой, которая привела в конце концов к созданию разума, и сейчас проявляется в переходе *биосферы в ноосферу*»[5].

Раскрывая роль разума в развитии человеческой свободы, Вернадский подчеркивает, что под разумом он понимает все духовные проявления личности, поэтому «в ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности в ее специальном выявлении»[6]. Вернадский раскрывает развитие духовной индивидуальной свободы: «между различными верованиями и между различными философскими течениями личность может делать самый широкий, неподчиненный ничьему указанию выбор, как она это делает в безграничном океане форм искусства. Долгой, многовековой, кровавой и полной страдания историей выработалось это убеждение человечества»[7]. В реализации как индивидуальной, так и социальной свободы определенное значение играет каждая из форм общественного сознания и каждая из сфер жизнедеятельности общества

Вернадский, исследуя влияние каждой из сфер жизнедеятельности общества на формирование ноосферы, в качестве определяющей закономерности этого процесса обосновывает осознание единства человеческого рода, поскольку изначально все морфологически разные типы человека, разные роды и виды уже между собой общались и могли между собой кровно смешиваться. «Стихийно этим путем *создавалось единство*

---

[1] Там же. С. 293-294.
[2] Там же. С. 297.
[3] Там же.
[4] Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 21-22.
[5] Там же. С. 35.
[6] Там же. С. 174.
[7] Там же. С. 217.

человечества»[1]. Когда появилась возможность образования больших поселений (городов и сел), а затем и образования государственных структур, резко отличающихся от кровной связи, идея единства человечества получила еще большие возможности своего развития[2].

Вернадский конкретно научно обосновывает в качестве самого фундаментального условия человеческой свободы братское единение людей – заветную мысль Общего дела Н.Ф. Федорова: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей… Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы. … Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть “ноосфера”»[3].

Современная экологическая проблема, как было показано выше, заключается в противоречии между искусственно безграничными возможностями развития человеческих технологий и естественно ограниченными ресурсами природы. Вернадский раскрывает целесообразный характер разрешения этого противоречия, а именно в переходе человечества на аутотрофный принцип существования: «необходимо подойти к основам человеческого могущества - необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком. …Непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ, как только он будет открыт, коренным образом изменит будущее человека»[4]. Вернадский видит именно в разуме человека как условии расширения его свободы энергетический источник достижения автотрофности человечества: «Но запасы энергии, находящиеся в распоряжении разума, неистощимы… Ибо нет силы на Земле, которая могла бы удержать человеческий разум в его устремлении, раз он постиг, как в данном случае, значение истин, перед ним раскрывающихся. …Пользуясь непосредственно энергией Солнца, человек овладеет источником энергии зеленых растений, той формы, которой он сейчас пользуется через посредство этих последних как для своей пищи, так и для топлива»[5]. Вернадский раскрывает достижение автотрофности человеком именно как целесообразно предзаданный результат: появление автотрофного позвоночного призвано быть завершением «большого природного процесса, длящегося миллионы лет и не являющего на всем этом протяжении признака разложения. Это процесс творческий, а не анархический. … это было бы увенчанием долгой палеонтологической эволюции, явилось бы не действием свободной воли человека, а проявлением

---

[1] Там же. С. 35.
[2] См. Там же. С. 34.
[3] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере С. 240-241.
[4] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 300, 301.
[5] Там же.

естественного процесса. Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое явление»[1]. Как уже было отмечено выше, русские космисты разработали телеологическую концепцию диалектически: высшая цель бытия человека предзадана, но она ему не гарантирована, исход зависит от самого человека. Вернадский подчеркивает, что «в конце концов будущее человека всегда большей частью создается им же самим», ибо оно в сильной мере определяемо нашей волей и нашим разумом[2]. Альтернатива, стоящая перед человечеством, формулируется Вернадским в контексте его концепции: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление»[3]. Созидательное разрешение обозначенной альтернативы по учению Вернадского связано с задачей «создание нового, автотрофного существа», что даст человеку «доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений; оно реально откроет перед ним пути лучшей жизни»[4].

Художественно-эстетическая ветвь русского космизма играла и играет особую роль в философско-антропологическом проекте русского космизма, поскольку, как известно, «красота спасет мир». Искусство обладает прогностическим чутьем. Так, апокалипсическую альтернативу в самом начале XX в. достаточно ярко выразил А. Белый: «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»[5]. Своевременная и точная постановка диагноза уже является залогом успеха разрешения проблемной ситуации. Своеобразной вершиной художественно-эстетической ветви выступает муза Ф. Тютчева, в поэзии которого не только разверзается бездна драматизма человеческого существования в современную эпоху, но и создается светлый жизнеутверждающий духовный настрой.

Творчество Ф. Тютчева по праву рассматривается как муза русского космизма: «Первая и самая общая черта, определяющая содержание поэзии Тютчева, состоит в том, что предметное чувство носит космический характер»[6]. Взирая с сегодняшней исторической высоты на историю зарождения и развития русского космизма, поражаешься, насколько тесно переплетается творчество теоретиков космизма, особенно в узловых для этого направления моментах, с музой Федора Тютчева. Поэзия Тютчева

---

[1] Там же. С. 303, 302.
[2] См. Там же. С. 302, 303.
[3] Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 240.
[4] Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 303.
[5] Белый А. Арабески. М., 1911. С. 242-243.
[6] Франк С.Л. Живое знание. Берлин, 1923. С. 214.

является важной составляющей не только художественно-эстетической ветви этого направления, но и оказывала глубокое воздействие на творчество представителей научного и религиозно-философского космизма.

Как уже было отмечено, русский космизм начала XX столетия составил концептуальное ядро «современного культурно-духовного Ренессанса». С нашей точки зрения, это не просто метафора, поскольку, как было показано выше, существует фундаментальная теоретическая связь между античностью, эпохой Возрождения и русским космизмом. «Отец гуманизма» - Франческо Петрарка, будучи одним из родоначальников эпохи Возрождения и «отцом гуманизма» и антропоцентризма, провозгласил поэзию царицей всех наук и искусств, ибо высокое поэтическое слово раскрывает самые глубинные тайны бытия человека. Творчество Тютчева – наглядное тому подтверждение, ибо он предстает пред нами как вещий поэт космического масштаба, его душа вмещает всю Вселенную. Подчеркивая перекличку времен, о поэзии Тютчева можно говорить как о воистину царской поэзии, поскольку он обладал привилегией творить, образно выражаясь, не для пропитания, а для души и от сердца.

Как выше было показано, российский органицизм и русский космизм как концептуально единое направление мысли осуществляет переход от механистического типа мировоззрения, который доминирует в традиционной культуре до промышленного переворота рубежа XVIII-XIX вв., к органическому мировоззрению, которое становится актуальным в современной культуре. Философичность мышления Ф. Тютчева отчетливо проявляется в отрефлексированности этого перехода. Так в письме к своему зятю И.С. Аксакову от 19 апреля 1866 г. он пишет: «Что, например, значат теперь все наши конституционные попытки в применении к **живой действительности**? Как убедить народ Русский, чтобы он согласился дать себя опутать, в лице своего единственно законного представителя, царя, - этою ухищренною паутиною, так сказать, обрек себя на умышленную неподвижность, чтобы при каждом **живом действии** невольно и нечаянно не порвать на себе всей этой ухищренности? Где место, при настоящем взаимодействии этих двух величин, конституционным затеям?.. Уж одна эта очевидная невозможность должна бы указать, что наше искомое не там, где его ищут… Что оно внутри, а не извне – **дело организма, а не механизма**… Так что, в конце концов, вот какою формулою можно пока определить закон нашего будущего развития, нашей единственно возможной конституции – *чем народнее самодержавие, тем самодержавнее народ*»[1].

Одной из первых вех формирования российкого органицизма является деятельность московского философского кружка начала XIX века – «Общества любомудров», который возглавили в качестве председателя князь В.Ф. Одоевский и в качестве ученого секретаря Д.В. Веневитинов. К кругу любомудров, вместе с другим молодым поэтом – Степаном Шевыревым, и

[1] Тютчев Ф.И. Святилище души. Стихотворения. Переводы. Из писем. М.: Издательский Центр «Классика», 2002. С. 533.

примкнул Федор Тютчев. Именно в кружке любомудров поэзия формировалась и воспринималась как внутреннее сердечное знание, когда искусство возвышает инстинкт и ум вводит в сердце. В творческом акте поэт может всякую тварь Божию изнутри понять, почувствовать и с ней породниться. Ему явлена самая сердцевина, сокровенность вещей и явлений, «душа мира», он дышит с природой «одной жизнью». И в этой душевной сопричтенности всему мирозданию поэт «не только властвует над природою, но и творит ее по своему образу и подобию». Поэзия Тютчева вырастает как органическое мироощущение единства мира в диалоге человеческого Я со Вселенной, породившей его и все более зависимой от него. Как заметил о Тютчеве один из критиков: «Он как бы пришел к самому краю, к загадочному первоисточнику Вселенной. Он остановился у самых границ доступного миропонимания и нашел такие слова, которые составляют предел того, что вообще можно сказать о мире и о себе»[1].

Исходным принципом российского органицизма и русского космизма является принцип всеобщности жизни. Со всей очевидностью Тютчев – соавтор этого принципа. Достаточно процитировать знаменитое:

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.

В письме к Е.Ф. Тютчевой от 27 марта 1871 г. он утверждает: «Но современный мир вступил в такую фазу своего существования, когда живая жизнь в конце концов восторжествует над омертвевшими формами»[2].

Любомудры или, как их еще звали, «архивные юноши», включившись в разработку органической теории, стали использовать ее как средство развития национального самосознания. Тютчев в этом отношении глубок как никто другой: «Теперь никакой действительный прогресс не может быть достигнут без борьбы. Вот почему враждебность, проявляемая к нам Европой, есть, может быть, величайшая услуга, которую она в состоянии нам оказать. Это, положительно, не без промысла. Нужна была эта, с каждым днем все более явная враждебность, чтобы принудить нас углубиться в самих себя, чтобы заставить нас осознать себя. А для общества, так же как и для отдельной личности, - первое условие всякого прогресса есть самопознание»[3].

Ф. Тютчев выразил в своей поэзии всю систему мировоззренческих принципов российского органицизма и космизма: принцип всеобщности жизни, принцип целостности, принцип естественности, принцип

[1] Там же. С. 9.
[2] Там же. С. 469.
[3] Ф. Тютчев – П.А. Вяземскому от марта 1848 г. // Тютчев Ф.И. Святилище души… С. 512.

деятельностного подхода к единому природно-социальному организму и принцип гармонии.

Где вы, Гармонии сыны?..
Сюда!.. и смелыми перстами
Коснитесь дремлющей струны,
Нагретой яркими лучами
Любви, восторга и весны!..

Однако роль Тютчева проявилась не только в процессе формирования космизма, но и в вершинных его проявлениях. Так, концепция всеединства, выработанная В.С. Соловьевым, нашла свое отражение в поэзии Тютчева задолго до рождения философа:

Тени сизые сместились,
Цвет поблекнул, звук уснул –
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул…
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном…
Час тоски невыразимой!..
Все во мне, и я во всем! 1835

Сущность концепции всеединства заключается в духовном единении человека с другими людьми, природой и Вселенной в целом. Не случайно В.С. Соловьев ссылался на Тютчева: «Мировое всеединство и его физический выразитель – свет в своем собственном активном средоточии – солнце. Солнечный восход – образ деятельного торжества светлых сил. Отсюда особенная красота неба в эту минуту, когда

По всей
Неизмеримости эфирной
Несется благовест всемирный
Победных солнечных лучей.
Тютчев».[1]

Жизнь человека в творчестве Тютчева предстает как жизнь живой природы.

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь – и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.
То глас ее: он нудит нас и просит…
Уж в пристани волшебный ожил челн;
Прилив растет и быстро нас уносит

[1] Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 365.

В неизмеримость темных волн.
Небесный свод, горящий славой бездной,
Таинственно глядит из глубины, -
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.
Не позднее 1830

Внутренняя жизнь личности – это проявление жизни и чувства всей Вселенной.

О чем ты воешь ветер ночной?
О чем так сетуешь безумно?...
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке –
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!..

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!..
О, бурь заснувших не буди –
Под ними хаос шевелится!..
Начало 1830-х годов

Ф. Тютчев высоко поэтически высвечивает душевные переживания человека, которые предстают как часть объективного бытия, подчиненного космическим законам. В творчестве Тютчева происходит космизация души, перенесение на личную жизнь человека категорий космического порядка.

Сумрак тихий, сумрак сонный,
Лейся в глубь моей души,
Тихий, тихий, благовонный,
Все залей и утиши.
Чувства – мглой самозабвенья
Переполни через край!..
Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай!
1835

Собеседниками Ф. Тютчева станут также представители научной ветви русского космизма. Так, автору концепции ноосферы - В.И. Вернадскому в высшей степени было свойственно чувство живой причастности к единой

семье строителей мировой культуры, объединяющей поколения и народы. Его учителя и коллеги – не только собеседники, рядом живущие и работающие, но и духовные труженики предыдущих столетий человеческой истории: Аристотель и Кант, Ломоносов и Тютчев. Для А.Л. Чижевского Тютчев станет ангелом-спасителем, ибо во время ссылки в Караганде, находясь в нечеловеческих лагерных условиях, Александр Чижевский будет углубляться в натурфилософские медитации, вдохновленные его научным видением и музой любимого Тютчева.

Однако Тютчев не только оказал влияние на формирование целостного концептуального поля русского космизма при его зарождении и в его наивысшем расцвете, но и выразил самую суть этого направления. Сущность русского космизма заключается в исследовании космической функции человека, который из следствия саморазвития Вселенной превращается в определяющую, и во многом роковую, как остро это будет чувствовать и переживать в своей поэзии Ф. Тютчев, причину ее дальнейшего саморазвития. Так, в стихотворении «Цицерон» звучит лирически возвышенный, поэтически одухотворенный и драматически напряженный космизм:

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!

Здесь Тютчев говорит о себе и о современном человечестве. Минуты роковые – это не далекая античность времен Цицерона, это возрожденный в новом историческом контексте Ренессанс, когда современное человечество с возросшей после промышленного переворота мощностью его деятельности поставлено перед альтернативой между самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне. Апокалипсичность современной ситуации Тютчев осознавал всем сердцем:

ПОСЛЕДНИЙ КАТАКЛИЗМ

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них!

И все-таки альтернатива по сути своей открыта, она не означает фатальную неизбежность катастрофического конца. В письме к своей старшей дочери Анне Федоровне Аксаковой от 17 июля 1871 г. поэт пишет: «Увы, самое трудное – особенно для некоторых натур – это вовремя принять решение, смело разорвать в нужный момент магический круг колебаний

рассудка и слабости воли»[1]. Как известно, разрешение альтернативы в пользу самовозрождения человечества на качественно новом уровне космисты прописывали как переход его на уровень автотрофного или, по-другому, лучистого существования, которое означает не только качественно новое духовное состояние, но и принципиально иной уровень биологического бытия. Задолго до выработки этих идей профессиональными философами и учеными Тютчев осознанно их выражает: «Ничто так кротко и утешительно не соединяет живых, как свет»[2]. По мысли общепризнанного основоположника русского космизма – Н.Ф. Федорова – объединение человечества в деле победы над смертью есть путь к его лучистому бессмертию.

Душа хотела бы быть звездой,
Но не тогда, как с неба полуночи
Сии светила, как живые очи,
Глядят на сонный мир земной, -
Но днем, когда, сокрытые как дымом
Палящих солнечных лучей,
Они, как божества, горят светлей
В эфире чистом и незримом.

Не позднее 1830

Рожденные Ф. Тютчевым космические образы видения человеком себя в этом мире наполняют творчество не только поэтов, но и музыкантов, художников, скульпторов Серебряного века, а также не столь интенсивно продолжают проявляться в современном искусстве. Общая интеллектуально-эмоциональная атмосфера художественно-эстетической ветви русского космизма заключается в формировании активности человека, призванного своей деятельностью осуществлять борьбу добра со злом как космических сил, бушующих также в душе человека, что со всей убежденностью выразил Рерих как универсальный принцип бытия: «Создавайте атмосферу готовности к действию… Много битв позади, еще больше впереди. Каждый атом Космоса бьется. Покой смерти нам не знаком»[3].

Единство художественно-эстетического, научного и религиозно-философского содержания философско-антропологического проекта русского космизма наполняет это учение «мыслью сердечной» и тем самым нейтрализует возможное мертвящее влияние научно-технологического конструктивизма.

Инвариантное содержания моделей философско-антропологического проекта, представленных русским космизмом, заключается в том, что самовозрождение человечества на качественно новом уровне нравственной

---

[1] Тютчев Ф.И. Святилище души… С. 469.

[2] Ф. Тютчев – Эрн.Ф. Тютчевой от 8 октября 1867 г.// Тютчев Ф.И. Святилище души…С. 503.

[3] Рерих Н.К. Община. Рига, 1998. С. 51.

свободы предустановленно, но не гарантированно. Предустановленность обусловлена творческой природой человека, обладающего свободой, и заключается в принципиальной достижимости Всеединства на ступени Богочеловеческого сотворчества (в религиозно-философском варианте) и в актуализации ноосферы, не деформированной произволом социального субъекта (в научно-материалистическом варианте). Негарантированность также вытекает из атрибута свободы, благодаря которому от выбора самого человечества зависит исход разрешения апокалипсической альтернативы. Инвариантными в обеих моделях философско-антропологического проекта являются и условия продуктивного развития современной исторической ситуации: необходимое условие – это развитие синергетического единства элементов духовной культуры, что позволит, благодаря сверхсистемному эффекту, преодолеть разрыв между технологической силой социального субъекта, подпитывающей потребительский дух техногенной цивилизации, и уровнем его духовности; достаточное условие – это осознание единства человеческого рода. Реализация обозначенных условий самовозрождения человечества на качественно новом уровне зависит от проявления субъективного фактора истории.

Глава 14 Проблема бессмертия в русском космизме и трансгуманизме

«Воскреснет человек –
воскреснет и мир»
Г. Сковорода

Проблема жизни и смерти, волнующая человечество во все времена, актуализируется в современной исторической ситуации, что обусловлено апокалипсической альтернативой эпохи: «это очень “личная” проблема, субъективная, экзистенциальная. Такой эта проблема была всегда. Но сегодня буквально на наших глазах эта проблема претерпела еще одно неожиданное превращение: из традиционной проблемы личного существования, всегда имеющей значение в личном плане, она превратилась в важнейшую проблему жизни всего человечества»[1]. Таким образом, сегодня все более отчетливо выражается понимание, что человек – «неразрывное единство природно-биологического и социального, общего и индивидуального, конечного и бесконечного, поэтому жизнь и смерть отдельного человека имеют социальный характер»[2]. Такая постановка обозначенной проблемы изначально была присуща российскому органицизму и космизму, в контексте которого отрефлексировано понимание, что если проблема бессмертия издревле волновала человека как

[1] Жизнь и смерть: загадки и противоречия (по материалам «круглого стола» в Институте философии АН СССР. Москва. 1989). М., 1990. С. 4.
[2] Там же. С. 5.

сокровенная тайна, но только с рубежа XVIII – XIX вв. в связи с промышленным переворотом и соответственно изменившимся местом человека в мире эта проблема из созерцательного плана переходит в деятельностную плоскость, что выражается в осознании ее не как фатального возмездия, а как того, что зависит от воли и сознания человека и за что он несет ответственность. В этом новом качестве проблема бессмертия разрабатывается в контексте философской антропологии как современного направления исследования, берущего свое начало в учении И. Канта и А.Н. Радищева и предметом которого выступает выработка развитого самосознания человека как гражданина Вселенной.

Следует подчеркнуть, что вызревание исследуемой нами проблемы в истории становления российского органицизма в творчестве А.Н. Радищева (в личностном плане) и русского космизма – в творчестве Н.Ф. Федорова (как дело «сынов человеческих» и «Общее дело») не случайно начинается с разработки антиномии смертности и бессмертия человека.

А.Н. Радищев, закладывая основание современной философской антропологии одновременно с И. Кантом и независимо от него в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии», исследует природу человека посредством сравнения его с животными, растениями и минералами, что соответствует антропологической программе, сформулированной И. Кантом. Однако в отличие от немецкого классика Радищев все свое исследование направляет на разработку проблемы бессмертия, что следует из самого названия трактата и проявляется в концептуальной масштабности этого произведения. Российский просветитель беспрецедентно расширяет шкалу сравнения человека с иными уровнями организации бытия: он раскрывает особенности человека как существа, пограничного между животными и Богом, между миром естественным и сверхъестественным. Радищева интересуют не исключительно абстрактные выкладки по обозначенной проблеме, но животрепещущие истины перспектив судьбы человека и человечества. Укореняя человека самым радикальным образом в фундамент природного бытия, ибо человек «сродственник» и камню, и мху, и плесени, мыслитель подчеркивает, что «не унижения ради» выявляет он общие законы, которым человек подчиняется наравне с иными уровнями организации бытия природы, но, напротив, с целью показать, в чем человек превосходит все эти иные уровни естественного бытия. Причем уникальность человека раскрывается в том, что он потенциально может существовать на всех этих уровнях и в снятом виде включает их в структуру собственного бытия. Но кроме того только ему дана возможность приобщаться к миру божественных сверхъестественных сущностей. Радищев с гениальной простотой раскрывает, что такое сверхъестественное: это то же самое естественное, но только на более высокой ступени его организации. По мысли классика, если бы наша душа при жизни обладала более совершенными органами, ибо каждому уровню организации нужны соответствующие органы, чтобы действовать, то человек в своем

естественном существовании мог воспринимать сверхъестественную реальность.

Стержневая идея трактата, определяющая единую логику всех четырех его частей и раскрываемая на основе принципа антиномичности бытия и мышления, заключается в том, что душа человека и смертна, и бессмертна одновременно, потому что все существующее подчиняется закону совершенствования организации. В соответствии с этим законом, по мысли Радищева, нет сомнения в существовании души и ее способности к качественной трансформации: чтобы действовать, душе нужны органы, «а поелику душа в сожитии своем с телом стала совершеннее, то и органы нужны ей совершеннейшие. И для чего сего вероятным не почитать, когда и самая сила творчества явна токмо посредством вещественности, посредством органов? Какое противоречие мыслить, что может быть в сем же мире и может быть на земле другая организация, но нами не ощущаемая, нам неведомая, да и по той только причине, что она чувствам нашим не подлежит? А если бы чувства наши были изощреннее и совершеннее, то бы и сия нам неведомая организация была бы известна»[1].

Душа смертна, доказывает Радищев во второй части трактата, поскольку является свойством и «произведением» материи, она взрослеет вместе с развитием телесного органа – мозга, нервной системы и увядает, когда тело дряхлеет. Вместе со смертью тела погибает и душа: «Итак, если мозг и глава нужны для мысления, нервы для чувствования, то как столь безрассудно мечтать, что без них душа действовать может? Как может она быть, когда она их произведение, а они к разрушению осуждены?»[2] Однако смерть трактуется русским мыслителем именно как разрушение: «смерть не существует в природе, но существует разрушение, а следствие одно токмо преобразование»[3], поэтому «жизнь погасшая не есть уничтожение. Смерть есть разрушение, превращение, возрождение»[4].

Душа бессмертна, доказывает Радищев в третьей части трактата, во-первых, потому что она неделима и, следовательно, не может разрушаться; во-вторых, в силу закона постепенности возвышения уровня организации всего существующего, причем, все перемены на лестнице природы есть переход из одной противоположности в другую и, соответственно, сверхъестественное существование души после смерти есть ничто иное как более совершенное состояние естественного; то, что существует сверх естественного; в-третьих, в силу закона сохранения количества вещества и движения в природе, которое всегда остается одним и тем же, и, соответственно, душа, будучи субстанцией-силой или энергией, не может превращаться в ничто. Общий вывод третьей части сформулирован

---

[1] Радищев А.Н О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М., 1988. С. 552.
[2] Там же. С. 498.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 467.

Радищевым в конце трактата: «…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»[1].

Итак, душа человека смертна и бессмертна одновременно. Отчего же зависит индивидуальное бессмертие души? Ответ на этот вопрос Радищев дает в 4-ой заключительной части трактата, хотя этот ответ заложен уже в эпиграфе к трактату - тезисе Лейбница: «Настоящее чревато будущим». Радищев обосновывает, что от того, какой ступени совершенства достигает душа человека при жизни в ее естественном функционировании и пока у нее есть органы совершенствования, зависит степень индивидуального бессмертия души после физической смерти человека. Радищев завершает свой трактат следующими словами: «Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь…, что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устраниться или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта»[2].

Принимая своего рода концептуальную эстафету от трактата Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», Федоров недоумевает, почему «мыслящие люди… требуют строгих доказательств» бессмертия души и легковерно принимают идею ее смертности[3]. Сам основоположник космизма призывает исследовать смерть как действительность на уровне явления и стремится постичь ее сущность, подчеркивая, что смерть – это явление совершенно пока неизвестное[4]. Федоров обосновывает, что «*действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены»[5]. Многоаспектный анализ смерти приводит мыслителя к выводу, что смерть не является атрибутом человека: «Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*»[6]. Стремясь проникнуть в тайну смерти, следует определиться и с сущностью жизни, которую классик раскрывает как «органический» прогресс или «органосозидание», доступное «творящему стану» самой природы на уровнях инстинкта, при этом человеку дано вносить свет разума

[1] Там же. С. 553.
[2] Там же. С. 554.
[3] Федоров Н.Ф. Сочинения. М. 1982. С. 365.
[4] См. Там же. С. 364.
[5] Там же. С. 365.
[6] Там же.

в слепую силу природы и реализовывать «органосозидание» как проект всеобщего воскрешения.

Качественно новый уровень разработки проблемы бессмертия у Федорова по сравнению с Радищевым заключается в том, что она раскрывается не только как нравственный выбор человека в процессе его жизнедеятельности, а как разрабатываемый проект, требующий своей реализации в истории человечества в качестве космической функции человека. Всеобщее воскрешение в концепции русского космиста алгоритмизируется в единстве научного и религиозного творчества. «Как вообще естественная наука,- восклицает энциклопедически образованный мыслитель, - так и приложение ее, медицина, должны от кабинетных, аптечно-терапевтических опытов, производимых в области больнично-клинической перейти к употреблению теллуро-солярной и психофизиологической силы, регулируемой знанием, должны перейти к уничтожению болезненности вообще, а не ограничиваться только лечением отдельных лиц»[1]. Поскольку «смерть есть следствие зависимости от слепой силы природы, извне и внутри нас действующей»[2], проект воскрешения заключается в регуляции природы, отсутствие которой проявляется в том, что «разумные существа не обладают полнотою органов, т.е. таким знанием метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие»[3]. Умозрительно прогнозируя достижения генной инженерии, горизонты клонирования и нанотехнологий, Федоров раскрывает регуляцию слепой силы природы как процесс «собирания рассеянных частиц» (это вопрос «космотеллургической науки и искусства»), а затем «сложение уже собранных частиц» (это «вопрос физиологический, гистологический»)[4] и в конечном итоге как «господство сознания, дающего, *вырабатывающего* себе органы»[5]. Именно эта научно-технологическая сторона учения Федорова о реализации бессмертия человека привлекает современных трансгуманистов, которые поднимают на щит идеи Федорова как своего единомышленника и предтечу. Но, к сожалению, трансгуманисты открещиваются при этом от весьма значимых аспектов учения русского космиста, вытекающих их основополагающих принципов философско-антропологического проекта русского космизма, извращая тем самым суть и содержание этого проекта

В органическом единстве с научной составляющей проекта всеобщего воскрешения русский космист разворачивает религиозно-философское содержание этого проекта: «Задача человека была намечена: сознав себя смертным и вместе с тем к небу или вверх обращенным существом, человек этим самым определил всю свою будущность. Господь созидал человеческое

[1] Там же. С. 367.
[2] Там же. С. 350-351.
[3] Там же. С. 438.
[4] Там же. С. 419.
[5] Там же. С. 441.

существо как назначенное стать, сделаться свободным усилиями и действиями самого человека. … станки для приучения к хождению доказывают, что вертикальное положение не прирожденно человеку, не дано ему при создании; …оно им выработано трудом, усилиями и теперь еще должно быть поддерживаемо…»[1]. Осознание своей причастности к Богу и тем самым к вечности раскрывает непреложное условие бессмертия: только «единство умов и сердец всех поколений» способно уничтожить «грех, смерть и отчуждение от Существа всеблагого», только так «совершается возвращение человека к источнику всякого блага, ума и воли»[2]. История культуры показывает, что первоначальный импульс осознания единства человеческого рода иррационален и заключается в переходе от язычества к монотеизму, что, как было показано в предыдущей главе, позже специально будет исследовать в контексте учения о ноосфере В.И. Вернадский. Сущность человека социальна. Условие бессмертия: братское объединение человечества как противостояние слепой силе природы. Бессмертие не может быть достигнуто индивидуалистически. Победа над голодом, болезнями, над смертью и смертностью – это общее дело человечества, объединяющий его проект.

Объединение человечества реализуемо как космическая функция человека в процессе глобализации: «Пока история ограничивалась берегами морей и океанов… до тех пор труд человеческий был обращен исключительно к земле, а не к небу, и притом к отдельным частям земли, а не к земле как к целому, и тогда господствовала рознь, ибо единство может быть найдено только в небе, в солнечной силе, действующей в метеорических процессах, *в регуляции этою силою»*[3]. Федоров подчеркивает важность осознания «значения земли как небесного тела и значение небесных тел как земных сил»; поскольку «земля, отделенная от других небесных тел, может носить только смертных и потому необходимо должна быть кладбищем, должна все более и более делаться им. … Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище - … значит смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело… Смотреть же на землю как на кладбище – значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел, на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств»[4].

Формой всеобщего воскрешения является труд, выступающий атрибутом человека как существа социального. Сущность труда в превращении природного как «дарового» в трудовое. Труд раскрывается Федоровым как «высшая добродетель»; «самосозидание», «мировая небесная деятельность» и «преображение мироздания»: «труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более, что таких пределов, границ, и не

---

[1] Там же. С. 520.
[2] Там же. С. 433.
[3] Там же. С. 109.
[4] Там же. С. 109-110.

существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться»[1]. Трудовой характер реализации задачи бессмертия человека как проекта всеобщего воскрешения выявляет необходимость единства знания и нравственности, в противном случае человек вместо себя бессмертного способен воссоздать бездушного монстра типа франкенштейна[2]. ***Органическое единство знания и нравственности как необходимое условие и основание бессмертия*** – это тезис, объединяющий концепции Радищева и Федорова: «…человек не может, да и не должен отрекаться ни от знания, ни от нравственных начал; знание и нравственность могут примириться на высшей ступени, при совершенной полноте знания и нравственности»[3]. В учении основоположников органицизма и космизма особо подчеркивается важность сохранения души человека и человечества. Проект воскрешения, по определению космиста, это «прогресс целомудрия»[4] как осознание и исполнение нравственного долга детей по отношению к родителям, как духовное единение человечества. Проективность идеи бессмертия у Федорова обусловлена единством теоретического и практического разума, т.е. ума и воли. Стремясь преодолеть теоретическую умозрительность Канта, русский космист пишет: «”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»[5]. Единение теоретического и практического разума – это и есть жизненный нерв субъективного фактора истории, возрастание роли которого есть энтелехия реализации философско-антропологического проекта русского космизма, имеющего целью достижение уровня полноценной нравственной свободы и соответствующего ему личностного бессмертия, формы реализации которого представлены в проекте русского космизма вариативно.

Проблема жизни и смерти разрабатывается в отечественной философии диалектически: призывая познавать сущность смерти, мыслители раскрывают сущность жизни и пути ее самоутверждения в единстве и борьбе со смертью. «…мы столь же мало знаем сущность смерти, - утверждает Федоров, - действительную смерть, как и действительную жизнь; но, ограничивая себя знанием только явлений жизни, мы суживаем свою деятельность; не признавая же за собой гордого права решить действительность смерти, мы расширяем нашу деятельность, становимся

---

[1] Там же. С. 351.

[2] Фамилия самого доктора-экспериментатора уже навечно пристала к персоне порождённого им страшного существа в известном сюжете о создании человекоподобного монстра и стала именем нарицательным.

[3] Там же. С. 407.

[4] Там же. С. 399.

[5] Там же. С. 544.

исполнителями воли Божьей и орудиями Христа в деле всеобщего воскрешения»[1]. При этом Федоров специально подчеркивает антидиалектичность позитивизма, что обусловливает непостижимость рассматриваемой проблемы для этого направления: «Вопрос, есть ли смерть нечто безусловное или же нет, для позитивистов представляет неразрешимую дилемму. Придав смерти безусловное значение, они признают существование ненавистной им абсолютности, в противном же случае, т.е. если смерть не безусловна, нужно будет признать, что она не выходит из области, доступной нашему ведению и деятельности. Впрочем, учение позитивистов, не признающее в жизни ничего, кроме явлений, не распространяется, по-видимому, на область смерти, иначе (т.е. если бы они были последовательны и в этом случае) им пришлось бы изменить всю систему»[2].

Основоположник философско-антропологического проекта русского космизма последовательно ставит задачу «заняться исследованием еще совершенно неизвестного явления, которое называется смертью»[3], сделав эту задачу «предметом исследования и деятельности»[4]. Раскрыв, как было показано выше, что корень смерти в неиспользовании человеком своей способности и возможности регуляции слепой силы природы, как внешней, так и внутренней, Федоров делает вывод: «Таким образом, мы совершенно лишены способности, желательной для пессимистов, доказать действительность смерти, т.е. невозможность воскрешения. Смерть есть явление, внешнее для нас, а потому и может быть познаваема лишь индуктивно, тогда как воскрешение есть естественный всей природе нашей ответ на это чуждое нам явление»[5].

Диалектическое разрешение противоречия между жизнью и смертью в пользу всеобщего воскрешения в учении космистов имманентно включает в себя признание свободы как обязательного условия бессмертия: «долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям, и потому долг есть вместе и повинность. Сознание, что этот долг не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности – словом, небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т.е. долга своим кредиторам и через то – свободы себе»[6]. Российский органицизм и русский космизм, будучи достойным наследником мировой философской мысли, развивает и углубляет достижения своих предшественников. Так, Б.Спиноза в свое время уже уловил связь между свободой и жизнью: «… человек свободный ни о чем так мало не думает, как

---

[1] Там же. С. 365.
[2] Там же. С. 364.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 366.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 163.

о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»[1]. В русском космизме жизнеутверждающие мысли, питающие дух свободы, воплощаются в проект реализации возрастающей роли субъективного фактора истории, достигшего уровня актуализации космической функции человека, который экстраполирует свободу на мироздание в целом: «Полный долг есть воскрешение, т.е. обращение мира несвободного, где все определяется физическою необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что **это не идеал только, а проект**; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие, которая не делает людей только достойными счастья, но и дает им счастье, которая есть, следовательно, не только благо или добро, но и блаженство. Это не та бессильная, только личная или общественная добродетель, которая, повторяем, способна делать людей лишь достойными счастья; эта добродетель есть труд, доблесть всех, обращающая слепую, смертоносную силу природы в управляемую разумом, в живоносную (поклонение же слепой силе есть отречение от Бога и обращение человека в животное); потому-то она и заключает в себе силу делать людей счастливыми»[2].

Свобода является атрибутом морали и нравственности. Разработка космической функции человека как предназначенность социального субъекта воплотить проект всеобщего воскрешения и освобождения сынов человеческих от слепой силы природы во имя радости жизни имманентно включает в себя онтологизацию морали: «нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека – морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы»[3]. Такая постановка проблемы конкретизирует изначальный методологический посыл органицизма и космизма: преодолеть «дуализм», т.е. предельную опосредованность как своего рода онтологический разрыв между субъектом и объектом.

Таким образом, проблема жизни и смерти ставится и решается в проекте русского космизма не исключительно в экзистенциальном, этическом и даже социальном аспектах, в отличие от узких горизонтов, присущих более поздним попыткам исследования данной проблемы. Так. Р.М. Габитова, анализируя понимание этой проблемы в учении экзистенциалистов, утверждает: «проблема смерти в философии – это, конечно, не биологическая проблема, но и не проблема онтологическая. Она как философская проблема лежит полностью в сфере социального»[4]. В то время как почти столетием раньше основоположник русского космизма уже

---

[1] Спиноза. Этика // Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 576.
[2] Федоров Н.Ф. Сочинения. М. 1982. С. 166.
[3] Там же. С. 433.
[4] Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972. С. 97.

гораздо глубже укоренил эту проблему в фундамент бытия: «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в само природе, в ее бессознательности…»[1]. И соответственно, «область ответственности расширяется и ограничивается только пределами зла, и притом не одного общественного, но и естественного, потому что зло состоит в отчуждении человека от существа всеведущего, всемогущего, всеблагого, вследствие чего человек и впадает в невежество и в бессилие, вследствие чего природа уже не сознает себя и не управляет собою через человека, является разъединение миров и смена поколений»[2]. Таким образом, в русском космизме проблема жизни и смерти ставится, прежде всего, в единстве философско-антропологического и онтологического аспектов, т.е. предельно фундаментально раскрывая человекомерность бытия. В проекте Н.Ф. Федорова полнота космической функции человека предстает как актуализация Всеблагости Бога в мироздании.

В научной ветви русского космизма эта онтологическая укорененность проблемы жизни и смерти выражается в принципах коэволюции и биофилии, лежащих в основании современной научной картины мира глобального эволюционизма. Основополагающий принцип органически космического мировоззрения – принцип всеобщности жизни – В.И. Вернадский раскрывает, возвращаясь фактически к исходным идеям родоначальника космизма – Н.Ф. Федорова; а именно: к идее внутреннего единства, родства всех живших и живущих поколений людей и соответственно к мысли, что жизнь и свобода каждого человека зависит от этой органичной связи. «Как бы далеко мы ни углубились в прошлое, - пишет Вернадский, - мы можем быть уверенными, что встретим в нем живые поколения, несомненно генетически связанные одни с другими. Мы, без сомнения, встретим в этом прошлом много более 10 000 последовательных поколений, от отца к сыну, вида Homosapiens, которые по существу своему не отличаются от нас ни своим характером, ни своей внешностью, ни полетом мысли, ни силой чувств, ни интенсивностью душевной жизни. Более 200 поколений уже сменили друг друга со времени зарождения в человеческом обществе великих построений религии, философии и науки. Несколько сотен поколений нас отделяют от эпохи, в которую появились первые зародыши человеческого искусства, музыки, мифов, магии, из которых выросли религия, наука, философия»[3]. По поводу происхождения человека Вернадский отмечает: «След предков теряется во мраке неизвестности, их организмы были иные, чем наши, но главный факт – последовательная смена поколений, материально связанных, от матери к сыну – остался незыблемым. Наша связь с этими существами, на нас не похожими, самая реальная, какая

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М. 1982. С. 407.
[2] Там же. С. 433.
[3] Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология… С. 288-289.

только возможна. Их прошлое существование не есть фикция»[1]. Дальше конкретно-научный взор космиста простирается в геологическое прошлое Земли и констатирует: «то же явление существования в земной коре единого целого жизни, ее непрерывного и единого проявления. Мы видим жизнь, которая извеки в своих неделимых погасает и вновь сейчас же зажигается»[2].

Современная философская мысль, признавая глобальность проблемы жизни и смерти в современной исторической ситуации, пытается прорвать относительность социально-этического горизонта ее исследования: «Значит, все усилия должны быть направлены не на самосохранение и тем самым лишь самоутвержденчество во времени, но только в интенсивном – на каждый конкретный шаг-поступок. Этот нынешний поступок должен быть решающим и совершаемом всегда так, как если бы он был последний в жизни, вся возможная жизненность должна насытить его, наполнить его своим культуросозидательным качеством, и это качество, если оно окажется достаточно высоким, изымет его из тисков локально значимых задач и вознесет до задач, решение которых имеет непреходящее значение. Качество абсолютной ценностной посвященности пробивает горизонт низших уровней бытия и приводит ритм совершения поступка в консонанс с космогенезным со-творчеством многих других, включается в него как тоже желанный и званный луч в спектре всеобщей гармонии, объемлющей все дисгармонии»[3]. Представляется, что более эффективная стратегия современного мыслящего сообщества заключается не в мучительной выработке уже открытых принципов и истин, а в «воскрешении» мировоззренческого и теоретико-методологического потенциала отечественной философии, чтобы потратить свою интеллектуально-духовную энергию на дальнейшее наращивание этого потенциала и актуальное разрешение текущих глобальных проблем.

Софийность, присущая русской философии, как стремление к живой мудрости, истине, красоте, реализуется в разработке предельных вопросов человеческого бытия, т.е. проблемы жизни и смерти, посредством развития философии «света и радости», как это было показано в предыдущей главе. И в этом своем качестве проект русского космизма также уходит своими корнями в продуктивные тенденции мировой философской мысли: «Отличительный признак мудрости – это неизменно радостное восприятие жизни»[4].

Итак, философская антропология, исследуя природу и сущность человека, раскрывает человекомерность бытия и соответственно причастность человека к вечности, поэтому проблема бессмертия человека становится одной из центральных в контексте философской антропологии. Сегодня эта проблема актуализируется благодаря развитию научных

---

[1] Там же. С. 289.
[2] Там же.
[3] Жизнь и смерть: загадки и противоречия. (по материалам «круглого стола» в Институте философии АН СССР. Москва. 1989). М., 1990. С. 35-36.
[4] Монтень. Опыты. Кн. 1. М., 1958. С. 205.

технологий, направленных на продление долголетия и в перспективе на обеспечение бессмертия человека: прежде всего, это достижения генной инженерии, NBIC – конвергенция, перспективы нанотехнологий, клонирования, крионики. В западной и отечественной современной культуре возникло и функционирует движение трансгуманизма, позиционирующее себя как «мировоззрение, которое изучает в контексте новейших технологий тему расширения возможностей человека: физических, психологических, интеллектуальных»[1]. Трансгуманисты исходят из того, «что мы живем в период начала биотехнологической и геронтологической революции»[2]. Отечественные трансгуманисты в обосновании своей позиции ссылаются на идеи русских космистов, упоминают, в частности, имена Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, а также Н.Г. Чернышевского, А.И. Герцена и др. Однако в концептуальных выкладках трансгуманистов не чувствуется влияние отечественной философской классики, поскольку проблема бессмертия сводится трансгуманистами практически к телесному бессмертию. Признавая положительные моменты в деятельности трансгуманистов в плане актуализации научно-технологического просвещения, необходимо констатировать, что ими не отрефлексирован подлинный смысл учения о бессмертии, которое представлено русским космизмом и давшим ему рождение органицизмом.

Как было показано выше, Н.Ф. Федоров, умозрительно прогнозируя достижении генной инженерии, горизонты клонирования и нанотехнологий, раскрывает регуляцию слепой силы природы как процесс «собирания рассеянных частиц» (это вопрос «космотеллургической науки и искусства»), а затем «сложение уже собранных частиц» (это «вопрос физиологический, гистологический»)[3] и в конечном итоге как «господство сознания, дающего, *вырабатывающего* себе органы»[4]. Именно эта научно-технологическая сторона учения Федорова о реализации бессмертия человека привлекает современных трансгуманистов, которые поднимают на щит идеи Федорова как своего единомышленника и предтечу. Но, к сожалению, трансгуманисты открещиваются при этом от остальных аспектов учения русского космиста, извращая саму суть разрабатываемого им проекта: ими игнорируется сущность трудового характера реализации задачи бессмертия человека как проекта всеобщего воскрешения на основе единства научно-технологического знания и нравственности, а также иных элементов духовной культуры и, главное, на основе единения человеческого рода. У трансгуманистов проблема бессмертия – это задача отдельного индивидуума, способного приобщаться к научным технологиям и использовать их, причем существование человека сводится практически к телесному, вещественно-

---

[1] Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 2.
[2] Там же. С. 89.
[3] Федоров Н.Ф. Сочинения. М. 1982. С. 419.
[4] Там же. С. 441.

функциональному бессмертию. Важность проблемы вечности души человека и единства «сынов человеческих» - все это для трансгуманистов вообще не является предметом обсуждения. Поэтому сколько бы ни ссылались трансгуманисты в обосновании своей позиции, разрабатывая проект практического бессмертия человека, на идеи русских космистов, в их концептуальных выкладках не чувствуется содержательного влияния этого учения, что означает опасность в случае реализации предлагаемого ими проекта создания вместо бессмертного человека бездушного монстра типа франкенштейна. «К примеру, конструирование антропоморфных роботов может привести к исчезновению различий между мыслящим существом, обладающим разумом и свободной волей, и жестко запрограммированной искусственной системой»[1]. Как было показано выше, в проекте русского космизма свобода человека является основанием и непременным условием его самовозрождения на качественно новом уровне. К той же проблеме атрибутивности свободы человеческого существования относится возможность «появления нанороботов и отмены длинных производственно-технологических цепочек», в результате чего «под вопросом может оказаться родовая сущность человека, относящая его к существу производящему и деятельно активному»[2]. В проекте Н.Ф. Федорова «лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день их должен добывать»: трудовая деятельность – непременное условие преобразованного и единого человечества.

В целом трансгуманизм позиционирует себя в более широком контексте интересующих его представителей проблем: «В настоящее время трансгуманизм представляет собой интернациональное движение, ставящее своей целью развитие и исследование возможностей личного самоулучшения, а также исследование будущего человечества, и одновременно его оптимизацию, предотвращение катастрофических рисков. Безусловно, возникновение *ситуации социокультурного пограничья* и проистекающих из этого конфликтов практически неизбежно. Однако при условии реализации заранее продуманных стратегий есть надежда снизить их остроту до приемлемой и не представляющей угрозы для существования цивилизации. Для этого необходимо проанализировать тенденции развития науки и технологий, а также возможные социальные последствия этого развития на срок не менее чем несколько десятилетий вперед»[3]. В целом постановка обозначаемых трансгуманизмом проблем и стремление выработки соответствующего проекта вызывает положительный «гуманистический» отклик. Однако отсутствие на самом деле адекватного философско-антропологического основания такого рода проекта, которое

---

[1] Гнатик Е.Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М., 2012. С. 353.

[2] Там же. С. 353.

[3] Артюхов И.В. Трансгуманизм – философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. М., 2008. С. 42-43.

трансгуманисты действительно могли бы обрести, освоив учение русского космизма по существу, а также очевидный сциентизм и технократизм заявляемого ими проекта – все это грозит биороботизацией, обозначаемой в литературе как постчеловеческое существование, а вовсе не самовозрождением человека и человечества на качественно новом уровне нравственной свободы, каковую цель преследует русский космизм.

Непосредственное сопоставление проектов бессмертия человека, развиваемых в русском космизме и трансгуманизме демонстрирует их очевидную разнокачественность, если не прямую противоположность. Проект русского космизма в своем содержании – философско-антропологический. Проект трансгуманизма – позитивистски технократический. Методология, сознательно закладываемая в основание проекта космистов, есть диалектика, что напрямую указывал Н.Н. Страхов в своей программной для российского органицизма статье «Органические категории», подчеркивая, что теория диалектики Гегеля – это органическая теория. Методология трансгуманизма, ими по-серьезному не рефлексируемая, есть антидиалектика. Диалектика жизни и смерти им не доступна, как это тонко подметил относительно позитивистов Н.Ф. Федоров. Трансгуманисты признают абсолютность смерти и, следовательно, невозможность воскрешения жизни как таковой. Для них бессмертие – это только достаточно длительное или даже бесконечное продление наличной жизни человека как дурной бесконечности «захребетного» природного существования с помощью неорганических средств, и в случае необходимости полной замены органики человека неорганическими элементами того механизма, который, по-видимому, и рисуется проективно под понятие «постчеловек».

Причисляя себя к последователям Н.Ф. Федорова, трансгуманисты на самом деле элиминируют систему принципов (см. восьмую главу), заложенную уже органицистами, и на которой вырастает философско-антропологический проект космистов. Принцип всеобщности жизни как исходный во всей систематике проекта «общего дела» фактически провозглашает, что жизнь абсолютна, а смерть относительна. Трансгуманизм имплицитно проповедует, что смерть абсолютна, а жизнь относительна. Созидательность энергии принципа всеобщности жизни заключается в диалектическом разрешении противоречия между органическим и неорганическим составом всего монолита жизни, в котором определяющая роль принадлежит органическому. Такое понимание жизненного нерва бытия достигается современными исследователями, не зависимо от наличия знакомства с идеями отечественных органицистов и космистов, что косвенно подтверждает правоту этих идей. Так, например, Суетин Т.А. пишет: «…можно предположить, что на органическом уровне, цель жизни – смерть, к которой естественным образом стремится органика…. Без жизни не существует и смерти, неорганика происходит из органики, является конечным результатом жизни, поэтому инстинкты жизни и смерти

равноценны по своему значению и неразрывно связаны друг с другом. В них содержатся изначальные, движущие энергии, одна из которых влечение к жизни, то есть направленное на естественное, созидательное существование, продолжение рода, развитие, вторая – энергия смерти, суть которой проявляется в том же естественном разрушении органического организма, его старении, перехода в неорганическое состояние. …Движущая сила, активная витальная энергия необходимы для жизненного процесса. В то же время смерть является безвольной, она просто есть, изначально заложена в апогее органического существования. Влечение к ней, стремление приблизить ее неестественно и патологично»[1]. Проект трансгуманизма предлагает не диалектическое *разрешение* обозначенного противоречия, а антагонистическое его *разрушение*, равно как и производных от него противоречий, также входящих в содержание принципа всеобщности жизни: между центром и периферией, духом и вещественностью. Дух и его конкретное проявление – душа человеческая в проекте трансгуманизма пренебрегаемы, выступая как бесплатное приложение вещественности нашего бытия, которая становится в итоге не периферией, а центром постчеловеческого проекта.

Обозначенная логика технократического проекта трангуманистов ведет к элиминированию принципов целостности и естественности, на которых также строится проект космистов. Столь ополчаясь против движения трансгуманистов, следует подчеркнуть, что, как и любое социальное явление, оно является ответом на конкретную потребность, формирующуюся в обществе. Дело в том, что техногенная цивилизация порождает потребительскую психологию, и проект трансгуманизма предлагает способ удовлетворения потребностей носителей такого рода психологической установки, ведущей к тому, что «человек принимает примитивность бытия, стремясь к автоматическому, животному, природному состоянию, утрачивая духовный смысл, удовлетворяя инстинкты, … к разрушению себя, к разрушению целостности своей природы»[2]. Разрушение целостности человеческого существования, проектируемое трансгуманизмом, направлено не только на его биологическую деструкцию, но, что еще опаснее, и на его социальную сущность, столь фундаментально прописываемую в проекте русского космизма в исходной категории Н.Ф. Федорова – «сын человеческий», которая обозначает кровно-родственное единство человечества. Как было показано в предыдущей главе, вершинные концепции русского космизма и в религиозно-философской, и в научной его ветвях обосновывают необходимость осознания единства человеческого рода как условие созидательного разрешения современной апокалипсической альтернативы. Истинное бессмертие достижимо только как солидарно-социальный проект, индивидуалистический путь движения к обозначенной

[1] Суетин Т.А. Под влиянием Танатоса // Психология и психотехника. 2015. №5. С. 524. DOI: 10.7256/2070-8955.2015.5.15233

[2] Там же. С. 532.

цели, предлагаемый трансгуманизмом – это загнивание заживо: «Влечение к смерти может проявляться не только в деструктиве телесности, но и ментальности, чувственности, эмоциональности. Современная эра – эра мертволюбия. В попытках отменить смерть, наша культура становится одержимой смертью, выдавая за влечение к жизни – стремление к смерти»[1]. Делая ставку на телесно-вещественное бессмертие, трансгуманизм подменяет цели человеческой жизни её средствами, содержание – формой, внутреннее – внешним, сущность – явлением, и в конечном итоге вечное – временным и преходящим. Таким образом, имманентное человеческой деятельности противоречие между естественным и искусственным разрешается антагонистически в пользу противоестественности постчеловеческой модели существования.

Любому проекту присуща определенная агрессивность, поскольку он направлен на преобразование мира, на создание чего-то нового, неизбежно отрицающего старое. Вопрос в том, имеет ли место в этом процессе диалектическое отрицание, т.е. внутренняя связь между качественно различными состояниями преобразуемой системы, не нарушающая меру ее бытия и не разрушающая ее сущность; или же, напротив, осуществляется «голое» и «зряшнее», по выражению Ф. Энгельса, отрицание, т.е. простое уничтожение системы на основе чисто внешней связи между качественно различными ее состояниями, когда уничтожается сама ее сущность. Соответственно, по меткому замечанию Т.А. Суетина, агрессия может быть «доброкачественной», избирающая «своим врагом саму смерть», и «злокачественной», «неоправданно» уничтожающей «объекты в окружающем мире» и «ошибочно» избирающей «своим врагом саму жизнь»[2].

«Доброкачественная» активность преобразования приобретает форму преображения, что для религиозно-философского взора есть «обожение» мира (сохранение идеи первообраза), поскольку основывается на свободе и ответственности субъекта за результаты своей деятельности, без чего невозможно сохранение гармони мироздания. Принцип деятельностного подхода в контексте органицизма и космизма заключается в том, что любой объект преобразовательного воздействия воспринимается как единый природно-социальный организм, и это особенно важно в случае преображения самого человека как высшего, наиболее сложного уровня организации естественного бытия. Основное противоречие данного принципа - между закономерностью и случайностью, поэтому все проекты объединяет необходимость основываться в своей реализации на закономерных связях преобразуемой реальности. Оба проекта – космизма и трансгуманизма - аппелируют к научно-техническому прогрессу. Однако философско-антропологический проект строится на системном постижении законов как природной, так и социальной реальности, которое включает расшифровку тайн человеческой деятельности, исходя из понимания

[1] Там же. С. 531.
[2] Там же. С. 525.

природы и сущности человека; т.е. исходя из диалектики субъективного и объективного факторов, включающей в себя учет целостной системы закономерностей природно-социального бытия в противоречивом единстве со случайностью. Поэтому содержание данного проекта трактуется в нашем исследовании как не гарантированная автоматически предустановленность достижения человечеством уровня Богочеловеческого сотворчества и ноосферного бытия, требующая осознания необходимого и достаточного условий для реализации этих созидательных целей.

Активность трансгуманистов делает ставку на одностороннюю научно-техническую рациональность, игнорируя при этом закономерности социальной и духовной реальности, а также диалектику необходимости и случайности. Так рождается «злокачественная» агрессивность преобразования, основанная на механистическом детерминизме, произволе и безответственности. Сциентизм и технократизм питают потребительский дух современного социального субъекта: «Человек становится рабом потребления искусственности, неорганики, внедряя и ассимилируя это в жизненную необходимость, ставя наряду с высшими ценностями и симулируя этим полноту, яркость, глубину самой жизни. …ставя эти блага в приоритет, подгоняя под смысл существования, человек становится инертным, пассивным, поглощая лишь симулякры, прототипы жизни, продуцируя тем самым разрушительные тенденции влечения к смерти»[1]. Односторонняя ставка на науку, призванную рационально организовывать человеческую деятельность, в силу диалектической логики приводит к противоположной крайности: стихийности трансгуманистического проекта и разрушению гармонии бытия человека в мире.

Сциентизм и его конкретное проявление - позитивизм, как известно, порождение западной ментальности с ее генетической настроенностью на научную рационализацию жизнедеятельности человека, активно преобразующего окружающий мир. Напротив, восточная ментальность генетически настроена на принцип недеяния, когда энергия преобразования нацелена на религиозное преображение внутреннего мира человека, достигающего нирваны. Не случайно, по-видимому, содержание современной апокалипсической ситуации отдельные авторы связывают с наличием аналогичных Востоку и Западу противоположных ментальных установок, коренящихся в психическом мире отдельного человека: «Сопоставляя две различные точки зрения на смерть, С. Ахтар пытается подчеркнуть конфликт между взглядами, основанными на отрицании смерти, и теми, что возникают из принятия смерти. Такое деление чаще всего соотносится с Западным и Восточным полушарием. …(отрицая смерть, легче жить, а принимая ее, человек получает более богатый жизненный опыт и

[1] Там же. С. 532.

воспринимает жизнь более структурировано)»[1]. Евразийский исток отечественной ментальности, по-видимому, также способствует рождению в нашей культуре космизма, сфокусированного на разработке философско-антропологического проекта, снимающего крайности западной и восточной ментальности в разрешении апокалипсической альтернативы современности, посредством синергии науки и религии[2], искусства и нравственности[3], на основе философской рефлексии поиска смысла, дающего обретение гармонии. Как подчеркивалось в первой главе, вся история философии есть поиск гармонии человека с миром и в собственной душе.

Таким образом, не самовластие научно-технической рациональности, а самовластие смысла человеческой жизни[4], не наука, а красота, которая к тому же выступает одним из внутринаучных критериев истины, **красота нравственной свободы человека** призвана спасать мир. Выразительный образ апокалипсической проблемы дается в современной литературе, посвященной проблеме жизни и смерти, как «проблемы нравственного Ахиллеса, который никогда не догонит технологическую черепаху»[5]. Такой прогноз исторической перспективы человека заложен имплицитно в позитивистски технократическом проекте трансгуманизма. Напротив, в философско-антропологическом проекте русского космизма раскрывается технология оптимального и совершенно естественного преодоления разрыва между уровнем нравственности и темпами наращивания технологической силы «сынов человеческих», постигающих свое единство посредством синергии всех элементов духовной культуры благодаря смыслообразующей философской рефлексии.

Если А.Н. Радищев разрабатывает антиномичность бессмертия человеческой души, ибо «вечность не есть мечта» и развитое самосознание настроено на ответственное возмездие, то Н.Ф. Федоров обосновывает духовно-телесное бессмертие человечества в единстве христианского вероучения и научных идей регуляции природы. Разрешение альтернативы в пользу самовозрождения человечества на качественно новом уровне представители научной ветви космизма прописывали как переход его на уровень автотрофного или лучистого существования. По мысли Н.Ф.

---

[1] Кротовская Н.Г., Кулагина-Ярцева В.С. Дихотомия жизни и смерти (обзор книги С.Ахтара «Вопросы жизни и смерти») // Психология и психотехника. 2014. № 10 (73). С.1118-1119. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.10.13165.

[2] См. Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 4-10.

[3] См. Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М., 1986.

[4] «Постановка вопроса “зачем?” на любом психическом уровне обусловливает цель. Он оказывается одним из самых фундаментальных, поскольку в нем неразъемны жизнь и смерть». См. Гуревич П.С. Противостояние жизни и смерти в психике новорожденного // Психология и психотехника. 2014. № 3 (66). С.243. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.3.11429

[5] Попова О.В. Феномен «голой жизни» в контексте конструирования смерти человека // Психология и психотехника 2014 .№ 8 (71) с. 830-837.
DOI: 10.7256/2070-8955.2014.3.11429

Федорова, объединение человечества в деле победы над смертью есть путь к его лучистому бессмертию. Художественно-эстетическая ветвь космизма развивает интуицию современного человека, чтобы он перестал быть субъектом «серединных переживаний» и в полной мере «ощутил, что вопрос о том, быть или не быть человечеству, реален» (А. Белый). Таким образом, все концептуальные вариации космизма актуализируют антиномию смертности и бессмертия человека как ответственность его развитого самосознания, что со всей определенностью звучит в программных словах Н.Ф. Федорова: «*Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным*»[1].

[1] Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 434.

Заключение

«Смысл человека есть он сам»
В.С. Соловьев

Современная философская антропология возникает в индустриальную эпоху, зарождаясь в конце XVIII в. как результат внутренней логики доиндустриального развития мировой культуры и философской мысли как ее квинтэссенции в процессе взросления человека при переходе от одной эпохи к другой посредством эволюции социальной практики. Каждая историческая эпоха формирует модель человека в определенном измерении его бытия в мире, основными координатами которого выступают: соотношение микрокосма с равноценным ему макрокосмом в Античности, человека с Богом – в Средневековой культуре, человека с обществом – в эпоху Ренессанса, человека с природой – в эпоху Нового времени. Сформированный в результате многомерный образ человека в чисто *созерцательном* контексте позволил философской рефлексии погрузиться в многомерность человеческой *деятельности*, что соответствовало достигнутой зрелости социальной практики, вылившейся в промышленную революцию рубежа XVIII-XIX вв., благодаря которой человек не только теоретически, но и практически выступает в роли субъекта как активного самодеятельного начала, овладевающего все более мощными источниками энергетического воздействия на мир. Немецкая классическая философия, начиная с «коперниканского переворота» И. Канта, совершенного им фактически не только в философии, но и в культуре в целом, концептуально измеряет человека в координатах соотношения субъекта с его же собственной деятельностью. Это был отклик на назревающую конкретно-историческую потребность в современной философской антропологии, призванной формировать зрелое самосознания человека, способного в историческом масштабе давать себе отчет, что и во имя чего он творит.

Как и положено философии, назревающая в истории потребность рефлексируется прогностически, т.е. в конце XVIII в. И. Кант и А.Н. Радищев, каждый в контексте своей ментальности, предваряя ставшие гораздо позже очевидными последствия промышленной революции (индустриализация, урбанизация, менеджеризация и в конечном итоге глобализация), закладывает основание современной философской антропологии как области знания, дающей ориентиры жизнедеятельности человека, выступающего в роли причастника вечности и гражданина мира. Таким образом, радикальное изменение места человека в мире приводит к мировоззренческой трансформации в форме перехода от созерцательно механистиеского типа мировоззрения, функционирующего в координатах соотношения «материальное – идеальное», к актуальному в современную эпоху – деятельностно органическому типу, координатами которого становится взаимосвязь субъективного и объективного факторов

человеческой активности. Связующим звеном в процессе данной качественной трансформации выступили: в западно-европейской культуре – творчество немецкой классической философии и в отечественной – российский органицизм, проросший в XIX в. на родной почве благодаря зернам, заложенным творчеством А.Н. Радищева, и посредством переваривания идей исторически более зрелой западно-европейской философии, прежде всего, Шеллинга и Гегеля.

Современная историческая ситуация взывает к зрелости самосознания социального субъекта, поэтому мировоззренческая позиция человека как никогда ранее играет ключевую роль в дальнейшем развертывании мировой истории, о чем наглядно свидетельствуют так называемые информационные войны и блокады. Философия в лице российского органицизма и русского космизма, выступающих в роли продуктивного наследника внутренней логики развития мировой и отечественной истории философской мысли, прогностически рефлексирует процессы глобализации человеческой деятельности и ее последствия. Анализ внутренней логики мирового и отечественного историко-философского процесса, осуществленной на основе возрастного принципа анализа истории, раскрывает идентичность усложнения структуры потребностей социального субъекта в различных регионах мировой культуры, что обусловлено эволюцией накапливаемого социального опыта и углублением самосознания человечества при переходе от одной эпохи к другой, вплоть до эпохи глобализации.

При наличии инвариантности историко-философского процесса в западно-европейской и отечественной культуре, исследование генезиса российского органицизма и русского космизма показывает, что это направление возникло не только как результат конкретно-исторической потребности осмысления и полноценной реализации радикально изменяющегося места человека в мире в результате промышленного переворота рубежа XVIII - XIX вв., но и порождено особенностями отечественного менталитета. В результате обозначенная миссия русской философии обусловлена, прежде всего, пространственно-временной структурой жизнедеятельности русского этноса: евразийским местоположением, территориальной масштабностью, исторической молодостью и, как результат, «рваным темпоритмом» динамики русской цивилизации, в которой центробежные силы преобладают над центростремительными и отсюда доминирование революционного, а не эволюционного характера преобразований. Пространственно-временная структура нашей культурно-цивилизационной жизнедеятельности обусловливает такие особенности отечественной ментальности, как соборность и софийность, гармонично сочетающие рациональные и иррациональные элементы духовности, по-своему гипертрофированные в западной (рациональность) и восточной (иррациональность) культуре. Поэтому, как представляется, не случайно в российской культуре формируется органицизм как философское направление, которое, обладая

антипозитивистским иммунитетом в отличие от организмических концепций западно-европейской мысли, сохраняет метафизическое содержание и мировоззренческое богатство человеческой духовности.

Философская антропология российских органицистов изначально разрабатывается как задача преодоления «дуализм субъекта и объекта», причем не в статично-созерцательном, а динамично-деятельностном контексте на основе принципа всеобщности жизни, который предстает как развитие на современном уровне античной идеи одушевленности космоса, принципа гилозоизма Н. Кузанского, монадологии Лейбница, т.е. идеи, пунктирной линией проходящей сквозь все эпохи истории мировой философской мысли. В программной для российского органицизма статье Н.Н. Страхова «Органические категории» данный принцип фиксируется в аспекте целостной характеристики органической теории как инварианта диалектики Гегеля, но в контексте отечественной ментальности, для которой ближе оказался Шеллинг: все живое, поскольку все самодвижется, саморазвивается, самоорганизуется, но только в разной степени, а организмы в этой иерархии «суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений»[1].

Из принципа всеобщности жизни, который не был заложен в основание философской антропологии немецких мыслителей XX в., вытекает вся систематика российского органицизма: принципы синергийной целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления. Вся эта систематика была нацелена на преодоление «дуализма субъекта и объекта» и легла в основание философско-антропологического проекта русского космизма – этого законнорожденного дитя органицизма, развившего органическую теорию до масштабов освоения космической функции человека посредством диалектики субъективного и объективного факторов, составляющих фундаментальные координаты человекомерности современной исторической ситуации.

Следует подчеркнуть органическое единство отечественного органицизма и космизма в их теоретико-методологическом содержании и одновременно обозначить не случайную терминологическую дифференциацию. «**Российский** органицизм» в данном случае обозначает, прежде всего, вынашиваемое в нашей исконно многонациональной культуре актуальное, начиная с промышленного переворота рубежа XVIII - XIX вв., теоретико-методологическое отношение к миру, а «**русский** космизм» - особый дух восточного славянства, которому, возможно, в силу его исторической молодости, присущ энтузиазм дерзновенной цели – вселиться в мироздание как свой отчий дом, что и было воплощено в пионерском выходе русского человека в космос. Не случайно исследователи русского космизма отмечают, что западная ментальность с ее понятием «Универсум» не имеет

[1] Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 119.

аналога нашему понятию «Вселенная», однокоренному глаголу «вселяться». Как и во всякой национальной культуре ее неповторимый дух особенно глубоко осмысливается выдающимися представителями этой культуры. Примечательно, например, в этой связи, что Н.Д. Вольпин (поэтесса и подруга Есенина) в свое время подчеркнула, говоря о С. Есенине, что он глубже нас, мы россияне, а он – русский.

Принцип всеобщности жизни, обусловливая логично вытекающую из него концептуальную систематику, в творчестве российских органицистов и космистов уже с XIX в. формировал основание будущей современной научной картины мира глобального эволюционизма, базирующейся, исходя из биофилии, на коэволюции природы и культуры. Содержание космической функции человека, раскрываемое русским космизмом, конкретизируется в четырех вариантах антропного принципа, входящих в контекст глобального эволюционизма.

Развивая диалектику субъективного и объективного, заложенную в творчестве немецкой классической философии и отечественном органицизме, основоположник русского космизма - Н.Ф. Федоров раскрывает проективный характер человеческой активности, который, как это было конкретно научно обосновано в XX в. в психологической теории первичной установки Д.Н. Узнадзе, атрибутивен человеку, но так же, как и атрибут свободы, достигает своей зрелости в современную постиндустриальную апокалипсическую эпоху. Следует подчеркнуть, что, не сговариваясь с органицистами, школа Узнадзе рисует модель первичной установки как биосферическую (что соответствует сферичному образу «органического целого» в органицизме – космизме), а ее структуру раскрывает как соотношение двух факторов: субъективного и объективного[1].

Поскольку первичная установка как закономерная основа проективного характера человеческой активности содержит отношение субъекта к ситуации, по мере глобализации человеческой деятельности происходит актуализация ситуационного подхода в решении современных проблем. Человек как субъект свободной целенаправленной деятельности формирует целостность ситуации своего пребывания в мире, локализуя тем самым его неисчерпаемость в контексте вечности и бесконечности. Как разворачивается ситуация и каким будет ее итог – это зависит от степени зрелости самосознания социального субъекта и мудрости понимания соотношения в структуре и динамике его деятельности того, что в его власти (субъективный фактор) и что от него не зависит и с чем, соответственно, необходимо считаться (объективный фактор) в процессе творческого проектирования.

В каком бы измерении человек не проецировал свое пребывание в этом мире самыми животрепещущими координатами его мироощущения выступают жизнь и смерть. Поэтому не случайно становление как российского органицизма в творчестве А.Н. Радищева, так и русского космизма в творчестве Н.Ф. Федорова начинается с этой самой

[1] Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. С. 412.

фундаментальной антропологической проблемы, а содержание философско-антропологического проекта русского космизма нацелено на разрешение апокалипсической альтернативы современности в пользу самовозрождения человека на уровне нравственной свободы посредством преодоления разрыва между темпами прироста его технологического могущества и уровнем его духовности. Перспектива существования человека сегодня определяется тем, какой проект для него окажется предпочтительнее: проект трансгуманистов, задающий технократическую одномерность постчеловека, или проект космистов, направленный на эволюцию гармоничной целостности и многомерной полноты бытия родового человека («сынов человеческих» Н.Ф. Федоров). Сможет ли человек как социальный субъект синергийно во благо себе использовать потенциал обоих проектов? Важное направление теоретически грамотного отношения к обозначенной ситуации, как представляется, заключается в дальнейшей разработке методологии глобального компьютерного моделирования социоприродных процессов с учетом координат соотношения субъективного и объективного факторов[1]. Междисциплинарное исследование содержания и структуры субъективного фактора, а также законов его взаимодействия с фактором объективным позволит формировать самосознание современного человека, адекватное нынешней ситуации в единстве технологической оптимальности и духовного смысла его жизнедеятельности.

Важным направлением дальнейшей разработки проблемы проективности человеческой деятельности является исследование соотношения философского и любого локального проекта: «глокализация» - мысли глобально, действую локально! В своей проективной функции философия призвана задавать «интеллектуально-духовную перспективу культуры», моделируя «идеально завершенный образ мира, … ***скроенного по меркам человеческого разума***» и придающего «миру внутреннюю цельность»[2], а «рассмотренная в практическом аспекте философия выступает как путь, который ведет к нравственному совершенству человека и общества», и при этом «понимание мира она доводит до формулирования

---

[1] Маслобоева О.Д. Диалектика субъективного и объективного факторов как методология социально-экономического прогнозирования // Экономическое прогнозирование: модели и методы. Материалы Международной научно-практической конференции. 30-31 марта 2006 г. Часть 1. Воронежский государственный университет. 2006. Ч.1. 314 с. С.73-81; Детерминизм и телеология как методологическая основа социально-экономического прогнозирования // Экономическое прогнозирование: модели и методы. Материалы III Международной научно-практической конференции. 5-6 апреля 2007 г. Часть 1. Воронежский государственный университет. 2007. Ч.1. 348 с. С.25-36; Сферное моделирование – адекватная и актуальная методология // Экономическое прогнозирование: модели и методы. Материалы IV Международной научно-практической конференции. 10-11 апреля 2008 г. Часть 1. Воронежский государственный университет. 2008. 348 с. С.42-58.

[2] Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 11.

программ добродетельной жизни»[1]. Если рассматривать философско-антропологический проект как «утопию для культуры», используя термин «утопия» не в узком социологическом, а широком культурологическом смысле, то это означает, что проект выстроен на продуманном теоретико-методологическом основании, поскольку профессиональная теория не может быть построена без процедуры идеализации, что, пожалуй, одним из первых отчетливо выразил Ф. Бэкон, раскрывая содержание «идолов театра». И если «жизненность философии заключается в сверхжизненности ее духовных конструкций»[2], т.е. в ее метафизичности, то это относится не только к идеальному содержанию самих философских проектов, открывающих созидательные горизонты человеческой истории, но и к методологии практического воплощения этого содержания, основанной на диалектике абсолютной и относительной истины, закономерности и случайности, необходимости и свободы, общего, особенного и единичного, дейсвительности и возможности, определемой по степени ее веротности - всех аспектов органической логики, продуктивно работающих в контексте деятельностного типа мировоззрения посредством осознания антиномичности бытия и мышления.

Таким образом, в условиях глобализации особое значение приобретает владение философкой культурой. В этом ключе завершает свою монографию, посвященную русскому космизму, О.Д. Куракина: «Каждый на своем месте, каждый в своей профессиональной деятельности, каждый в меру своих нравственно-эстетических талантов, - перед нами всеми встанет задача созидания Национального космоса, который не отделим и от Космоса Вселенной, и от Божественного Космоса Мироздания в целом»[3].

Идеальное содержание философских проектов означает не их призрачность, как это свойственно толковать обыденному сознанию, а фундаментальность их целеполагания с точки зрения качества человеческой жизни. Зачинатель органицизма – А.Н. Радищев, провозглашая в конце XVIII в.: «Я зрю сквозь целое столетие», - пророчил крах крепостничества – самодержавия как недостойной человека формы социально-политической организации жизни. Основоположник русского космизма – Н.Ф. Федоров обосновывал в своем проекте закономерность технологического выхода человека в просторы Вселенной и предназначенность русского «богатырского характера» к осуществению этой исторической миссии. И всё это свершилось. Но сердце философско-антропологического проекта русского космизма, его самоцель – это технология управления человеком не только окружающей природой, но и своей собственной в органическом единстве её духовно-телесной конституции, чтобы «крылья души сделались телесными крыльями» и был преодолен фатум смерти как наивысший

[1] Там же. С.12.
[2] Там же. С.16.
[3] Куракина О.Д. Философская культура отечественного самосознания. Русский космизм: учеб. пособие. М.: МФТИ, 2014. С. 183.

уровень актуализации атрибута свободы. И это самый серьезный вызов человека самому себе. Это уже испытание не огнем и мечом, но медными трубами. Пока не поздно, нам, заплывающим духовным жиром потребительства, пора очнуться, осознав «невидимую руку» мировоззрения, и отдать себе отчет, приобщаясь к философской культуре, носителем какого типа мировоззрения в своей ндивидуальности мы являемся, дабы не быть марионетками в руках технического прогресса, убаюкивающего нас как кот Баюн своими прелестями комфортно ленивого существования, и, вырываясь из этой зависимости, дерзать сердечным умом, служа лишь правде жизни, в которой мы – причастники вечности.

Когда б в покорности незнанья
Нас жить Создатель осудил,
Неисполнимые желанья
Он в нашу душу б не вложил,
Он не позволил бы стремиться
К тому, что не должно свершиться,
Он не позволил бы искать,
В себе и в мире совершенства,
Когда б нам полного блаженства
Не должно вечно было знать.

М.Ю. Лермонтов

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеев Л.В. Философы России X1X-XX вв.: Биографии. Идеи. Труды. М.: Акад. проект, 1999. 944 с.

2. Баландин Р.К. Вернадский: жизнь, мысль, бессмертие. М.: Знание, 1979. 176 с.

3. Барулин В.С. Диалектика сфер общественной жизни. М.: Изд-во МГУ, 1982. 230 с.

4. Белый А. Арабески. М., 1911. 501 с.

5. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907. 437 с.

6. Бердяев Н.А. Человек и машина. (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. Май 1933. № 38. С. 3 – 38.

7. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. 219 с.

8. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. 377 с.

9. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. 220 с.

10. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Собр. соч. Т.3. Париж, 1989. 714 с.

11. Бердяев Н.А.О назначении человека. М.1993. 382 с.

12. Бердяев Н. А. Русская идея. М.: Эксмо; СПб: Мидгард, 2005. 832 с.

13. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Ресублика, 1994. 480 с.

14. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. 607 с.

15. Бёкк Р.М. Космическое сознание. Исследование эволюции человеческого разума / пер. с фр. М.: София, 2008. 448 с.

16. Бобров Е. А. О самосознании: Речь, произнесенная 5 Ноября 1897 года на торжественном акте Императорского Казанского Университета / Е. А. Бобров. 1897. 39 с.

17. Бобров Е. А. Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 2 / Е. А. Бобров. Казань, 1899. 255 + 7 с.

18. Бобров Е. А. Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 3 / Е. А. Бобров. Казань, 1900. 256 + 13 с

19. Бобров Е. А. Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 4 / Е. А. Бобров. Казань, 1901. 160 + 9 с.

20. Бобров Е. А. Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 5 / Е. А. Бобров. Казань, 1901. 208 + 4 с.

21. Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. М.: Экономика, 1989. Кн.1. 304 с. Кн.2. 351 с.

22. Боннар А. Греческая цивилизация. М.: Искусство, 1992. Т.1. 266 с.

23. Бороноев А.О., Смирнов П.И. Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. СПб., 1992. 142 с.

24. Брушлинский А. В., Психология субъекта. СПб : Алетейя, 2003. 268 с.

25. Брюшинкин В.Н. Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. № 1. С.29-39.

26. Буданов В. Г. В поисках законов холизма. Синергетика, универсальный эволюционизм и универсальная история // Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы / Под ред. В. В. Казютинского. М., 2006. С.118-127.

27. Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма // Философские науки. 2013. №9. С.25-37.

28. Будущее и настоящее России в зеркале синергетики. М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2011. 328 с.

29. Буева Л.П. К вопросу об определении антропологических оснований культуры // Психология и психотехника. 2009. № 12. С. 14-23.

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

31. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2008. 640 с.

32. Ванчугов В. В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994. 405 с.

33. Васильева С.В. Антропология, теории познания и этика в философии М. Шелера: автореф. дис. канд. филос. н. М. 2008. 24 с.

34. Велланский Д.М. кн. Одоевскому В.Ф. от 17 июля 1824 г. // Русский Архив. Вып. 7 и 8. М., 1864. С. 804-806.

35. Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М. 1980. 608 с.

36. Вентцель К.Н. Свободное воспитание: Сб. избр. тр. М., 1993. 171 с.

37. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. 271 с.

38. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-Пресс, 2004. 580 с.

39. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.

40. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. 606 с.

41. Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990. 246 с.

42. Воронович Б.А., Плетников Ю.К. Категория деятельности в историческом материализме. М., 1975. 64 с.

43. Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.Гагарин А.С. Философская антропология Макса Шелера: проблема интенциональности // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии: коллективная монография. Ч.3. Екатеринбург. Изд-во Уральского ун-та. 2005. С. 74-81.

44. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1989. 744 с.

45. Галактионов А.А. Органицизм и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского// Социальная революция: вопросы теории. Л., 1989. С.110-117.

46. Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб . 1995. 552 с. С.V-XX.

47. Галактионов А.А. Русская социология XI-XX веков: учебник. Спб.: Изд-во «Лань», 2002. 416 с.

48. Галич А. Опыт науки изящного. СПб, 1825. XXII, 222 с.

49. Галич А.И. Картина человека. СПб., 1834. XIV, 667 с.

50. Гачев Г. Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. 1994. № 12. С.59-78.

51. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.

52. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. 423 с.

53. Гегель и философия в России. 30-е гг. XIX в. – 20-е гг. XX в. М.: Наука, 1974. 264 с.

54. Гендерсон Л.Ж. Среда жизни. М.-Л.: Госиздат, 1924. 197 с.

55. Герцен А. И. Сочинения в двух томах. М., 1985. Т.1. 592 с.

56. Глобализация и устойчивое развитие: проблемное поле и возможные сценарии. М.: Новый век, 2001. 66 с.

57. Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н.Чумаков. М. – СПб. – Н.-Й.: ИЦ «ЕЛИМА», ИД «Питер», 2006. 1160 с.

58. ГЛОБАЛЬНОЕ БУДУЩЕЕ 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013. 272 с.

59. Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: (Феномен евразийства) : [Сборник / Отв. ред. Гиренок Ф.И.]. М : ИНИОН, 1993. 180 с.

60. Глобальный эволюционизм (философский анализ). М.: РАНИФ, 1994. 149 с.

61. Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. 445 с.

62. Грановский Т.К. Соч. 4-е изд. М., 1900. 659 с.

63. Грановский Т.Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории // Грановский Т. Н. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т.I. М., 1905. С. 51-72.

64. Грановский Т.К. Лекции по истории средневековья. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. 240 с.

65. Григорьев А.А. Искусство и нравственность. М.: Современник, 1986. 351 с.

66. Григорьян Б.Т. Философская антропология: (Критический очерк). М., 1982. 188 с.

67. Громов М.Н. Типология русской философии // История философии. Учебное пособие. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 2001. С.10-43.

68. Громов М.Н. Генезис русской философской мысли // Философские науки. 2012. №9. С.6-17.

69. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 332 с.

70. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995.

71. Гулыга А.В. Космическая ответственность человечества // Русский космизм и современность: Сб. статей (Отв. ред. Л.В. Фесенкова). М.: Ин-т философии АН СССР, 1990. С.62-69.

72. Гуревич П.С. Современный апокалипсис // Философские науки. 1992. № 2. С.100-108.

73. Гуревич П.С. Философская антропология. Учеб.пос. для вузов. М., 2010. 456 с.

74. Гуревич П.С. Имидж России в процессе глобализации // Век глобализации. 2009. № 2. С. 178-191.

75. Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 11-16.

76. Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 4-10.

77. Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 16-26.

78. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. 552 с.

79. Дворецкий С., Пучков Н., Муратова Е. Формирование проектной культуры // Высшее образование в России. 2003. №4. С.15-22.

80. Демин И.В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.

81. Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М., 1993. 428 с.

82. Демин М.Р. «Органическая картина мира» в философии А. Тренделенбурга // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.) В 5 т. Т. 2. М: Современные тетради, 2005. Т. 72-73.

83. Демичев А.В. Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // Человек. 2001. № 2. С.158-170.

84. Долгов К.М. Культура в эпоху глобализации // Философия и культура. 2011. № 9. С. 38-43.

85. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989. 555 с.

86. Дуденков В.Н. Философия космизма в России рубежа X1X-XX веков. СПб.: Изд-во СПбГТИ, 1998. 280 с.

87. Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческре тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 248-276.

88. Евлампиев И.И. Грядущее совершенство человека в творчестве В.Ф. Одоевского // Вече. 2014. № 26. С. 26-38.

89. Евлампиев И.И. Главный принцип философии человека Ф. Достоевского // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 20-35.

90. Евразийство: Опыт систематического изложения. Париж, 1926. 78 с.

91. Емельянов Б.В. Русский космизм: основные направления: учеб. Пособие / Б.В. Емельянов. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2006. 220 с.

92. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М., «Знание»., 1989. 64 с.

93. Жизнь земная и последующая/ Сост. П.С.Гуревич, С.Я.Левит. М.: Политздат, 1991. 415 с.

94. Жизнь и смерть: загадки и противоречия. (по материалам «круглого стола» в Институте философии АН СССР. Москва. 1989). М., 1990. 64 с.

95. Замалеев А.Ф. Самосознание России: исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010. 547 с.

96. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. 220 с.

97. Идея смерти в российском менталитете / Под ред. Ю.В.Хен. СПб.: РХГИ, 1999. 304 с.

98. («Й-ъ»). Общий очерк природы по теории профессора Павлова // Телескоп. 1836. № 13. С.63-80.

99. Каверина С.Е. Концепция смерти в постмодернистском дискурсе: стратегия игры // Гуманитарные исследования. 2001. Вып. 5. С. 46-50.

100. Казначеев В.П. Космическая антропология // Будущее науки: Международный ежегодник. Вып. 17. М.: Знание, 1985. 80 с.

101. Казначеев В.П. Феномен человека: Космические и земные истоки. Новосибирск: Кн. изд-во, 1991. 126 с.

102. Казначеев В.П., Трофимов А.В. Интеллект планеты как космический феномен. Новосибирск: Альтмилла Ко, Лтд, 1997. 111 с.

103. Казютинский В.В. Космическая философия К.Э. Циолковского: за и против // Земля и Вселенная. 2003. №4. С.43-54.

104. Каменский З.А. Московский кружок любомудров. М.: Наука, 1980. 327 с.

105. Каменский З.А. Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М., 1980. 326 с.

106. Каменский З.А. Тимофей Николаевич Грановский. М.: Мысль, 1988. 189 с.

107. Каменский З.А. А.И. Галич. М.: ИФРАН, 1995. 229 с.

108. Кант И. Мысли об оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 1. М.: Мысль. 1963. С. 51-82.

109. Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. 544 с.

110. Кант И. Соч. в 6 т. М.: «Мысль». Т.6. 1966. 743 с.

111. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.

112. Кант и философия в России. М. Наука, 1994. 271 с.

113. Кара-Мурза С.Г. Россия в «глобализирующемся» мире // Философия хозяйства. 2001. № 1 (13). С.148-158.

114. Карапетян Л.М. О понятиях «глобализм» и «глобализация» // Философские науки. 2003. № 3. С. 47-60.

115. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. М., 1922. 80 с.

116. Карсавин Л.П. О свободе // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С.204-249.

117. Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М.: Знание. 1989. 64 с.

118. Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д: «Феникс», 2003. 250 с.

119. Корнеев П.В., Макс Шелер и современная философская антропология : Автореф. дис. на соиск. уч. степ. к. филос. н.к / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1965. 14 с.

120. Кричевский С.В. Космическое будущее человека и человечества: проблемы и перспективы // Философские науки. 2013. №9. С.38-43.

121. Кротовская Н.Г., Кулагина-Ярцева В.С. Дихотомия жизни и смерти (обзор книги С.Ахтара «Вопросы жизни и смерти») // Психология и психотехника. 2014. № 10 (73). С.1118-1119. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.10.13165.

122. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993. 184 с.

123. Куракина О.Д. Философская культура отечественного самосознания. Русский космизм: учеб. пособие. М.: МФТИ, 2014. 190 с.

124. Левицкий С.А. Основы органического мировоззрения. Frankfurt: «Посев», 1946. 258 с.

125. Левицкий С.А. Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1958. 350 с.

126. Левицкий С.А. Очерки истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968. Т.1. 216 с.

127. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. 525 с.

128. Логинов А.В Философская антропология А. Гелена: автореф. канд. филос.н. М. 2001. 28 с.

129. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 460 с.

130. Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. 300 с.

131. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. 368 с.

132. Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1. Введение в теорию познания. СПб., 1911. 275 с.

133. Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. Пг., «Наука и школа», 1919. 247 с.

134. Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, 1927. 182 с.

135. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 367 с.

136. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., Изд-во «Правда». 1991. С.337- 480.

137. Магницкий М.Л. Два мнения попечителя Казанского учебного округа // Русский Архив. Вып. III. М., 1864. С. 322-330.

138. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984. 82 с.

139. Мапельман В.М. «Я хочу привести вас в восторг… от ожидающей всех судьбы» (Космическая этика К.Э.Циолковского) (Из цикла «История этических учений»). М.: Знание, 1991. 64 с.

140. Марахов В.Г. Объективное и субъективное в сфере материального производства // Диалектика объективного и субъективного в историческом процессе и социальном познании. [К 85-летию Б.А. Чагина]. Л., 1986. С.119-126.

141. Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973. 146 с.

142. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М. 1956. VIII, 689.

143. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Маркс К., Энгельс Ф., Соч., изд.2. Т. 3. С.1-4.

144. Мартынов. Рец. Пролюзия к медицине как основательной науке Д. Велланского // Лицей, 1806. Ч. I. Кн. I. С. 65-73.

145. Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии: Критический анализ. М.: Изд-во МГУ, 1988. 207 с.

146. Матутите К.П. Философская антропология Гельмута Плеснера: Автореферат на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М. 2001. 33 с.

147. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика. 2006. 477 с.

148. Мыльников А.С. Ренессанс: метафора или понятийная категория? // Вече. Вып. 1.

149. Надеждин Н.И. Современное направление просвещение // Телескоп. 1831. №1. С.1-46.

150. Неретина С.С. Смерть как условие бессмертия // Человек. 2002. №4. С.48-62.

151. Никольский В.И. О русском национальном самосознании. Очерк / Проф. В.И. Никольский. Санкт-Петербург: тип. В.Д. Смирнова, 1907. 53 с.

152. Никольский С.А. О русской “широте” и “всечеловечности” у Федора Достоевского // Человек. 2013. № 4. С. 45-56.

153. Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. Валерия Прайд, А. В. Коротаев. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 320 с.

154. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука,1990. 528 с.

155. О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-ая половина XX века) / Под ред. М.А.Абрамова. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 693 с.

156. Овчинников В.Ф. О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 173-175.

157. Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 1988. 317 с.

158. Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999. 447 с.

159. Павлов М. Свет и тяжесть как основные силы физического мира // Телескоп. 1831. №3. С. 301-310.

160. Первушин В.А. Практика управления инновационными проектами. М. 2012. 208 с.

161. Попова О.В. Феномен «голой жизни» в контексте конструирования смерти человека // Психология и психотехника 2014. № 8 (71). С. 830-837.

162. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

163. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия /Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. 2003. 512 с.

164. Проекты и риски будущего: концепции, модели, инструменты, прогнозы. М.:КРАСАНД. 2011. 432.

165. Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Соч. М., 1988. С. 428-554.

166. Римский клуб / Сост. Д.М. Гвишиани и др. М.: УРСС, 1997. 380 с.

167. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. 428 с.

168. Роинашвили Д. И., Философская антропология Макса Шелера : Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. к.филос.н. Ин-т философии; РАН. М, 2001. 27 с.

169. Романенко И.М. О природе первичной установки: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. к.психол.н. М., МГУ. 1993. 21 с.

170. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. 367 с.

171. Рубцов А.В. Россия в начале XXI века: от идеологии к мегапроекту // Полигнозис. 2009. №2. С.3-20.

172. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Терра – Кн. клуб Республика, 1999. 655 с.

173. Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.: в 2 т. Т.2. М.: Искусство, 1974. 647 с.

174. Русский космизм и современность: Сб. статей / Отв. Ред. Л.В. Фесенкова. М.: Ин-т философии АН СССР, 1990. 169 с.

175. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенова и А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.

176. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Мыслитель – писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. 616 с.

177. Самохвалова В.И. Проект глобализации и метафизический мегапроект человека // Философские науки. 2003. № 3. С.112-131.

178. Сафронов И.А. Философские проблемы единства человека и природы. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 1992. 159 с.

179. Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 583 с.

180. Смысл жизни в русской философии конца XIX – начала XX вв. Сборник. СПб. 1995. 380 с.

181. Соколов В.В. Философия как история философии: (Фундаментальное учебное пособие). М.: Академический проект 2010. 843 с.

182. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т.1. 892 с. Т.2. 822 с.

183. Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1989, Т. 1-2. Т. 1. 687 с. Т. 2. С. 735.

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

185. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. Издание второе. СПб., тип. бр. Пантелеевых. 1892. XXVI, 582 с.

186. Суетин Т.А. Под влиянием Танатоса // Психология и психотехника. 2015. №5. С.523 – 534.

187. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.

188. Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. 511 с.

189. Тренделенбург [Текст] / В. С. Ермаков // Справочник по истории философии: хронологический, персонифицированный [Текст] / В. С. Ермаков. СПб.: Союз, 2003. С. 156.

190. Тютчев Ф.И. Святилище души. Стихотворения. Переводы. Из писем. – М.: Издательский Центр «Классика», 2002. 576 с.

191. Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. 416 с.

192. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.

193. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. М.: Прогресс, 1995. 518 с.

194. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том II. М.: Прогресс, 1995. 544 с.

195. Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. 1110 с.

196. Федотова Н.Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек. 2003. №6. С.50-58.

197. Фейербах Л. История философии. В 3-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1967. 486 с.

198. Философия русского космизма. [Отв.редактор Огурцов А.П., Фесенкова Л.В.] М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. 374 с.

199. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. Сб. статей / Отв. науч. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя. Историческая книга, 2011. 565 с,

200. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М.: Госполитиздат, 1953. 824 с.

201. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М.: Изд-во «Правда». 1990. 490 с.

202.. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М.: Изд-во «Правда». 1990. 447 с.

203. Флоренский Павел Андреевич // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Т.44. М., 1927. С.143-144.

204. (Фовецкий, Фобский) Биологическое исследование Д.М.Велланского // Санкт-Петербургский Вестник. 1812. №4. С.78-99.

205. Франк С.Л. Живое знание. Берлин, 1923. 265 с.

206. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.

207. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.

208. Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т.1. 589 с.

209. Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 478 с.

210. Чагин Б.А. Субъективный фактор: Структура и закономерности. М.: Мысль, 1968. 218 с.

211. Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда. 1989. 655 с.

212. Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М., 2012. 496 с.

213. Черняк Л. Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта // Вопросы философии. 1997. №1. С.120-137.

214. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. М.: Мысль, 1995. 735 с.

215. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М.: Мысль, 1976. 367 с.

216. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис. 1994. 413 с.

217. Шеллинг Ф. Соч. в 2-х тт. М.: Мысль. 1987. Т.1. 639 с.Т.2. 636 с.

218. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Немецкая классическая философия: в 2-х т. М., 2000. Т. 1. С. 654-765.

219. Шкуринов П.С. А. Н. Радищев. Философия человека. Изд-во МГУ. 1988. 224 с.

220. Эдельсон Е. ИДЕЯ ОРГАНИЗМА и ее приложение в различных сферах знания // Библиотека для Чтения. 1860 г. № 3. С. 1-26.