

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ СПбГУ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫЙ ФАКУЛЬТЕТ СПбГЭУ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ СПбГЭУ**

ДНИ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

РУССКИЙ КОСМИЗМ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

**Материалы международной конференции
21 ноября 2014 г.**

КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

**Материалы международной конференции
30 октября 2015 г.**

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

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2016**

ББК 87
Д54

Дни философии в Санкт-Петербурге. Русский космизм в пространстве современной культуры: Материалы международной конференции 21 ноября 2014 г. Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга: Материалы международной конференции 30 октября 2015 г. / Под ред. О. Д. Маслбоевой, И. А. Сафронова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2016. – 201 с.

ISBN 978-5-7310-3517-0

Сборник отражает содержание международных конференций по русскому космизму, проводимых в рамках Дней Философии в Санкт-Петербурге на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета. В статьях актуализируется теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал учения российского органицизма и русского космизма в контексте современной культуры и решения глобальных проблем современности.

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

The collection reflects the content of international conferences on Russian cosmism held in the framework of the Days of Philosophy in St. Petersburg at the St. Petersburg State University of Economics. Articles updated theoretical and methodological and ideological potential of teaching Russian organicism and cosmism in the context of contemporary culture and modern solutions to global problems.

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

ББК 87

ISBN 978-5-7310-3517-0

© Коллектив авторов, 2016

Содержание

Введение Русский космизм вчера, сегодня, завтра	4
Соколова Б.Ю. Космизм поэзии Ф.И. Тютчева и философия Живой Этики: созвучные мотивы	9
Подоль Р.Я. Философия космизма как онтология русского духа	18
Сафронов И. А. Человек в структуре космоса	30
Маслобоева О.Д. Теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал российского органицизма и русского космизма как ответ на вызовы глобализации	46
Борчиков С.А. Сравнение авторских трактовок принципов органической диалектики	59
Руди А.Ш. Мир как Мегаорганизм и Мегакосмос в моделях устойчивости развивающейся реальности	65
Бурова Ю.В. Идея целостности бытия в творчестве Ф.М. Достоевского как метафизическое основание преодоления человеческих деструкций	73
Павенков О.В. Антропологическое учение Н.О. Лосского	77
Щепановская Е.М. Космическое будущее в учении К.Э. Циолковского	84
Niccolò Carapello On the Problem of Time in the Philosophy of Tsiolkovsky	93
Евланников В.П., Евланникова Г.Е. В.И. Вернадский о пространстве-времени	100
Данилкина Н.В. Этика и педагогика Константина Вентцеля	107
Терехов С.В. Русский космизм о социальном прогрессе	113
Соколов В.Г. Концепция исторического процесса Л.В. Шапошниковой и новое космическое мышление	118
Щепановская Е.М. Всеединство как главный духовный опыт русской философии и основа космизма	131
Сафронов И.А. Метафизика любви в русском космизме	144
Коротких Н.Н. Космическая деятельность в контексте культуры	155
Савин В.В. Космология и пропорция Золотого сечения	160
Хабибуллина З.Н. Экологическая проблематика в философии русских космистов	165
Линор Линза Власть символов: после частной жизни к масштабу государства	171
Бурова Ю.В., Брежнев И.В. Супертерроризм в контексте трансгуманистической мысли (постановка проблемы)	178
Краснухина Е.К. Эстетизация в космоцентризме и модернизме	185
Бранская Е.В. Таруса: отзвуки Серебряного века	194

Введение

Русский космизм: вчера, сегодня, завтра

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

А.В. Гулыга [1, с.68]

В начале было Слово [2]. Это истина каждого дела. Современный концепт – «технология» этимологически означает «искусство слова». Пионерскому полету Юрия Гагарина в космос, 55-летний юбилей которого мы отмечаем в этом году, предшествовало концептуально обоснованное пророчество «первого Гагарина» – Николая Федоровича Федорова (1829-1903; незаконнорожденного сына князя П.И. Гагарина) о неизбежности выхода человека в космос и о том, что именно русскому характеру суждено осуществить этот прорыв [3, с.358].

Если исходить из признания, что у каждого народа есть свое предназначение во всемирной истории, – т.е., по определению В.С. Соловьева, «органическая функция», осознаваемая как национальная идея [4], – то очевидно, что у российской культуры с ее пространственно-временной структурой эта миссия заключается в развитии космического самосознания человечества как объединяющего «умного делания». Сам Соловьев рассматривал Россию в качестве третьей исторической силы в противостоянии Запада и Востока, предназначенной для духовного единения человечества [5], что и составляет содержание «русской идеи», выступающей не основанием для гордыни, а поводом для осознания своей исторической ответственности. Не случайно президент РФ Путин В.В. в открытой студии в этом юбилейном для космонавтики году подчеркнул, что данная сфера деятельности – благодатная площадка для объединения усилий разных стран и народов. И начало запуска ракет с космодрома Восточный – мощный прорыв в этом направлении.

Очевидно, что само рождение России на евразийских просторах, ее историческая молодость, общинный образ жизни, взращенный на индоевропейской генетической почве, формирующаяся в этом процессе ментальность – т.е. все нюансы судьбы отечественной культуры способствовали появлению российского органицизма и русского космизма [6] как концептуально единых теоретико-мировоззренческих стратегий жизнедеятельности: «Свойства материи и явления космического развития... тесно связаны со строением живых организмов... Общий процесс

развития, как космический, так и органический представляют единство...» [7, с.191].

Данный сборник статей отражает работу научных конференций, состоявшихся в рамках ежегодного Международного форума «Дни Философии в Санкт-Петербурге»: «Русский космизм в пространстве современной культуры» (ДПФ – 2014) и «Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга» (ДПФ – 2015).

Открывают сборник две статьи, посвященные поэтической глубине космического мировоззрения, что столь органично отечественной ментальности, поскольку, как известно, поэзия любого народа выражает его душу. Уникальность русского космизма как философского направления и контекста культуры в целом заключается в единстве научной, религиозно-философской и художественно-эстетической его ветвей. Раскрытие этого аспекта в статье проф. Подоля Р.Я. вплотную подводит к выявлению метафизических оснований космизма, осуществленному проф. Сафроновым И.А. в статье «Человек в структуре космоса». Метафизика русского космизма, имеющая свой концептуальный источник в органицизме, обуславливает его теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал, отвечающий вызовам современной эпохи, чему собственно посвящена статья Маслобоевой О.Д.

Если о русском космизме написано не мало статей, монографий и сборников, то о российском органицизме этого не скажешь. Вместе с тем, как уже было подчеркнуто, именно органическая теория в отечественной культуре вынашивает учение русского космизма, поэтому в тематике конференции 2015 г. специально был обозначен органицизм, на чем акцентированы статьи С.А. Борчикова и А.Ш. Руди. Примечательно, что оба автора работали на протяжении ряда лет над проблемами органической теории во взаимосвязи с космическим мировоззрением, не будучи знакомы со специализированной концепцией генетического и концептуального родства обозначенных направлений мысли [8,9]. Неотрефлексированно данное родство находит выражение и в других статьях сборника. Так, статья Е.М. Щепановской, посвященная концепции Всеединства, которая в классической разработке В.С. Соловьева и дальнейшем ее развитии Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком и др. [10, с.112-123] представляет собой по сути вершину религиозно-философской ветви русского космизма, раскрывается автором статьи на основе обращения к творчеству представителей российского органицизма: П.Я. Чаадаева, – выступающего своеобразной предтечей отечественного органицизма и космизма в смысле придания импульса их развитию посредством развязывания полемики между полярными направлениями в российской культуре, – А.С. Хомякова, В.И. Киреевского, Ф.М. Достоевского, Л.П. Карсавина – представителя евразийства как одного из ответвлений российского орга-

ницизма [10, с. 85-107]. Совпадение направленности исследовательской деятельности автономных авторов – свидетельство актуальности соответствующей проблематики. Единство концептуального ядра органицизма и космизма заключается в системе принципов всеобщности, органической целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления [11, с. 20-55]. В статье Борчикова С.А. проводится компаративистский анализ этих принципов в их современной трактовке с содержанием органической диалектики В.С. Соловьева – яркого представителя органицизма и космизма в нашей культуре. В сборнике данные принципы звучат так или иначе в контексте большинства статей, а статья Буровой Ю.В. специально посвящена аксиологической роли принципа целостности в творчестве Ф.М. Достоевского – представителя российского органицизма.

Осознанное, категориально зафиксированное выражение сущности органического мировоззрения в отличие от механистического выражено Н.О. Лосским. Можно утверждать, что его работа «Мир как органическое целое», как и концепция в целом, – это системное, зрелое выражение российского органицизма, которому имманентно раскрытие космической функции человека как «субстанциального деятеля». Данный сюжет представлен в статье О.В. Павенкова. Стоит отметить, что галерея лиц выдающихся мыслителей – российских органицистов и русских космистов весьма обширна. В нашем сборнике, помимо уже названных классиков этого направления, отдельные статьи специально посвящены К.Э. Циолковскому (статьи Е.М. Щепановской и Niccolò Carrullo), В.И. Вернадскому (статья супругов Евланниковых), яркому представителю космической педагогики – К. Вентцелю (статья Н.В. Данилкиной).

Однако большинство участников обозначенных конференций стремились проанализировать и раскрыть инвариантное содержание русского космизма в таких его аспектах, как проблемы социального прогресса, соотношения науки и религии в этом процессе, личностной индивидуальности (статья С.В. Терехова), формирования нового, космического мышления и мировоззрения, космической эволюции и законов Космоса (статья В.Г. Соколова), Всеединства, свободы (статья Е.М. Щепановской) и космической сущности любви (статья И.А. Сафронова), символизма культуры (статья Линор Линзы), взаимосвязи эстетических и политических аспектов современного космоцентризма (статья Е.К. Краснухиной), единства естественно – научных, философских, гуманитарных, культурологических аспектов космической деятельности (статья Н.Н. Коротких), космологии, незаменимой в формировании современной научной картины мира (статья В.В. Савина), глобальных проблем современности, в продуктивном решении которых невозможно игнорирование потенциала русско-

го космизма (экологическая проблема анализируется в статье З.Н. Хабибуллиной, трансгуманизм – в статье Ю.В. Буровой и И.В. Брежнева). Незримо контекст сборника пронизан единством Блага, Истины, Красоты, Любви, Святости и Справедливости, выношенном в учениях российских органицистов и русских космистов, а также темой бессмертия человека и человечества как исходным мотивом и самоцелью концептуализации русского космизма.

Завершается сборник, как и открывался, статьей, посвященной художественно-эстетической ветви русского космизма, но уже не только в поэтическом его содержании, а литературно-живописном, объективированном в ярко выраженном локусе жизни российской провинции эпохи Серебряного века (статья Е.В. Бранской о жизни Тарусы и усадьбе Поленова).

Русский космизм, рождаясь из российского органицизма, как ответ на вызовы грядущей индустриальной и постиндустриальной эпохи, достигает своего расцвета в культуре Серебряного века, и затем начинает светить путеводной звездой в России (К.Э. Циолковский, Л.А. Чижевский, В.И. Вернадский) и за рубежом (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский) как маяк надежды человечества на созидательное будущее. Феномен русского космизма, как в узком, так и широком смысле, призван развивать плодотворное искусство слова (технологии во всех сферах культуры) современного социального субъекта в единстве научно-технологической рациональности и полноценного смысла человеческой жизни.

Тезис А.В. Гулыги из приведенного выше эпиграфа относительно того, что философии больше сказать нечего, представляется неприемлемым, поскольку пока человек остается человеком (а не превращается, например, в биоробота или киборга), поиск смысла собственной жизнедеятельности будет его фундаментальной потребностью, удовлетворить которую невозможно без помощи философской рефлексии. Вместе с тем утверждение о том, что «русский космизм – последнее слово философии» в смысле его актуальности в наличной исторической ситуации, вполне обоснован. Созидательный потенциал русского космизма в решении глобальных проблем современности, провоцируемых самим человечеством, заключается именно в единстве его теоретико-методологического и мировоззренческого содержания. И в этом отношении российский органицизм и русский космизм выступает закономерным продолжением наиболее продуктивных тенденций развития мировой и отечественной философской и научной мысли как двойное диалектическое отрицание универсального содержания созерцательного космоцентризма античности, преломленного затем сквозь призму эпохи Ренессанса и на качественно новом уровне зрелости социальной практики возрожденного в контексте глобализации постинду-

стриального общества. Потенциал русского космизма еще в недостаточной степени осознан интеллектуально-духовно и еще в меньшей степени использован современной социальной практикой.

Маслобоева О.Д.

Литература

1. Гулыга А.В. Космическая ответственность человека // Русский космизм и современность. М., 1990.
2. Библия. Евангелие от Иоанна 1:1 (первая глава, первый стих).
3. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.
4. Соловьев В.С. Русская идея. СПб., София. 1991.
5. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М.: Правда. 1989. С. 19-31.
6. Маслобоева О.Д. Проблема генезиса русского космизма // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Серия «Гуманитарные и общественные науки». 2011. №2 (124). С.188-197.
7. Гендерсон Л.Ж. Среда жизни. М.-Л.: Госиздат, 1924.
8. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX – XX вв.: эволюция и актуальность. М. , Академия, 2007; Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX – XX вв.: эволюция и актуальность. Изд-во: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH&Co.KG Dudweiler Landstr. 99, 66123 Saarbrucken, Germany. 2011. Номер: ISBN: 978-3-8465-4584-3.
9. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов. 2014. № 10 (48). Часть III. 1 п.л. С.132-138.
10. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть III. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2005.
11. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Учебное пособие. Изд-во СПбУЭФ. 1995.

Соколова Богдана Юрьевна

Объединенный Научный Центр проблем космического мышления
Международного Центра Рерихов, г. Москва
onckm@icr.su

**Космизм поэзии Ф.И. Тютчева
и философия Живой Этики: созвучные мотивы**

В статье рассмотрены созвучия стихотворений Ф.И. Тютчева, пронизанных космическими мотивами, и положений Живой Этики, сыгравшей ключевую роль в формировании космизма. Кроме того, выявлены некоторые прозрения поэта, имеющие отношение к космическому мышлению. Космизм русской культуры связан с новым космическим мировоззрением, и его необходимо изучать с привлечением новой методологии, которую содержит Живая Этика.

Ключевые слова: космизм, Тютчев, поэзия, Живая Этика, мироздание, космическое мышление, метанаучное познание.

*Блажен, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.*

Ф.И. Тютчев, «Цицерон».

<1829>, начало 1830-х годов

XIX век. Такими собеседниками всеблагих стали многие деятели той эпохи наступающих перемен. Приближение Духовной революции в России дало толчок стремлению разобраться в смысле бытия человека, в его связях с Мирозданием, помыслить о роли Космоса в своей судьбе и судьбах всего человечества. То было время, когда русские поэты и музыканты, художники и писатели начали ощущать и нести новые знания, приходящие на Землю из Высших миров, миров с более высоким состоянием материи. Но заря Духовной революции тогда только занималась на горизонте истории, и им, подвижникам XIX века, утонченным и остро чувствующим, было необыкновенно трудно в несправедливом, жестоком мире. Во всей своей неприглядности мир той эпохи предстает перед нами в романах Ф.М. Достоевского, когда корыстолюбие, тщеславие, алчность и ненависть к ближнему становились чуть ли ни нормой жизни, когда все происходило «как бы с целью искоренить в человеке всякую человечность» [1, с. 131]. Но творцы того времени, как истинно героические личности, находили в себе мужество в поэзии, прозе, картинах нести людям важ-

нейшие знания, прокладывая дорогу явлению, которое получит название русский космизм. Мысли и основные идеи космизма можно обнаружить в творческом наследии многих деятелей XIX века. Одним из них был Федор Иванович Тютчев (1803-1873).

Что мы знаем о Тютчеве? Русский поэт, публицист, дипломат и ученый – он был членом-корреспондентом Петербургской Академии наук. Но мало кто знает, что его поэзия глубоко пронизана космическими мотивами [2, с.127-134], ощущением ритмов и дыхания вселенной, осознанием трагических противоречий, когда дух, чувствующий отголоски высших миров, страдает в земном мире плотной материи. Как истинный поэт, Тютчев воспринимал идеи, которые несла на Землю космическая эволюция. В то далекое время, опираясь лишь на сердечное, духовное постижение бытия, или как мы сейчас говорим, метанаучное познание, он отразил в своих стихах идеи русского космизма. Известный исследователь философии искусства Л.В. Шапошникова пишет о том, что XIX век русской культуры подготовил расцвет искусства конца XIX – начала XX столетия, и Тютчев, чья поэзия вылилась в философию, был одним из тех, кто проложил «тот духовный мост, по которому прошли в XX век народившиеся после них поэты, пророки, философы, художники» [3, с. 30].

Одним из первых на космичность творчества поэта обратил внимание С.Л. Франк, работа которого называется «Космическое чувство в поэзии Тютчева». «Первая и самая общая черта, – писал Франк, – определяющая содержание поэзии Тютчева, состоит в том, что его предметное чувство носит *космический* характер» [4, с. 222]. Может быть, поэтому в его стихотворениях мы находим много созвучий с положениями Живой Этики. Эта философская система, принесенная миру Еленой Ивановной Рерих, сыграла ключевую роль в формировании космизма и в наше время получила название философии космической реальности.

На то, что поэзия Ф.И. Тютчева перекликается с Живой Этикой впервые с научной точки зрения обратила внимание Л.В. Шапошникова. В своей монографии «Тернистый путь Красоты» она приводит один из параграфов этой философской системы, раскрывающий явление сна как прикасания к иным мирам. Л.В. Шапошникова отмечает, что одно из стихотворений Тютчева созвучно этому параграфу:

*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
В неизмеримость темных волн.*

*Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины, –
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.
<1830>*

«Философский текст Живой Этики, – пишет Л.В. Шапошникова, – сквозь который проглядывает собственный опыт ее создателей, и стихотворение русского поэта, ярко и образно передавшего свое переживание мира иного, не только не противоречат друг другу, но подтверждают и как бы перекликаются друг с другом. В “безвременье” творческого сна происходят чудесные превращения и проявления Непостижимого, которое несет и посылает в нашу земную действительность свои образы и свои слова...» [3, с. 64].

Действительно, стихотворение Тютчева разворачивает перед нами переживание поэтом иного мира, в который погружается человек во время сна. Этот мир с более утонченным состоянием материи, один из миров нашей многомерной Вселенной, Живая Этика называет Тонким. В этой философской системе отмечается, что «сон есть приобщение к тонкой сфере» [5, с. 106]. Но это не просто приобщение. Живая Этика утверждает, что сон важен именно потому, что во время него может происходить общение человека с теми сферами Тонкого мира, материя которых обладает высокой энергетикой. Эта высокая энергетика, которую человек получает при соприкосновении с Высшими сферами, необходима для эволюции человеческого духа. Без общения с Высшим человек существовать не может. Характер сна зависит от внутреннего состояния человека; во время сна, который Л.В. Шапошникова назвала «творческим» [3, с. 64], из Высших миров приходят знания, образы, обогащение новым опытом. «Сновидение есть результат сотворчества внутренних духовных процессов человека с тонкой энергетикой иных миров», – отмечает Л.В. Шапошникова [3, с. 63]. Именно стихию Тонкого мира со всей реальностью ощутил Тютчев, и это ощущение гениально передал в своем стихотворении.

Обратимся к другим стихотворениям Тютчева, созвучным с философией Живой Этики. В одном из них описываются тонкие ощущения угасающего дня, вечерних сумерек.

*Тени сизые смешались,
Цвет поблекнул, звук уснул –
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул.*

*Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном...
Час тоски невыразимой!..
Всё во мне, и я во всем...
<1836>*

Это тютчевское «все во мне и я во всем» в поэтической форме отражает идею о единстве человека и Мироздания. Тезис о тождестве микро- и Макрокосма является одним из центральных в философии русского космизма, и конечно, этот тезис нашел яркое воплощение в Живой Этике. «Взаимоотношение между всеми космическими силами и человеком признавалось самыми древними явлениями. Человек – часть космической энергии, часть стихий, часть Разума, часть сознания высшей материи», – утверждает в Живой Этике [6, с. 122]. Одно из ее главных методологических положений, выделенных Л.В. Шапошниковой, гласит: «Человек как энергетическая структура не только является частью Космоса, но и несет этот Космос в своем внутреннем мире. Последнее обстоятельство позволяет человеку влиять на эволюционное творчество Космоса посредством энергетики своего духа» [7, с. 54].

В стихотворении «Волна и дума» прекрасно описан единый ритм, охватывающий все Мироздание и человека, как его неотъемлемую частицу:

*Дума за думой, волна за волной –
Два проявленья стихии одной:
В сердце ли тесном, в безбрежном ли море,
Здесь – в заключении, там – на просторе, –
Тот же всё вечный прибой и отбой,
Тот же всё призрак тревожно-пустой.*

14 июля 1851

О ритме, его важнейшем значении в жизни человека много говорится в Живой Этике. «В Космосе живет та разумная сила, которая называется космическим ритмом, и вся жизнь человеческая зависит от круга ритма», – читаем в книге «Беспредельность» [6, с. 73].

Одно из основных положений космизма – идея об одухотворенности Мироздания – нашло свое яркое воплощение в стихотворении Тютчева «Одиночество»:

*...Как светло сонмы звезд пылают надо мною,
Живые мысли Божества!
<1823>*

Стихотворение Тютчева «О вещая душа моя!» является одним из самых известных произведений поэта.

*О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги, –*

*О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..*

1855

Оно удивительно точно повествует о великом космическом законе двойственности. «Двойное бытие» – это дух и материя, небесное и земное, невидимое и видимое. Только учитывая эту двойственность, можно понять явления и события нашего мира, потому что всё без исключения имеет эти две стороны. На пороге, или границе этого двойного бытия действительно находится сердце человека. В Живой Этике содержится целая концепция сердца, которое осмысливается как мост между плотным, видимым миром и невидимым миром тонкой материи. «...Сердце не есть отвлеченность, номост к Высшим Мирам», – отмечается в одной из книг Живой Этики – «Сердце» [8, с. 210]. Сердце человека является посредником с этими мирами более высокого состояния материи. Именно сердце способно чувствовать импульсы, исходящие из этих миров. Так, более полутора веков назад, через творчество русского поэта шло знание о метаначном познании, которое осуществляется не через интеллект, а через духовный мир самого человека.

Стихотворение «Проблеск» удивительно. Оно с потрясающей глубиной описывает как бы прикосновение души поэта к миру иного, более утонченного, состояния материи:

*Слышал ли в сумраке глубоком
Воздушной арфы легкий звон,
Когда полуночь, ненароком,
Дремавших струн встревожит сон?..*

*То потрясающие звуки,
То замирающие вдруг...
Как бы последний ропот муки,
В них отозвавшись, потух!*

<...>

*Как верим верою живою,
Как сердцу радостно, светло!
Как бы эфирною струею
По жилам небо протекло! ...*

<1825>

В последних строфах речь идет о радости, которая в Живой Этике определена как «особая мудрость» [9, с. 271] и «крылья Беспредельности» [9, с. 197]. Порыв светлой радости привносит в сердце человека энергетику Высших миров, как это блистательно и емко описал Тютчев в своем стихотворении («По жилам небо потекло»).

Стихотворение Тютчева «Поэзия» очень точно описывает поэтическое вдохновение:

*Среди громов, среди огней,
Среди клокочущих страстей,
В стихийном, пламенном раздоре,
Она с небес слетает к нам –
Небесная к земным сынам,
С лазурной ясностью во взоре –
И на бунтующее море
Льет примирительный елей.
<1850>*

Согласно Живой Этике, вдохновение есть явление Тонкого Мира (см.: [8, с. 111]). Источником вдохновения, в том числе и поэтического, являются миры с более высоким состоянием материи. Поэтому Тютчев и называет поэзию небесной. В состоянии вдохновения человек получает высокую энергетику, которую он претворяет в прекрасные образы. В Живой Этике сказано: «Излишне говорить о смысле устремления к высшему миру поэтам, музыкантам, художникам, ваятелям, певцам, ибо их выражение красоты основано на вдохновении. <...> Сам участник красоты может почуять, когда поверх земных выражений нисходит Начало Ведущее» [5, с. 148]. Живая Этика утверждает, что вдохновение не должно быть редким явлением в жизни человека, обладающего возвышенным мышлением, но должно стать основой его жизни.

Удивительно стихотворение Тютчева «Silentium!» (в переводе с лат. «молчание»).

*Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои –
Пуškai в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, –
Любуйся ими – и молчи.*

*Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймёт ли он, чем ты живёшь?
Мысль изречённая есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, –
Питайся ими – и молчи.*

*Лишь жить в себе самом умей –
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;*

*Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, –
Внимай их пенью – и молчи!..*

<1829>, начало 1830-х годов

Здесь Тютчев, как утонченный лирик, очень точно понял ценность и важность молчания. Причем речь идет не просто о произнесении слов, а о некоем внутреннем таинственном действии, которое наполнено глубочайшим смыслом. О силе, даже о мощи молчания, много говорится на страницах Живой Этики. Молчание – это не бездействие и не пустота. Напряженное молчание может быть наполнено многими мыслями и благими желаниями. В молчании человек может соприкоснуться и общаться с Высшими мирами. «Мудрое молчание издавна оценено разными народами. Самые важные действия совершались в молчании...», – говорится в Живой Этике [10, с. 29]. Молчанием накапливается психическая энергия, которая является огромной созидательной силой человека.

Хотелось бы сказать еще о таком важном моменте. Здесь не случайно представлены стихотворения Тютчева, которые, так или иначе, затрагивают тему взаимоотношений человека с Высшими мирами. Существует великий космический закон: Высшее в эволюции ведет за собой стоящее на более низкой ступени развития. Иной возможности эволюционировать, чем следовать за теми, кто покорил более высокий уровень знания и опыта, не существует. Из Высших миров поступают в наш земной мир необходимые эволюционные импульсы, дающие возможность совершенствоваться как отдельному человеку, так и всему человечеству.

Но вернемся к Тютчеву. Федор Иванович был не только поэтом, он был также оригинальным мыслителем, чьи идеи запечатлелись в эпистолярном и публицистическом творчестве. И здесь нужно сказать еще об одной удивительной способности Тютчева, которая заключалась в его исторической прозорливости, особенной чуткости к некой глубинной внутренней стороне исторического процесса. Н.К. Рерих называл эту внутреннюю сторону – историей «помимо историков» [11, с. 286], Л.В. Шапошникова определяет ее как метаисторию. В публицистике же Тютчева не раз встречается выражение «исторический Промысел». Думаю, что, по сути, это другое название метаистории. В своей статье «Римский вопрос» он упоминает о «промыслительной логике, управляющей силой внутреннего закона событиями мира» [12]. Религиозный мыслитель, философ и историк протоиерей Георгий Флоровский писал: «Великий тайнозритель природы Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы» (цит. по: [13, с. 105]). Эта прозорливость давала возможность поэту-мыслителю предсказывать различные повороты исторического процесса.

Как отмечает известный исследователь творчества Тютчева Б.Н. Тарасов, сам поэт признавался, что «связывать прошлое и настоящее ... на больших расстояниях, совмещать время и вечность, уяснять возможные судьбы человеческого рода есть настоятельная потребность его существа» [13, с. 105]. Надо сказать, что тема метаисторических предчувствий в творчестве Тютчева, главным образом, в его публицистике не изучена и требует дальнейших исследований.

И еще один момент, который роднит идеи Тютчева с философскими взглядами Рерихов: вера в великое будущее России. «Я связываю со своей родиной огромные надежды... Россия – это пространство будущего», – говорил младший сын Рерихов, художник С.Н. Рерих [14, с. 113]. И еще: «России предопределена великая, по существу, космическая роль на Земле» [14, с. 113].

Вера в то, что Россия имеет свое высокое призвание, ощущается в стихотворениях Тютчева, его публицистических статьях (например «Россия и Революция»). Русский историк и писатель М.П. Погодин в своих воспоминаниях о Ф.И. Тютчеве отмечал: «...Сблизившись с ним впоследствии больше, имел случай познакомиться короче с его задушевными мыслями, услышав его мнения, я удостоверился, что никто в России не понимает так ясно, не убежден так твердо, не верит так искренно в ее всемирное, общечеловеческое призвание, как он» [15, с. 329]. Принимая близко к сердцу обострение антирусских настроений в Европе, Тютчев писал:

*Теперь тебе не до стихов,
О слово русское, родное!
Созрела жатва, жнец готов,
Настало время неземное...*

*Ложь воплотилась в булат;
Каким-то божьим попущеньем
Не целый мир, но целый ад
Тебе грозит ниспроверженьем...*

*Все богохульные умы,
Все богомерзкие народы
Со дна воздвиглись царства тьмы
Во имя света и свободы!*

*Тебе они готовят плен,
Тебе пророчат посрамленье, –
Ты – лучших, будущих времен
Глагол, и жизнь, и просвещенье!*

*О, в этом испытаньи строгом,
В последней, в роковой борьбе,
Не измени же ты себе
И оправдайся перед богом...*
24 октября 1854

Подводя итог, перечислим лишь некоторые гениальные прозрения Ф.И. Тютчева, имеющие отношение к космизму: реальность инобытия, миров с более утонченным состоянием материи; мысль об одухотворенности Вселенной; идея единства человека и Мироздания; закон двойственности бытия и роль сердца во взаимоотношении человека с иными мирами; предчувствие существования высшей, духовной составляющей земного исторического процесса.

В заключении хотелось бы акцентировать внимание еще на одной важной мысли. Космизм присутствует в творчестве многих русских поэтов, художников, музыкантов XIX-XX вв. Но можно ли понять и исследовать всю глубину этого творчества, опираясь лишь на старые методы в науке? Думаю, что нет. Как можно понять мысль поэта или художника об утонченных сферах мироздания, если этим сферам нет места в традиционной науке? Космизм русской культуры напрямую связан с новым космическим мировоззрением, и чтобы его адекватно изучать, нужна новая методология, без привлечения которой можно только сухо констатировать факты, но не всесторонне исследовать их. Я уверена, что методология, которую содержит философия Живой Этики, поможет нам по-настоящему понять всю глубину, неординарность и космичность русской культуры.

В данном контексте вспоминаются слова, которые много лет назад написал Федор Иванович Тютчев – один из тех, кто был предтечей Духовной революции в России:

*Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда...*

20 декабря 1866

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Дневник писателя: Избранные страницы / авт. вступ. статьи и коммент. Б.Н. Тарасов. М.; Современник, 1989.
2. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть III. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2005.
3. Шапошникова Л.В. Тернистый путь Красоты. М.: Международный Центр Рерихов, 2001.
4. Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Поэзия как жанр русской философии: Антология / Рос. акад. наук, Ин-т философии; сост. И.Н. Сиземская. М.: ИФРАН, 2007.
5. Живая Этика. Аум. М.: Международный Центр Рерихов, 1996.

6. Живая Этика. Беспредельность. Ч. I. Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2009.
7. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [вступ. ст.] // Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 2003. С. 5–165.
8. Живая Этика. Сердце. М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2012.
9. Живая Этика. Мир Огненный. Ч. I. М.: Международный Центр Рерихов, 1995.
10. Учение Живой Этики. Надземное. М.: Международный Центр Рерихов, 1997.
11. Рерих Н.К. Алтай – Гималаи: Путевой дневник. Рига: Виеда, 1992.
12. Тютчев Ф.И. Римский вопрос // Тютчев Федор Иванович : сайт. URL: http://www.tutchev.com/text/la_ru.shtml (дата обращения: 30.11.2015)
13. Тарасов Б.Н. «Тайна человека и тайна истории». Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. СПб.: Алетейя, 2012.
14. Рерих С.Н. Стремиться к Прекрасному. М.: МЦР, 1993.
15. Погодин М.П. Из «Воспоминания о Ф.И. Тютчеве» // Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников / сост. Л.Н. Кузиной. М.: Правда, 1988.

Подоль Рудольф Янович

Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина
r.podol@rsu.edu.ru

Философия космизма как онтология русского духа

В статье рассматривается онтологическая связь основных идей «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова с традиционными духовными ценностями русской национальной культуры. В аналитическом обзоре теоретико-аксиологические идеи «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова органично сопоставляются с космическим мировидением выдающихся русских поэтов: А. Пушкина, М. Лермонтова, К. Бальмонта, С. Есенина.

Ключевые слова: Космическое мировосприятие, отечественная духовная культура, космический горизонт русской поэзии, национальная идентичность, идеи космизма Н.Ф. Федорова, супраморализм.

Искусство как важнейшая сфера духовной культуры постоянно нацелено на совершенствование природы человека. И для этого своими выразительными средствами оно создает для нас особый мир, в котором повседневные интересы и обыденные устремления возвышают земное бытие до космических горизонтов. Отечественная духовная культура во всем ее многообразии выступает как особый феномен искусства, аксиологический потенциал которого произрастает из глубинных нравственных оснований

русского национального характера. Содержание данной статьи ориентировано на выявление поразительного внутреннего родства космического мирозерцания, нашедшего отражение в замечательных творениях русской поэзии, с одной стороны, и русской философии, с другой. Это онтологическое сходство обнаруживается, прежде всего, в творчестве наиболее выдающихся отечественных поэтов и мыслителей, достигших космических горизонтов самовыражения посредством особой магической силы слова.

Известно, что человеческое мышление в идеальном отражении окружающего мира по своей функциональной сути не только символично, но и смыслообразующе. В этом проявляется одна из главных особенностей поэтических образов и категориальных философских смыслов, воспроизводящих ценностный горизонт космического мировидения. Благодаря этому, поэтический мир космизма, создаваемый великими русскими поэтами, можно рассматривать как его своеобразный духовный колокол. Ведь очень точно подмечено, что «поэт в России больше, чем поэт». И это аксиоматическое утверждение обретает особую значимость всякий раз, когда мы соприкасаемся с величайшими творениями А. Пушкина, М. Лермонтова, К. Бальмонта, С. Есенина. Но, на наш взгляд, тема космизма, воспетая ими в жанре поэзии с неповторимой художественной образностью, не стала еще притягательной сферой дискурса в русской философии.

И здесь следует пояснить многосложность самого понятия «русская философия» в его соотношении с понятием «философия в России». Русская философия онтологически воспроизводилась исконно русской национальной культурой, а поэтому глубинно отражает метальные особенности национального самосознания, находящего свое смысловое воплощение в нашем «великом и могучем» отечественном языке и в рефлексивных особенностях космического мировидения. Что касается «философии в России», то в процессе своего конституционного оформления она во многом являлась плодотворным заимствованием более развитой западноевропейской метафизики. В разное историческое время особой популярностью в российском философском сообществе пользовались идеи великих французских и немецких мыслителей: Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро, Ш. Фурье, Вольтера, И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и др., трансформированные с учетом национальных социокультурных особенностей в руссоизм, фурьеризм, вольтеррианство, кантианство, гегельянство, шеллингеанство, шопенгауэрианство, ницшеанство и др. А что касается марксизма, то его особое судьбоносное влияние на драматургию исторического развития России в XX веке общеизвестно. Словом, западноевропейская метафизика всегда была актуально востребована в России, всячески подпитывая социальные устремления наиболее просвещенной русской интеллигенции.

С учетом этой тенденции сформировался устойчивый стереотип, провозглашенный еще П.Я. Чаадаевым о том, что отечественная философская мысль, изначально не представляющая из себя ничего оригинального, и в последующем не смогла обогатить мировую философскую культуру чем-либо достойным высот классической западной метафизики. Зададимся вопросом: могло ли такое быть в принципе в условиях сформировавшейся веками нашей великой самобытной духовной традиции? Представить себе подобную ущербность русской философской мысли можно лишь при условии ее произвольного отрыва от своих национальных социокультурных корней и самобытных нравственно-духовных оснований. А если подходить наиболее объективно к оценке ее места и роли в европейской и мировой философии, то следует, конечно, признать, что русская философия вызревала не столь длительно, как восточная и западноевропейская, активно впитывая их передовые идеи и концепции. Взросление русской философии происходило постепенно, и, будучи изначально мотивированной на осмысление отечественной истории, своей евразийской идентичности, славянофильских и западнических мировоззренческих ориентаций, она последовательно восходила к постановке наиболее актуальных и дерзновенных по своей теоретико-аксиологической значимости историко-философских проблем планетарного значения.

Наряду с этим, следует подчеркнуть и еще одну существенную особенность русской философии, заключающуюся в ее ярко выраженном литературном художественно-эстетическом самовыражении. И, бесспорно, подтверждением тому явилось формирование на русской духовной почве самобытного мировоззренческого мировосприятия, получившего название «русского космизма», которому суждено было занять особое место среди великих достижений мировой научно-гуманитарной мысли. Наиболее последовательные приверженцы этого своеобразного мировоззренческого феномена, отмечают, что в нем, с особой научной пылкостью и полнотой национальных чувств, отразилась трепетная мечтательность русского духа, во всей своей богатырской удали испытывающего страстную потребность гармонического слияния пределов земного бытия с беспредельностью жизненных просторов Вселенной. Как это тонко было подмечено у Н. Гумилева:

«Есть Бог, есть мир; они живут вовек
А жизнь людей мгновенна и убога,
Но все в себя вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога»[1, с.16].

И духовной предтечей такого вселенского мирозерцания, конечно, явился гений Пушкина – это «наше все», по образному определению Аполлона Григорьева. Хрестоматийно известны слова Н.В. Гоголя: «Пушкин есть явление чрезвычайное, и, может быть, единственное явление рус-

ского духа» [2]. Для полноты восприятия космической широты пушкинской поэзии уместно добавить весьма меткое высказывание В.О. Ключевского, назвавшего его поэтический феномен «русским народным отзвуком общечеловеческой работы». Как это верно сказано, ведь *из века в век усердная нацеленность русского самосознания и его ментальных ценностей на плодотворную «общечеловеческую работу», является отличительной чертой нашего национального характера.*

И нельзя не заметить, насколько эти сущностные оценки гармонируют с глубинными жизнеутверждающими идеями, положенными в основу «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, с космическим социальным проектом К.Э. Циолковского «Миражи будущего общественного устройства» и другими научными трудами выдающихся отечественных мыслителей, воспитанных в лучших духовных традициях русской культуры. В этой связи трудно удержаться, чтобы не привести еще одну блистательную оценку В.О. Ключевским пушкинского гения. «Она, – (т.е. пушкинская поэзия – Р.П.), – впервые показала нам, как *русский дух, развернувшись во всю ширь и поднявшись полным взмахом, попытался овладеть всем поэтическим содержанием мировой жизни и восточным, и западным, и античным, и библейским, и славянским, и русским*» [3, с. 48].

По аналогии с В.О. Ключевским скажем, что *в философии «русского космизма» во всем многообразии раскрылся глубинный потенциал и всеохватная ценностная сущность русского духа, «развернувшегося во всю свою ширь и поднявшегося полным взмахом» над утилитаризмом и прагматизмом западной культуры.* Для примера, достаточно вспомнить романтическую героиню сугубо эгоцентричных персонажей из произведений О-Генри, Т. Драйзера, Э.М. Ремарка и других классиков западной литературы. В поэзии Пушкина, по мнению В.О. Ключевского, «нет ни великого, ни малого: все уравнивается, становясь прекрасным. Стройно укладывается в цельное мирозерцание самое незатейливое повседневное житейское чувство и возвышенный порыв человеческого духа».

Именно на этих духовно-нравственных основаниях формировались идеи русского космизма, весьма далекого от логически безупречной западной метафизики, не выходящей за пределы формальной диалектики к гуманистическим измерениям смысла всемирной истории и человеческого бытия. В русском космизме идея вселенской соизмеримости всеобщей исторической цели и повседневной жизни людей с наибольшей полнотой нашла свое воплощение в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, где он разработал аксиологический принцип «супраморализма». Сформулированный на основе синтеза христианской морали с естественнонаучным космизмом, он, по убеждению мыслителя, должен задавать возвышенный общечеловеческий идеал для развития индивидуального и общественного сознания. Его нравственная формула, по Федорову, одинаково противо-

стоит основным моральным антиномиям: абстрактному альтруизму и индивидуальному эгоизму. Ее суть он выразил в следующей лаконичной форме: «жить не для себя и не для других, а вместе со всеми и для всех» [4, с. 433]. Целенаправленные перспективы такого общечеловеческого созидания способны обеспечить человечеству избавление от извечно обостряющихся национальных, идеологических, религиозных и иных социальных различий, обретающих в современном мире ярко выраженный характер террористического экстермизма.

Но, следует признать, что космическая грандиозность федоровской философии «общего дела» была слишком смелой и необычной для своего времени. Поэтому значительной частью осведомленной общественности космологические идеи Н.Ф. Федорова воспринимались скептически как своеобразное мудрствование, хоть и весьма оригинальное, но фантастически отвлеченное от реальных возможностей их практического воплощения. Объяснить это можно тем, что его идеи были весьма далеки от модного тогда позитивизма, воспринимавшего их как некую разновидность околонатурного клерикализма, тем более что Н.Ф. Федоров изначально не скрывал своих искренних религиозных убеждений.

Что касается христианской ортодоксальной догматики, то здесь его взгляды оценивались как излишне радикальные и избыточно приверженные космическому сциентизму. Но следует заметить, что подобное критическое восприятие философии космизма совершенно не удручало мыслителя, ибо он и не стремился придать своим сочинениям ни строгий научный стиль изложения, ни вписать их в канонические рамки религиозного фидеизма. Очевидно адресуя их будущему состоянию науки, Н.Ф. Федоров вообще не был склонен придавать им широкую публичную огласку, ограничиваясь лишь подготовкой отдельных философских фрагментов в виде полемических статей для некоторых периодических изданий, с которыми он традиционно сотрудничал.

Можно сказать, что в его лице русская научная и духовная мысль представляла собой особый тип философского затворничества, лишеного какого-либо намека на эпатажность и широкую публичную известность. В его несвоевременном для широкого публичного восприятия философском замысле совершенно четко усматривается духовное родство с М. Лермонтовым как великим поэтическим предшественником, обозначившим гуманистический идеал познания Вселенной:

«Выхожу один я на дорогу:
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет богу,
И звезда с звездою говорит.
В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом...» [5, с. 72].

Это просто удивительно, как за полтора столетия до знаменитого космического полета нашего соотечественника Ю.А. Гагарина, впервые с космической орбиты воскликнувшего с восторгом о Земле как о нашей «голубой планете», такая поэтическая метафора пророчески родилась в поэтическом мышлении М. Лермонтова. Смелые по замыслу новаторские философские идеи Н.Ф. Федорова о космической жизнеутверждающей регуляции, противостоящей конечности отдельных форм земной жизни, очень перекликаются со стихотворным космическим откровением 17-летнего Михаила Лермонтова, высказанным в июне 1831 года в сакраментальном стихотворении «Моя душа».

«Как часто силой мысли в краткий час
Я жил века, и жизньню иной,
И о Земле позабывал не раз
Встревоженный печальною мечтой...
Кто близ небес, тот не сражен земным» [5, с. 222].

В этих исповедальных строках ярко и образно провозглашается гармония духовного и телесного в возвышении человеческой природы для того, чтобы избавиться от вожделенных соблазнов потребительского бытия. А вот еще одно удивительное откровение М. Лермонтова, которое он трепетно извлек двумя годами ранее (1829) из глубин своего еще детского, но не по годам, глубокого духовного мира в стихотворении «Молитва».

Не обвиняй меня, Всесильный,
И не карай меня, молю,
За то, что мрак земли могильный
С ее страстями я люблю;
За то, что мир земной мне тесен,
К Тебе ж проникнуть я боюсь,
И часто звуком грешных песен
Я, Боже, не Тебе молюсь.

Вот что значит, гений! Как же это актуально звучит для преодоления всех издержек современного утилитарного искусства, соблазняющего человека нашей эпохи приоритетом потребительских инстинктов перед духовными запросами.

Вот и яркий представитель русской культуры Серебряного века К. Бальмонт в глубинах своей философской поэзии также пытается проникнуть в таинства космической гармонии:

«Как же мир не распадется,
Если он возник случайно,

Как же он не содрогнется,
Если в нем начало – тайна?» [6, с. 129].

Если же обратиться к миру есенинской поэзии, то и в ней, возможно, неожиданно для многих страстных почитателей его таланта обнаруживаются ярко выраженные космические мотивы, органично вобравшие в себя трепетную любовь к родному дому и к манящим просторам Вселенной.

« Не гнетет немая млечность,
Не тревожит звездный страх.
Полюбил я мир и вечность,
Как родительский очаг».

А каким патриотическим духом пронизаны его следующие космические строки:

«Эй, россияне! Ловцы вселенной
Неводом зари зачерпнувшие небо,-
Трубите в трубы...» [7, с. 137].

По свидетельству известного есениноведа профессора О.Е. Вороновой, «исток подобный рассуждений Есенина можно усмотреть в «солярной» и «лунарной» мифологии древних. С этим невозможно не согласиться, обратившись к анализу его удивительного по метафизической глубине трактата под названием «Ключи Марии». В этом произведении, написанном 23-летним поэтом в 1918 году, прежде всего, восхищают смелые, на уровне научной фантазии, прозорливые проекты будущих космических полетов в беспредельные просторы Вселенной. Эта фантазийная будущность космических проектов нарисована С. Есениным с особой поразительной образностью: «...опрокинутость земли сольется в браке с опрокинутостью неба. Пространство будет побеждено, и в свой творческий рисунок мира люди, как в инженерный план, вдунут осязаемые грани строительства. Воздушные рифы глазам воздушных корабельщиков будут видимы так же, как рифы водные. Всюду будут расставлены вехи для безопасного плавания, и человечество будет переключаться с земли не только с близкими ему по планетам спутниками, а со всем миром в его необъятности» [7, с. 125]. В этом произведении молодой Есенин особо подчеркивает, что его увлекают духовные космические искания в творчестве современников – Блока с его апокалиптическим образом «Облеченной Солнцем Жены», Клюева с «Песней Солнценосца», В. Хлебникова, слагавшего стихи о «верноподданном Солнца – Самодержавном Народе», Н. Гумилева – с идеей-образом «Солнце духа», К. Бальмонта – с книгой-

манифестом «Будем как Солнце», А. Белого – с его мистическими откровениями: «Голубь – Дух»; сердце-алтарь града нового: града солнечного освещения жизни».

Приведенные поэтические ссылки убедительно свидетельствуют о духовной близости художественно-эстетического и естественнонаучного направлений в русском космизме, о их неразрывном интеллектуально-нравственном потенциале. Бесспорно, космический горизонт великой русской поэзии порой не столь очевиден в ее обыденном восприятии, впрочем, как это было до недавнего времени и в отношении критического восприятия космических идей «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Отчасти это обуславливалось его страстной убежденностью к проектированию принципиально нового духовно – нравственного вектора всемирного исторического развития, нацеливающего каждого человека не на поверхностное, а на глубинное осмысление истинного смысла человеческой жизни. Но ведь и трагическая судьба многих выдающихся моралистов в истории философской мысли убедительно свидетельствует, что их возвышенные гуманитарные помыслы нравственного «усовершенствования» рода человеческого, по чисто утилитарной мировоззренческой мотивации, с завидным упорством отвергались современниками. С яркой художественной пронзительностью эту негативную тенденцию изобразил Ф.М. Достоевский в образе Великого инквизитора в своем романе «Братья Карамазовы».

К этому следует добавить, что опережающие свое время идеи философии космизма Н.Ф. Федорова, как и гениальные шедевры А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, С.А. Есенина и других великих русских поэтов, были выхвачены из ментальных основ общественного сознания и духовно-нравственных глубин подлинно народной жизни, а затем уже они были вознесены в статус «Общего дела», взывающего к всечеловеческим космическим горизонтам бытия. На этой основе в русской философии вызрела позитивная идея моральной гармонии земного и небесного, «дольнего» и «горнего» миров. Для реализации этой гуманистической идеи выдающиеся отечественные религиозные мыслители конца XIX – начала XX вв. настойчиво разрабатывали самобытные концепции, отражающие субстанциональное единство земного мира и Вселенной. Вот как эту жизнеутверждающую духовную связь между земным и небесным мирами в яркой поэтической форме выразил страстный почитатель идей Н.Ф. Федорова выдающийся отечественный философ В.С. Соловьев:

«Милый друг, иль ты не видишь, что все видимое нами –
Только отблеск, только тени от не зримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь, что житейский шум трескучий –
Только отзвук искаженный торжествующих созвучий» [8, с. 61].

Следует особо подчеркнуть, что теоретико-аксиологическая значимость космических идей Н.Ф. Федорова заключается в том, что он, не ограничиваясь констатацией субстанционального единства земной и космической жизни, создал потрясающее воображение проектом философии «Общего дела», ориентирующий жителей Земли на необходимость единения их творческих усилий в жизненном освоении Вселенной.

Говоря о феномене «русского космизма» как онтологии национального духа нельзя обойти вниманием знаменитую речь Ф.М. Достоевского о Пушкине, произнесенную 8(20) июня 1880 года на заседании Общества любителей российской словесности. После этой памятной речи широкое распространение в русской культуре получила фраза, которой великий писатель истолковал ценностный смысл поэмы Пушкина «Цыганы»: «Смирись, гордый человек, и прежде всего, сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего, потрудись на родной ниве» [9, с. 311]. Разве не подобным нравственным императивом подпитывалась федоровская гуманистическая идея о том, что все извечные распри и войны между народами обуславливаются пока что не совершенной человеческой природой, в которой корысть и гордыня превалируют над устремлениями к добру, справедливости и милосердию.

Вырабатывая духовно-нравственные ориентиры «Общего дела», Н.Ф. Федоров страстно верил, что наступит такое историческое время, когда усилиями науки и посредством религиозной веры удастся воплотить давнюю сокровенную мечту человечества об обретении жизненного бессмертия путем космического преодоления конечности всех форм земного бытия. «Общее дело», духовно объединяющее все народы посредством «супраморализма», по Н.Ф. Федорову, воплощает в себе, несмотря на все различия религиозных и конфессиональных верований, «живое христианство» как высший взлет нравственности в исполнении универсальных по своей значимости моральных заветов Евангелия. Он был убежден, что их осознанное и добровольное исполнение в будущем позволит преодолеть все возрастающие локальные и глобальные противоречия, в своем антагонистическом проявлении истощающие научный, культурный и экологический потенциал земного человеческого бытия.

Что же касается технико-технологического прогресса, то, по мнению Н.Ф. Федорова, в будущем это позволит науке преодолеть ее избыточную геоцентрическую направленность и раскроет перед ней вселенские перспективы, заслоняемые сугубо прагматическими интересами. Следует также добавить, что, исходя из своей универсальной метафизической функции, «супраморализм» как всеобщий нравственный принцип в будущем позволит воспринимать космическое пространство не столько в его физической, сколько в его духовной субстанциональности. Исходя из это-

го, необъятность Вселенной представлялась мыслителю в виде бесчисленных космических «оазисов духа», которые, благодаря Общему делу «сынов человеческих», способны стать «всенаселенным» домом для нравственно возвышенных, духовно богатых и разумно дерзновенных народов Земли. Провозглашая приоритет этого всеобщего этического принципа, Н.Ф. Федоров пишет: «В настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда сама собой уничтожится вся путаница, вся бессмыслица совместной жизни» [4, с. 433].

Нам, живущим в XXI веке, с его усиливающимися экономическими, социальными и духовными катаклизмами, важно понять смысл того нравственного акцента, который содержится в мысли Н.Ф. Федорова о необходимости возрождения потерянного духовного смысла жизни. Лишь осознав и установив для себя такую цель жизни, мы – граждане глобального мира, сможем «устроить общественную и личную жизнь сообразно с ней», т.е. согласно духовной гармонии вселенской жизни. Ведь главные социальные беды, прежде всего, исходят оттого, что, зачастую, многие люди, зомбированные стяжательски-потребительской культурой массового сознания, иную аксиологическую цель жизни себе просто не помышляют. Что же тогда нам следует ждать от бытийственно извращенного меркантилизмом настоящего в смутных ожиданиях успешного и заманчивого будущего? Вопрос этот далеко не личный, а сугубо социальный, т.е. общечеловеческий.

Общественные отношения, основанные на подобном инстинкте индивидуальной самоизоляции, по мнению мыслителя, являются «зооморфической» формой жизни, отживающей свой исторический этап земной эволюции. Эту ограниченную по своим космическим перспективам общественную форму земной жизни он образно назвал историческим «несовершеннолетием» людей. В «Философии общего дела» Н.Ф. Федоров настойчиво проводит идею о том, что человечество сможет побороть нынешнее нравственное «несовершеннолетие» лишь при одном важном условии: оно должно, прежде всего, осознать его природную причину, а затем найти нравственные способы ее преодоления.

Так на глубинных истоках русского духа и на актуальном глобальном социальном запросе на общегуманистическое вселенское общение людей возник смелый замысел его философии «Общего дела». Это позволило мыслителю четко определить основополагающие идеи весьма оригинальной ветви русской историософской мысли, сформулировать их как нравственный ориентир для всемирного исторического развития. Суть его он усматривал в объединении усилий представителей многообразных национальных культур вокруг решения глобальной проблемы обретения жите-

лями Земли своего космического бессмертия. Н.Ф. Федоров пришел к этой смелой метафизической идее потому, что рассматривал феномен смерти как сугубо планетарное явление, обусловленное несовершенством природной регуляции на нашей планете, а по сему, конечность земных форм бытия, по его убеждению, можно преодолеть лишь посредством выхода из планетной ограниченности жизни в космическую бесконечность Вселенского бытия.

«Всеобщее дело» победы жизненных начал над смертью, по мнению Н.Ф. Федорова, может быть успешным не только при условии объединения всех жителей Земли вокруг этой идеи, но и при целенаправленном гуманистическом взаимодействии трех важнейших векторов культуры: науки, религии и морали. Это должно произойти во имя превращения их в единое общечеловеческое космическое мировоззрение, способное в будущем сформировать духовное единство человеческого рода. Супраморалистское изменение социального статуса религии, этики и науки, как он считал, позволит достичь в будущем радикального преобразования общественного бытия разобщенных культур и народов перспективами соединения всех форм земной жизни с вечностью жизни Вселенной. Духовную сверхзадачу людей, целенаправленно сплоченных «Общим делом», мыслитель видел в том, чтобы «морализовать их естественно земное бытие для окончательной победы нравственности над эгоизмом, добра над злом, добродетели над корыстолюбием. Тем самым, по его мнению, можно достичь решительного и окончательного поворота в развитии человеческой истории от приоритетов технико-технологического прогресса к «идеалам общественного блага, ума и воли» [4, с. 433].

В завершение краткого анализа духовной близости идей космизма, нашедших достойное художественно-эстетическое воплощение в великой русской поэзии и естественно научных поисках Н.Ф. Федорова, следует еще раз подчеркнуть их очевидную актуальность. Действительно, они тесно связаны с решением глобальных проблем современности, в частности, с масштабными природно-техногенными катаклизмами, предотвращение которых невозможно без преодоления политической, идеологической и религиозно-нравственной разобщенности всех стран и народов, совместно проживающих на планете Земля.

И еще один важный итоговый тезис применимый к рассмотрению космологического учения Н.Ф. Федорова, показывает, что он прозорливо строил «Философию общего дела» как теоретико-аксиологическую программу креативной человеческой деятельности, ориентированной на утверждение глобального социального проекта [10] торжества вселенских начал космической жизни над конечностью всех форм земного бытия. Именно это творчески активное, а не пассивно созерцательное любомудрие преемственно связывает идеи основоположника «русского космизма»

с духовными основами отечественной культуры, в которой творчество великих русских поэтов занимает достойное место.

Что же касается утопичности некоторых философских замыслов Н.Ф. Федорова, замеченная многими его предвзятыми критиками, то слабость их эмпирической аргументации с лихвой компенсируется космическим вдохновением мыслителя: его неумным стремлением ко всеобщему духовному обновлению как главной цели исторического восхождения человечества, к космической гармонии и искренней веры в торжество разума и совместного творчества людей, способных объединить свои конструктивные усилия для достижения этой великой цели. Трагической запутанности человека в истории, духовному пессимизму повседневного общественного бытия он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние вселенских жизненных начал над конечностью и временностью земного бытия.

В свое время весьма тонко и глубоко прочувствовал все «pro и contra» этого неоднозначного философско-этического учения видный отечественный религиозный мыслитель В.В. Зеньковский, заметивший, что «утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, «всеобщее спасение» с живой реальностью нашего бытия» [11, с. 165]. К этому проникновенному суждению уместно добавить: чем быстрее мы осознаем насущную необходимость сочетания возвышенного общественного идеала с заземленными потребностями повседневной реальности, тем успешнее будут преодолеваются все противоречия в развитии современной цивилизации, тем позитивнее будут реализованы самые смелые глобальные общественные преобразования и тем реальнее станут самые оптимистические сценарии восходящего вектора развития человеческой истории.

Список литературы

1. Гумилев Н. Колчан. Пг.: Гиперборей, 1916.
2. Гоголь Н.В. Несколько слов о Пушкине. 1835.
3. Ключевский В.О.- Памяти А.С. Пушкина // Сочинения. М., 1959. Т.VIII.
4. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
5. Лермонтов М.Ю. Сочинения. М., 1988. Т. 1.
6. Бальмонт К. Собр. соч. в двух томах. Т.1.
7. Есенин С. А. Собрание сочинений. Том 4. М: Художественная литература, 1967.
8. Соловьев В.С. Стихи 1841г.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Тип. А.С. Суворина. 1883. Т.1.
10. Маслобоева О.Д. Исследование проективного характера человеческой деятельности: от античности до современного российского органицизма и космизма // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2013. № 2 (2). С. 112-119.
11. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Ростов н/Д, 1999. Т. 2.

Сафронов Игорь Александрович

Санкт-Петербургский Государственный Экономический Университет

Человек в структуре космоса

Цель статьи – осознать человека в качестве необходимого элемента саморазвития космоса, субъекта, смысл жизнедеятельности которого состоит в реализации его высшего предназначения.

Ключевые слова: человек, космос, творчество, свобода, время и вечность.

Человек в структуре космоса

Человек есть фундаментальная проблема научного знания. «Познай самого себя и ты познаешь Вселенную» – данная истина была известна с древних времен. Причем, познавая себя, человек как результат космической эволюции познает не только физический космос, но и себя в качестве «микрокосма». Человек – такой элемент саморазвития Вселенной, который ей соразмерен: он – «часть», эквивалентная целому. Человек является парадоксальным субъектом, представляя собой диалектический синтез онтологически противоположных миров: физического (чувственно-воспринимаемого) и метафизического (сверхчувственного), природного и сверхприродного. В связи с чем он способен преодолевать себя, преобразуя природные предпосылки своего бытия и развития.

Согласно Н.Ф. Федорову, «сфинкс – это изображение человеком самого себя в его нынешнем состоянии; это соединение двух природ – человеческой и животной». В этом состоит великая загадка человечества, разгадкой которой станет синтез «божеского с человеческим». Иначе говоря, не человек как улучшенное животное «есть разгадка, а богочеловек как существо, познающее и властвующее над природой». Наше общее дело – «сделать человеческий род сверхчеловечеством, и не в мистическом, а в материальном смысле бессмертия» [1, с.626-627]. Причем бессмертие «не может быть признано ни субъективным только, ни объективным: оно проективно».

Мир, каким он дан нам в «пассивном опыте», является лишь совокупностью средств для «осуществления того мира, который дан нам в мысли» [1, с.298]. Ведь не мирозерцание – цель человека, но действие на чувственно-воспринимаемый мир, изменение его согласно нашим желаниям и представлениям. Не подчиняться «слепой силе материи», а управлять ею не только в мысли, «не в игрушечных или лабораторных опытах, но в самой природе, делаясь ее разумом, регуляцией».

Человек должен превзойти самого себя, т.е. выйти за пределы себя в качестве результата эволюции природы. Задача сверхчеловечества и «со-

стоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом». В этом – величайшая добродетель сверхчеловечества.

Однако оно может быть и величайшим пороком, если признать человека за «окончательную форму». Сверхчеловек при условии создания его из «человеческой породы, остающейся в целом неизменной», предстанет счастливой случайностью, возникающей среди различных культур. Ведь тогда в «процессе формирования сверхчеловека имеются в виду не семьи, не народы, не большинство, т.е. не все люди, а лишь немногие единицы, исключительные личности – гении» [1, с.556-557]. Он становится пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия в качестве привилегии, превознося себя над всеми людьми.

Бессмертие как привилегия сверхчеловеков есть величайший эгоизм. Ужас привилегированного бессмертия состоит в том, что этот орден бессмертных сверхчеловеков будет созерцать гибель одного поколения за другим. «В лице бессмертных сверхчеловеков мы увидим языческих богов, которые будут отличаться от нас только функционально, а не морфологически» [1, с.628]. Конечно, считает Н.Ф. Федоров, отношения между бессмертными сверхчеловеками и смертными людьми не могут быть иными, как отношения господства и подчинения. Быть властелином других разумных существ, обратив их в биороботов: возможно ли более глубокое падение? Но удовлетворит ли такая «привилегия» самих сверхчеловеков?

В действительности же необходимо не локальное, а всеобщее бессмертие, которое род человеческий достигает единым (всеобщим) трудом. Именно такая форма труда осуществляет объединение всех разумных субъектов «против смертоносной по своей слепоте» силы природы с целью обращения ее в управляемую разумом, т.е. в «живоносную», способную воспроизводить все сущее. Тем самым человек превращается из «созерцателя в деятеля», в средство «спасения безграничной вселенной», в средство ее обращения «из хаоса, к которому она идет, в космос» или в состояние нетления и неразрушимости [1, с.565]. В этом всеобщем воспроизведении сущего и состоит начало вечного бытия самого человечества.

Назначение человека – стать причиной самого себя, а следовательно, и свободным, ибо только «самосозданное существо может быть свободным». В творческом самовоспроизводстве человека состоит принципиальная возможность его бессмертия, которое должно быть реализовано объединенным трудом всего планетарного человечества. И когда все порожденное природой трансформируется в произведенное человеческим трудом, т.е. когда человек преобразит самого себя и мир, тогда он сможет по-

знать предельное основание своего собственного бытия и мира. Причем не только познать, выразив его в символической форме, но также и воспроизвести само всеобщее основание. Именно таким способом человек (человечество) из созерцателя природы станет деятельным субъектом эволюции всего сущего, необходимым элементом саморазвития Вселенной.

Задача человеческого рода заключается в обращении мира несвободного, где все определяется физической необходимостью и 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». Соответственно, общее дело человечества состоит в превращении всего природно-рождающегося в трудовое, «превосходящее даже рожденное», и поэтому бессмертное [1, с.452].

Прогресс социума требует «воскрешения», т.е. сознательного воссоздания всего сущего, включая и самого человека. Причем воссоздания (воспроизводства) не только в знании, но и в действительности, для чего необходим переход от знания к действию, а также от знания того, что уже существует, к знанию того, что еще должно быть создано в результате трудовой деятельности человека.

Суть ее в фундаментальном преобразовании чувственно-воспринимаемого мира и организма человека как закономерного результата его эволюции, что требует новых средств для реализации этого. Ведь человек в принципе не способен стать бессмертным при существующем способе его жизнедеятельности и присущем ему организму. Отсюда определяется сущность того организма, который мы должны себе создать [1, 405]. Он будет единством знания и действия: обмен веществ в этом организме станет сознательно-творческим процессом воспроизводства себя из элементарных космических состояний.

Человек воссоздается в качестве существа, в котором все будет осознаться и управляться волею. Органами его станут орудия, посредством которых человек будет изменять условия своего существования, перемещаясь и добывая «в пространстве вселенной материалы для построения собственного организма». Он создаст себе органы для бытия во всех мирах и таким образом сделается вездесущим, способным жить всюду. И когда «все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами», т.е. результатами его трудовой деятельности, тогда он станет свободным. Ибо «свободными делаются, а не рождаются» [1, с.429-431]: полная же свобода и самовоспроизводство эквивалентны бессмертию.

Тот человеческий вид еще не свободен, который не воспроизвел в организме свою планетарно-космическую эволюцию, «в коем остается еще хотя бы одна клеточка, не своим трудом построенная». Став причиной самого себя, человек будет содержать в себе код этой эволюции, в нем будет заключаться «вся космология, только не в виде мысленного образа, а в ви-

де космического аппарата, дающего ему возможность быть действительным космополитом», т.е. быть вечным и вездесущим. Человек должен в процессе труда сделать свою универсальную (сверхфизическую) сущность собственным существованием: то, что в нем содержится в настоящем времени, в его сознании или мысленно, только проективно, в будущем станет действительным.

Однако пока разумные существа на нашей планете не обладают полнотой органов, таким знанием закономерностей космической эволюции, которое позволило бы им стать «полноорганными». Недостаток способности создавать себе всякого рода органы, т.е. совершеннейший организм и производит вместо сосуществования личностей их последовательность» или смену поколений. При полноорганности же личности бессмертны.

Человек не приобрел себе полноты органов даже относительно своей планеты. Хотя временно недостаток необходимых органов мог быть полезен, поскольку служил для развития мысли. «Органический мир, который должен бы быть органами человека, превратился в самостоятельное царство; органический мир – это органы, превратившиеся в особые существа ... Жизнь этих существ-органов состоит не в расширении сознания и действия, а в размножении», в сохранении этого несовершенного состояния. Размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на этот же путь и человека [1, с.438-440].

Человек – единственное разумное существо на планете все еще остается рабом данной родотворной силы. «Такое состояние есть результат недеятельности разума», а точнее, недостаточно эффективной его деятельности. Поэтому и возникло «общество по типу организма вместо общества полноорганных существ». Все экономические общества построены по типу организма и в то же время общество и организм противоположны. Общество подобно организму настолько, насколько держится насилием и экономическими выгодами, но не подобно ему в той мере, в какой оно «действительно нравственно и душевно», т.е. при условии его полноорганности: при полном подчинении органов личности и приоритете сознания, созидающего себе целостную систему органов.

В обществе, подобном организму, борьба за существование, т.е. борьба между людьми за вещь признается условием прогресса. Вещь как цель предпочтена людям в качестве средства: каждый ценит других людей как союзников в деле приобретения вещи, превращая и мыслящие существа в вещи [1, с.74]. «Раздор, вносимый вещью, отчуждает людей друг от друга; душа делается потемками, а наружность перестает быть верным отражением души». Внутреннее и внешнее становятся противоположностями. Поэтому о внутреннем мире человека «можно только догадываться, делать заключения, предположения, т.е. мыслить, а не видеть; доказатель-

ство же состоит в превращении мыслимого, представляемого в видимое» [1, с.171-172].

Общество, в котором мысль отделяется от действия, мыслящее существо от действующего, находится в существенной зависимости от «слепой силы природы». Род человеческий, «оставаясь в розни, не объединяясь в труде познания» этой силы, а подчиняясь ей, закономерным путем придет к вырождению [1, с.497, 475]. Задача, следовательно, состоит в обращении действующего в сознающего и мыслящего в действующее: «до тех пор мы не будем знать ни себя, ни внешнего мира», оставаясь орудием природных сил. Лишь общество, которое стало проявлением знания, способно управлять природой. Но тогда, что считать человеческою силою – непосредственную силу рук, или же то, что может человек сделать при посредстве сил природы и своего собственного, объединенного для общего дела интеллекта? При этом нельзя полагать пределом деятельности человечества то, что оно способно сделать теперь, на определенном этапе своего развития.

Преодолеть общество по типу организма, т.е. общество биологического отбора можно только в результате продолжительного труда всего человечества, когда оно «в полном обладании природой как своею силою сможет осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи» [1, с.192]. Именно тогда реализуется преимущество нравственного, т.е. метафизического закона над физической необходимостью и причинностью, а само общество станет системой саморазвивающихся целостных личностей, обладающих неопределенно длительным существованием (фактическим бессмертием).

Для общества, устроенного по типу организма и утратившему осознание истинной цели развития человеческого рода, невозможно достижение материального и нравственного благосостояния всех людей, ибо его устройство по существу своему безнравственно. При таком типе общества «большинство делается механическим орудием», меньшинству же предоставляется «заниматься познанием, носить в себе целый мир в виде мнимом или мысленном, подчинять понятию всю вселенную». Цель развития этого общества состоит в том, чтобы «оставить за каждым человеком только одну какую-либо способность и лишить его всех других, так что лишь в совокупности люди составляют целого человека. Такое общество состоит не из личностей, не из людей, а из органов производства».

Деятельность человека «ограничивается подделкою под природу, т.е. мануфактурною промышленностью, которой напрасно думают создать материальное благосостояние» [1, с.346-347]. Дело в том, что при этом строе общества разделены знание и деятельность: первое вращается в области мысли, а «вторая, эксплуатируя природу, дает лишь сырому материалу все более красивый вид». Складывается впечатление, что задача об-

щества, созданного по типу организма, – «скрыть настоящее положение человека, отвлечь его от истинного назначения».

В существующем обществе жизнь вследствие изолированности (отчужденности) индивидов друг от друга «не может проявляться иначе как сменой поколений; личности чувствующие, сознающие умирают, живет же только род, он один не исчезает, сохраняется». В будущем обществе главной проблемой станет сохранение человеческой индивидуальности и ее устойчивое развитие. Человек должен понять себя настолько, чтобы научиться воспроизводить себя из того начала, которое предстает основанием всего сущего. Наука будет системой знаний о том, из чего все возникает и во что все превращается. Уже сейчас эту задачу она должна себе поставить и исследовать. Решив ее, социум станет «всеединством человеческих личностей», целостностью, в которой все, порожденное природой, трансформируется в созданное и воспроизведенное в результате трудовой деятельности человека.

Проблема бессмертия – главная проблема жизни человека и лишь в силу своего легкомыслия он об этом забывает, – полагает Н.А. Бердяев [2, с.331]. Причем человек стремится к целостному бессмертию: не только к бессмертию интеллекта или «идеального в себе начала», но к бессмертию личного, а не безлично-общего. Более того, метафизическая проблема бессмертия необходимо связана с проблемой времени. «Есть ли существование в этом космическом и историческом времени единственное существование человека? Или он существует еще и в экзистенциальном времени, которое соприкасается с вечностью и погружает человека в вечность». Ведь сознание, обращенное исключительно к феноменальному миру, есть полусознание. Освобождение же сознания от власти данного мира открывает перспективу бессмертия [2, с.336, 338].

Человек обычно мыслит «о бессмертии, перенося на феноменальный мир, то, что относится только к ноуменальному миру, и перенося на ноуменальный мир, то, что относится лишь к феноменальному». Вместе с тем неправомерно и разрывать эти противоположные миры, синтезом которых сам человек является. Исходя из этого, человек принадлежит «не только поверхности, но и глубине, не только обыденности жизни во времени, но и вечности» [2, с.340, 217]. Во времени как длительности смысл человеческой жизни не раскрывается, ибо он находится в вечности.

Следовательно, человек предназначен и к другой, «высшей жизни», связанной с высшим смыслом его бытия. В стремлении к вечности состоит сущность жизнедеятельности человека, которая «не будет знать тления и умирания человеческих чувств и мыслей». Но тогда смерть есть парадокс, «безумие, ставшее обыденностью. Сознание обыденности притупило чувство парадоксальности и иррациональности смерти». Поэтому борьба со смертью во имя вечной жизни есть основная задача человечества.

Социальная обыденность, организующая бытие рода, знает лишь одно средство против смерти – биологическое рождение, поскольку именно в нем жизнь представляется побеждающей смерть. Однако «всякий рождающийся обречен на смерть и обрекает рожденного. Победа над смертью в рождении – это призрачная победа». Ведь тайны действительной победы над смертью не знает природа; она может прийти только из сверхприродного мира [2, с.219-220], из мира свободного творчества самого человека.

Творчество по своей метафизической сущности есть «созидание из ничего». Творчество – это переход небытия в бытие через акт свободы: абсолютно новое в мире возникает лишь через творчество, т.е. свободу. «Творчество всегда из свободы, рождение же – из природы. В рождении не столько творится небывшее, сколько перераспределяется сила бывшего» или самого существующего. Порождение в биофизическом мире – это «движение по линии дурной бесконечности» [2, с.45].

Творчество возможно, поскольку человек причастен к противоположным мирам – природному (чувственно-воспринимаемому) и сверхприродному (сверхчувственному). Соответственно, бессмертен и вечен в человеке не природный (телесный) элемент, но сверхприродный (духовный). Иначе говоря, бессмертен и принадлежит вечности не эмпирический человек, а духовное, ценностное в нем начало, т.е. человек как метафизическое (сверхприродное) существо.

«Вечная жизнь, не объективированная и не натурализованная, взятая изнутри, есть жизнь принципиально иного качества», чем природное и вообще все чувственно-воспринимаемое телесное бытие человека. Она есть духовная жизнь, в которой «вечность наступает уже во времени». И если бы духовное начало окончательно овладело природной стихией, то смерти как натурального факта не наступило бы. Согласно Н.А. Бердяеву [2, с. 226, 245], вечная жизнь наступает уже во времени: «она может раскрыться в каждом мгновении, в глубине мгновения как вечное настоящее». Вечная жизнь не есть будущая жизнь, но жизнь в глубине настоящего мгновения. Поэтому логически ложна установка, которая ждет вечности в будущем.

Вечность наступает не в будущем, а в мгновении, т.е. в выходе из времени как определенной длительности. «С точки зрения вечности, раскрывающейся в глубине мгновения, смерти не существует». Поскольку вечность достигается в каждом мгновении настоящего, постольку вечность не есть остановка движения, прекращение творческой жизни: «вечность – это творческая жизнь иного порядка». В вечности существует движение (изменение), не основанное на «разорванном времени», изменение «духа», а не природное движение.

В этом состоит парадокс времени. Мы ищем вечного настоящего как победы над смертоносным потоком времени, а для этого постоянно выхо-

дим из настоящего в будущее, полагая, что именно в нем можно достичь вечное настоящее. Поэтому существуя во времени, мы обречены не жить в самом настоящем. В устремленности к будущему происходит ускорение времени, при котором нельзя остановиться в настоящем для созерцания вечного. Устремление к будущему современной цивилизации не есть полет в бесконечность вечного бытия. Данный тип социального существования близок к завершению. Должен наступить «другой эон, в котором дурное ускорение и обращенность к будущему заменяется творческим полетом в бесконечность, – вечность» [2, с.250].

Парадоксальная противоречивость развития человека в том, что он мыслит конец истории во времени как определенной длительности. Однако завершение истории нельзя мыслить ни в пределах нашего времени в качестве «посюстороннего» события, ни вне исторического времени как событие «потустороннее». «Конец есть преодоление времени космического и времени исторического. Времени больше не будет. Это не конец во времени, а конец времени. Но время экзистенциальное, вкорененное в вечности, остается» [2, с.355]. Вероятно, мы уже вступаем во время конца истории, которое станет неопределенной длительностью.

С философской точки зрения конец истории есть преодоление объективации, т.е. диалектическое отрицание мира отчужденности, безличности и раздвоения. Наше сознание предполагает раздвоение мира на объект и субъект: преодоление же объективации и отчуждения, «выход из рабства миру объектов может быть назван пробуждением сверхсознания или высшего сознания». Тем самым сознание переходит в сверхсознание и проявляется мир по ту сторону раздвоения на субъект и объект, что означает «просвечивание ноуменального ядра феноменального мира».

Цель жизнедеятельности человека – достижение целостности, «преодоление разорванности, ложной автономии мыслей, страстей и эмоций». Но прежде чем перейти к единству, человеку необходимо до конца пройти путь раздвоения, путь собственного объективированного существования, «все более отрывающегося от ноуменального ядра». Именно поэтому «все опыты создания новой жизни – в историческом христианстве, в социальных революциях, в сектах и т.д. – кончаются объективацией, приспособлением к обыденности» [2, с.356], в новых формах воспроизводящей старое: социальное неравенство, стремление к власти и роскоши, желание достичь материального (телесного) благосостояния без духовного возрождения и, связанная с этим, моральная деградация, что, в частности, находит свое выражение в этике «трансцендентного эгоизма», т.е. в этике, основанной на идее личного спасения. Такой путь человечества есть лишь его «испытание», ведущее к концу истории.

Человеку важно осознать, что «спасение» – это общее дело всего человечества. Ведь «спасение есть воссоединение человека с человеком и

человека с космосом. Поэтому индивидуальное спасение или спасение избранных невозможно». Спасение возможно только в результате преобразования всего человечества и космоса. И тогда этика должна иметь космический характер. Человек как «центр мировой жизни» не способен «спасать» лишь самого себя, не «просветляя» также и космос [2, с.249]. Стремиться к вечности всего бытия – вот сущность жизни Человека.

Человек призван к творческой активности, к героическим усилиям по преобразованию себя и космоса. «Для каждого из нас и для всего мира наступит скачок через бездну, непостижимый выход из времени, в самом времени совершающийся». Человек революционен в отношении к миру природному и историческому: он – «прорыв из иного мира в этот мир, прорыв ноумена в феномены». Человеку еще предстоит открытие неведомого мира, созидание нового человека и нового мира, что потребует целенаправленного напряженного творчества.

Человек наследует вечность: он идет от вечности через время к вечности как полноте человечности. Новый человек и может стать творческим осуществлением полноты человечности. Он должен принять на себя ответственность не только за свою судьбу и судьбу своих ближних, но и за судьбу своего народа, человечества и мира в целом. Новый человек преодолет отчуждение человека от человека и человека от космоса. Из чего последует «новая этика, противоположная ветхой родовой этике», основанной на идеализации древних инстинктов мести и ревности, собственности и рабской покорности перед силой и властью, на ложном понимании сословно-классовой чести, на отождествлении религиозной веры с фанатизмом и исключительностью [2, с.320-322].

Новая этика ориентирует не столько на созидание преходящих, тленных благ и ценностей, сколько на творчество вечных, непреходящих ценностей, способствующих победе над смертью. Императивом данной этики должно стать утверждение «вечной жизни для каждого существа и для всего творения. Поступай так, чтобы для тебя раскрылась вечность и чтобы от тебя излучалась энергия вечной жизни на все творение» [2, с.277].

Новая этика – это этика человечности, т.е. вечности человеческого бытия и борьбы за вечную жизнь человека в преображенном его творческой деятельностью космосе. Поэтому этика нового человека станет этикой творчества, теорией, построенной на признании человека высшей ценностью в мире. Новая этика должна быть теорией творчества (сотворения) самого человека, а «не творчества существа, которое не есть уже человек». Не постчеловек и не постчеловечество, но преображенный Человек в преображенном им космосе.

Таким образом, человека надо исследовать конкретно, а не абстрактно, «со всей его неповторимой историей, эмпирической и метафизиче-

ской», в единстве с космической жизнью. Только тогда станет понятной его судьба, которая таинственна и не может быть осознана в пределах лишь его «земного», эмпирического существования. «Судьба каждого человека погружена в вечность, и в вечности нужно искать разгадки ее смысла. Все кажется случайным, бессмысленным и несправедливым в пределах этой кратковременной жизни. Все приобретает смысл и получает оправдание в вечности» [3, с.45].

Человек есть мир, изнутри соприкасающийся с абсолютной, метафизической реальностью и содержащий ее в себе. Человек – это целостность, в которой проявляются те же начала, действуют те же энергии, что и в космосе. В мире общественном, как и во вселенной существует иерархия различных уровней бытия. Более того, «прорыв абсолютного в наш природный и исторический мир и прорыв к абсолютному из нашего природного и исторического мира говорит о том, что никакого замкнутого, изолированного и самодовлеющего «мира сего» не существует» [3, с.232]. В «мир сей» входят силы иных (высших) миров, энергии онтологические; соответственно из «мира сего» могут быть выходы в иные миры – прорывы нашей исторической действительности в «высшую действительность, переливы энергии трех измерений в четвертое измерение».

Такие «прорывы» корректируют рационалистические концепции социального прогресса, изменяют закономерности «рациональных социологий» о возможности создания «земного» материального благополучия. Человек полагает, что он способен организовать свою жизнь на планете, рационализировав ее целиком и исключив действие таинственных сил. Но заканчивается «рационалистическая революция тем, что расковывается хаос и начинают господствовать иррациональные силы». Это одно из парадоксальных противоречий общественной жизни.

Современный человек живет иллюзиями не меньше, чем люди прежних эпох: обычно он также далек от «онтологического реализма». Все социальные учения, построенные на изоляции общественной жизни от жизни космической, поверхностны и утопичны. Социальный утопизм не видит закономерной связи общественного бытия с космическим, не понимает сопричастности социума с эволюцией космоса. Данная ограниченность таит в себе возможность неожиданных катастроф. Ведь «бесконечный океан мировой жизни посылает свои волны», воздействуя на планетарное человечество. Поэтому необходим переход от частно-научного, социологического миропонимания к космическому, к философскому осознанию единства социума с «мировым целым, с мировыми энергиями», от которых зависит жизнедеятельность самого человека.

Пора понять, что человек – космическое существо, а не просто «обыватель» конкретной планеты. Иначе «идеал окончательно устроенного муравейника разрушится безвозвратно». Имеет смысл вспомнить, что все

основные достижения человечества связаны «с творчески активным обращением к космической жизни как в познании, так и в действии», что предполагает развитие самодетерминации человека. Ибо «лишь тот, кто господствует над самим собой, сможет господствовать и над миром».

Творческий труд, расширенный до космического размаха, должен стать производственной задачей планетарного человечества. Вслед за Н.Ф. Федоровым, Н.А. Бердяев утверждает, что «труд не должен быть рабски прикреплен к земле, к ее ограниченному пространству, он всегда должен иметь мировые перспективы. XX век выдвинет такие космические задачи в сфере творческого труда, в области производства и техники, о каких XIX век со всеми своими открытиями не мог и мечтать» [4, с.144-146]. Но для этого необходимо «космическое углубление сознания».

Человечество ставит перед собой в процессе развития все новые проблемы и находит новые средства для их решения. В связи с чем старые, чисто социологические подходы к жизни человека непригодны с точки зрения масштабов совершающихся событий, их сложности и новизны. Абстрактный социологизм в качестве мировосприятия обнаруживает свою несостоятельность во многих отношениях и должен уступить место космическому мирозерцанию.

Конечно, последнее менее рационалистически оптимистическое, более беспокойное, чем социологическое мироощущение, для которого будущая эволюция социума обуславливается только планетарными энергиями (силами). В то время как для космического мироощущения «действуют силы более глубокие, еще неведомые, приливают энергии из далеки миров» и необходимо творческое овладение энергиями, исходящими «из изначальной глубины бытия в новую жизнь и сознание» [4, с.148-149].

Человек космического миропонимания способен мужественно стремиться к творчеству высших уровней своего бытия, в то время как абстрактный социологизм не видит общей перспективы социального развития. Это частно-научное мировоззрение есть «гуманизм», соединившийся с позитивизмом и отрицающий в качестве фундаментальных все ценности, кроме производства материальных благ. Однако судьба человечества связана не только с борьбой за биофизическое существование, но с реализацией своего высшего предназначения. Духовный (культурный) расцвет любого народа предполагает определенное материальное благосостояние, символизирующее его внутренние потенции. Тем не менее, если оно становится самоцелью, превращаясь «для него в кумира и целиком захватывает его дух», то народ может сойти с исторической арены.

Такова диалектика: позитивистское отрицание духовных, сверхчувственных ценностей ведет в результате к отрицанию самого человека, его метафизической сущности, «превосходящей видимую, эмпирическую жизнь». Другими словами, позитивистски-социологический гуманизм, от-

рица сверхчувственную реальность «души человека, всегда связанной с бесконечной глубиной бытия мирового, выбрасывает человека на поверхность» [4, с.205-207], делая его отвлеченно – пустым. Философский же взгляд на человека как планетарно-космическое существо ведет к открытию в его глубине (сущности), которой он связан со всем сущим, сверхчувственных ценностей.

Позитивистская ограниченность сознания человека «не может быть опровержением той великой истины, что каждый человек – всемирный по своей природе и что в нем и для него совершается история». Лишь такой углубленный взгляд делает его свободным гражданином вселенной: он живет в прошлом и будущем истории человечества и истории мира. Однако для большинства людей данный мировой (космический) процесс существует в их «подсознательной стихии». Поэтому задача философско-научного мировоззрения состоит в том, чтобы их сознание было развито до уровня космического сознания. Ибо только на этой основе возможно решение проблемы преодоления «слепоты к высшим задачам человечества».

Судьба космоса есть собственная судьба человека. «Глубина человека тянет его в высоту. И «буржуазно» все, что оставляет его на поверхности бытия», видя в нем лишь нечто несущественное для эволюции космоса. Человек, борясь с хаотическими стихиями в себе и вне себя, восходит к высшему, сверхчувственному существованию. Этого не понимает «поверхностный гуманизм»: он не хочет знать планетарно-космической жизнедеятельности человека со всеми ее противоречиями, глубины самого человека, становящегося соучастником функционирования космоса. Лишь «углубление» мировоззрения людей может привести их к осознанию своего мирового, а не «частного» только призвания [4, с.210].

Вместе с тем современная эпоха «окрашена в цвет экономизма. На всем лежит печать экономизма, который придавил высшую жизнь». Ведь никогда еще не осознавалось такое большое значение хозяйства вообще и экономики, в частности, в общественной жизни. Экономическая производительность превратилась в самоцель, а материальная жизнь стала преобладать над духовной. От экстенсивного труда человек переходит к интенсивному труду, от экстенсивного психологического типа к интенсивному [3, с.202-203]. В связи с чем социологические учения, детерминированные воздействием экономизма, стремятся найти в экономике метафизическое (глубинное) начало бытия человека.

Рост материальных потребностей «приковали» человека к экономике, а «вхождении машины в человеческую жизнь было одной из самых радикальных революций» в истории социума. Жизнь человека делается все менее природной: «человек проходит через расщепление и дисгармонию». Действительно, машина есть, образно говоря, распятие органической при-

роды. Она разрушает органический ритм нашего природного существования, разрывая органическую целостность. Технизация человеческой жизни «есть прохождение через расщепление, выход из первоначальной целостности родовой жизни» [3, с.208-209]. Хозяйственная деятельность ведет к «разрыву» человека и природы, к раздвоению их исходной целостности.

Человек не является только порождением природного мира: он вносит в него «принципиально новое начало. Творческий акт человека в природе имеет космологическое значение и означает новую стадию жизни космоса. Человек есть принципиальная новизна в природе» [2, с.55-57]. Поэтому ему присуще противоречие не только с природным миром, но и с самим собой как существом природно-социальным. Космическое развитие осуществляется от «первоначальной целостной органичности к механичности, расщепляющей дух и плоть». В связи с чем целостность человека нарушается и он делается существом все более раздвоенным.

Следовательно, раздвоение (разрушение) органической целостности – это необходимый этап в развитии человека. «Машина должна разрушить и одно из самых совершенных состояний органической природы – человеческое тело, она должна заменить тело». Ведь «чтобы воскреснуть, надо пройти через жертву, а переход от органичности и целостности к механичности и расщепленности есть жертвенный путь духа» человека. С вхождением машины в социальную жизнь «дух высвобождается из природной связанности», отрицается же органическая телесность, «старый синтез плотской жизни», органический жизненный уклад человека [4, с.235-239].

Нельзя идеализировать органическую природу и ее закономерный «порядок, в котором все основано на борьбе за существование и взаимном истреблении». Человек должен на ином пути найти свою целостность и ценность. Свобода его духа может быть обнаружена лишь путем технизации и символизации общественной жизни, связанной «с раздвоением, с потерей первоначальной органической цельности». Социум должен пройти через данный этап своего развития, а человек должен сохраниться в этом процессе, освободившись от рабской зависимости у природы, и достичь высшей целостности.

Только путь раздвоения и последующего синтеза материального и духовного позволит преодолеть некосмическое состояние самого человека и становление их космической гармонии. «Существование законов материальной природы, жизнь в нашем физическом теле, связывающая нас с физическим телом всего мира, предполагает несовершенное бытие человека и человечества» [3, с.203]. И безумны те, которые думают достигнуть социального рая, совершенной свободы, находясь в своем биофизическом теле, «оставаясь подданными царства материальной природы и ее законов».

Природа «требуется» от человека хозяйственности и труда по овладению ее свойствами и закономерностями, регуляции ее разрушительных сил и энергий. Любая форма общества представляет собой, прежде всего, организацию хозяйственной жизни, в которой идеалы производства должны превалировать над идеалами потребления. Нельзя понимать «социальный рай» как максимум потребления и минимум производства. Потребительские идеалы, становясь определяющими, разрушают хозяйство, не позволяя человеку творчески овладевать природными силами.

Хозяйственная, материальная жизнь человека не абсолютно противоположна его духовной жизни. Поэтому «дуалистическая социология, разрывающая дух и материю в жизни социальной, ошибочна и иллюзорна». Материальная жизнь человека – лишь внешнее проявление его внутренней жизни, т.е. производна от жизни духовной [3, с.206-207]. Ведь организация и производительность труда зависят от духовных факторов. Хозяйство как регуляция природных сил есть акт человеческого духа, от качеств которого зависит структура хозяйства. Следовательно, хозяйство противоречиво: оно – не явление только материальной природы, поскольку «пропитано духовными энергиями человека».

Развитие «материальных производительных сил предполагает целесообразную энергию, творческую инициативу человека в отношении к природе». Но тогда материальное потребление не может быть единственной целью хозяйства. Поскольку хозяйство вообще есть «обнаружение силы человеческого духа», постольку материальная хозяйственная жизнь не является самодовлеющей или самоцелью деятельности человека. Она «должна быть подчинена высшим началам жизни». Только в этом случае хозяйство сможет и станет осуществлять свою функцию регулирования природы.

Цели и смысл хозяйственной жизни находятся глубже, чем это представляется обычному (обыденному) хозяйственному сознанию. Чтобы овладеть стихиями природы, нельзя ограничиться лишь незначительной ее частью, т.е. планетарной (земной) природой. Ведь «наше планетарное хозяйство подвержено воздействию космических сил». Наша агрокультура находится в их власти и мало еще сделано для регуляции этих сил. «Перед человеком стоит задача создания космического хозяйства», которое не есть утопия «социального рая», перенесенное с планеты Земля на космическое пространство. Земной человек еще недостаточно осознает глубину своей связи с космической жизнью, не воспринимает себя пребывающим в самых ее недрах [3, с.210-212]. Он «не вошел еще вглубь природы для того, чтобы владеть и управлять стихиями, а не быть в их власти и не управляться ими». Наше техническое могущество и социальные регуляции практически не идут вглубь природы, вплоть до метафизического основания всего сущего.

В свое время Н.Ф. Федоров поставил задачу созидания космического хозяйства с целью регуляции всей природы и «победы над ее смертоносными силами». Поистине, космическое хозяйство должно стать «победой жизни над смертью», в нем должна обнаружиться «сила воскрешающая». Однако данную проблему невозможно решить только технико-экономическими средствами и в «пределах ограниченной земной общественности».

Проблемы создания космического хозяйства, победы над смертоносными стихиями природы и регулирования этих стихий есть взаимосвязанные проблемы, для эффективного решения которых необходимо соединить хозяйственный организм с организмом космическим. Ведь «человек впитывает в себя космическую жизнь и из себя выделяет творческую», т.е. метафизическую энергию в космическую жизнь. Тем самым хозяйственные действия человека по своей сущности не столько физичны, сколько метафизичны и распространяются за пределы его эмпирической жизни, преодолевая время.

Само бытие и развитие социума связано с метафизической сущностью человека, с его внутренним миром, со способностью человека совершать действия, «преодолевающие быстрое время». Поэтому материальная (телесная) жизнь человека не является самодостаточной: она должна быть ограничена и подчинена метафизическому началу всего сущего. Иначе говоря, функционирование социума предполагает самоограничение материальной хозяйственной жизни и зависимость ее от основания космической жизни.

«Власть человека над природными стихиями должна иметь онтологическую силу и основу». Отрыв же хозяйственной жизни от «онтологических ее корней» ведет к превращению материального, свойств и закономерностей материального мира лишь в качестве средства удовлетворения биофизических потребностей человека, делая его рабом, так называемых, материальных благ. В человеке, отчужденном от своей метафизической (онтологической) основы, нет «подлинного бытия». Индустриально-капиталистическая цивилизация, связанная с безграничным удовлетворением потребностей организма человека, «чревата великими потрясениями и катастрофами и обозначает убыль духа в европейском человечестве. И если народы хотят духовно возродиться, то им придется вступить на путь самоограничения и одухотворения хозяйственной жизни» [3, с.216-217].

Современный экономизм с его понятием экономического человека, единственная цель которого состоит в стремлении к богатству и росту потребностей, представляет собой «отрицание того мировоззрения, для которого хозяйственная деятельность человека ни в коем случае не имеет самостоятельного, самодовлеющего значения, но должна быть регулируема высшими, сверхэкономическими мотивами» [5, с.235]. Для экономизма, основанием которого является натуралистический гуманизм, харак-

терно особое понимание человеческой природы. Согласно ему, человек есть, прежде всего, психофизический организм, «биоавтомат», чуждый свободы и творчества. И достаточно его включить в соответствующую среду, правильно запрограммировав, он станет работать, выполняя поставленную цель.

Однако человеку присуща не только биофизическая причинность, но также и «причинность через свободу», т.е. самопричинность. Социум (хозяйство) творится человеком, представляя собой результат диалектического единства необходимости и свободы. Там, где есть свобода, существует творческая деятельность и человек становится творцом собственной жизни, реализуя внутренние импульсы своего развития. Свобода не есть творчество из «абсолютного ничто»: она – форма причинности, объективирующая сверхчувственные (метафизические) возможности (способности) самого человека. Свобода человека проявляется в творческом, метафизическом воздействии его на природу, в сверхфизическом мирозидании и миропреобразовании.

Человек стремится прорваться через «мир сей» к миру иному, метафизическому. В культуре же и ее ценностях, по мнению Н.А. Бердяева, творятся лишь знаки, символы этого мира, а не само метафизическое бытие. Даже экономическая культура – только знак (символ) метафизической власти человека над природой. В то время как предельная власть человека над природой будет метафизической, а не физико-экономической.

Культура есть символ «трагедии человеческого творчества»: она – форма приспособления свойств и закономерностей метафизического мира к условиям существования мира биофизического. В данном отношении культура представляет собой диалектический синтез противоположных миров: внешнего, чувственно-воспринимаемого и внутреннего, ненаблюдаемого органами чувств человека. Она – «мост», созданный человеком между этими мирами: в культуре как символической реальности осуществляется воспроизводство самого метафизического бытия в качественно разнообразных, конкретно-телесных формах. В культуре происходит переход от множества единичных и особенных форм проявления (воплощения) метафизического бытия к его конкретно-всеобщей форме.

Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
3. Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Л.: Лениздат, 1991.
4. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: МГУ, 1990.
5. Русская философия собственности. СПб.: СП «Ганза», 1993.

Маслобоева Ольга Дмитриевна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
masloboeva.o@inbox.ru

**Теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал
российского органицизма и русского космизма
как ответ на вызовы глобализации**

В статье раскрывается, как в противоположность западноевропейскому позитивизму с его нигилизмом по отношению к смыслообразующим ценностям в российской культуре вырабатывается органическая теория, систематика которой синергетически объединяет теоретико-методологическую оптимальность и мировоззренческий смысл.

Российский органицизм дает рождение русскому космизму как выражению исконно русского духа, актуализирующего вселенскую функцию человека в современной исторической ситуации. В трех ветвях космизма вырабатывается инвариантное содержание философско-антропологического проекта разрешения глобальных проблем современности.

Ключевые слова: принципы российского органицизма, генезис русского космизма, синергия элементов духовной культуры, осознание единства человеческого рода.

Философия в системе культуры призвана вырабатывать самосознание социального субъекта, будь то отдельная личность или любая общность людей. Самосознание как стержень мировоззрения содержит в себе общечеловеческую систему ценностей и идеалов, преломленную сквозь особые и единичные свойства конкретного субъекта. Значимый уровень общности духа в социальной структуре – это национальный дух.

Герменевтическое исследование текстов наших мыслителей XIX – XX вв. – как этапа зрелости русской философии – позволяет сделать вывод о том, что органическое мировоззрение, раскрывающее космическую функцию человека, составляет содержание отечественного самосознания, которое было выработано в сотворчестве российских органицистов и русских космистов.

Российский органицизм – это философское направление, исследующее Вселенную и любой элемент единого природно-социального организма как «органическое целое», т.е. как самоорганизующуюся имманентно активную сферичную систему. Важно рассмотреть истоки российского органицизма. Генезис отечественной ментальности уходит своими корнями в особенности индоевропейского этноса, что предопределило ряд характерных свойств славянского этноса. Различия с соседями у индо-

европейцев существовали как в материальной, так и в духовной, ментальной сфере, что находило свое отражение в их склонностях и особенностях поведения. В период своего единства индоевропейцы еще не знали письменности и у них не сложилось единого государства или властного центра, объединяющего их в социально организованную целостность, но при этом они, очевидно, осознавали свою особенность, что выражалось в их самоназвании. Древние индоевропейские народы называли себя, по-видимому, по-разному, однако историки предполагают, что в дописьменный период распространенным самоназванием у всех индоевропейцев было слово «арии». Этот этноним, вытесненный со временем другими самоназваниями, сохранился у восточных индоевропейцев, что выразилось в имени греческого бога войны Ареса, у римлян и германцев в словах *hegus* и *Heig* (господин), а у последних еще и *Ehre* (честь). Все эти качества: воинственность, господство, честь, – характерны для индоевропейцев.

В то же время этноним «арии» означал гостеприимство и благожелательность к пришельцам. Историки отмечают, что ариями называли себя те, кто среди чужих им по языку и религии народов с гордостью осознавал свое праведное благочестие и благородный образ мыслей, и как характерный признак человечности в противовес варварской грубости своих соседей ощущал стремление предоставить беззащитным помощь и кров. Арии очевидно осознавали свое отличие от племен, живущих вокруг них, поскольку они одни не убивали и не грабили гостей и пришельцев, а, наоборот, заботились о них и помогали им; при этом, конечно, нельзя забывать, что данное самоназвание отражало, прежде всего, некий идеал как поведенческий образец. Осознание своих особенностей выразилось в том, что иноземцев индоевропейцы называли словом, похожим на бормотание, и спустя многие столетия у греков это бормотание будет звучать как «варвары», а у ариев в Индии – как *barbarah*. Воинственность древних ариев, выражающаяся в частности в том, что их племена частенько враждовали друг с другом, органично сочеталась с чувством чести и доброжелательностью: сражаться всегда требовалось честно, лицом к лицу с равным себе по вооружению, не использовать отравленное или горящее оружие, при этом запрещалось убивать пленных.

Индоевропейцы, будучи предками славян, представляли собой очень благодатный генетический материал. При всей разности черт развития того или иного индоевропейского народа, историки отмечают такую общую черту свойственной им ментальности, как ее неторгашеский характер: торговля, чья роль существенна в жизни любого общества, так и не стала считаться у индоевропейцев наилучшим, уважаемым и богоугодным занятием. Единство воинственности, чести и доброжелательности придавало индоевропейцам характер открытости, что, по-видимому, и нашло отражение в свойственной им коллективной психологии, естественно сложив-

шейся на уровне коллективного бессознательного. Очевидно, что восточные славяне в полной мере восприняли этот дух коллективизма, реализующийся в соборности и софийности культуры Древней Руси и России.

Единый источник формирования философии большинства славянских народов – это славянская мифология, исследователи которой отмечают, что «все славянские боги имели космическую интерпретацию» [1, с.6.]. Всеобъемлющий характер славянской мифологии органично обуславливал соборность славянского духа: два источника обоготворения, а именно, силы природы и культ предков, сливались в мифологических представлениях в единую духовную реальность. Перун – высший бог славян олицетворял Род, выступая родоначальником остальных славянских богов и одновременно, будучи богом-громовником, сливался с понятием неба вообще: «Он бог Вселенной, олицетворяющий все стороны космической жизни, планет, Солнца, Земли, ее обитателей и людей» [1, с.6.]. Даже самый таинственный бог и хранитель стад Велес первоначально также был солнечным богом.

Наиболее полно сохранилась мифология восточных славян, представление о которой нам доносит "Повесть временных лет". В ней говорится, что князь Владимир Святой стремился создать общегосударственный языческий пантеон, который торжественно сбросили в Днепр в связи с принятием христианства, в результате старые боги стали отождествляться с христианскими святыми: Перун превратился в святого Илью, Велес – в святого Власия, Ярила – в святого Георгия. Когда на Руси стало распространяться христианство, славянская мифология еще не выработала таких отчетливых антропоморфных богов, как в античной культуре, чувствуя в синкретическом единстве родовое божество семейной общины и небесных богов космических стихий. Несмотря на разделение славян, их мифологии и поныне сохранили многие общие черты, что отражается в песнях и сказках, в народных традициях и праздниках, верованиях и обрядах, пословицах и поговорах.

Сравнительно – исторический метод изучения мифологии нацелен на выявление её органической связи с народной поэзией и глубинами эволюции родного языка. В свое время органицист – Н.Н. Страхов, осуществляя издание 1-го тома Славянского сборника и подчеркивая особую роль в духовном развитии европейских народов перевода Библии на национальные языки, отмечал: «Мы, славяне, имели гораздо раньше перевод Св. Кирилла и Мефодия, который также должен бы был послужить первым узлом соединения Славян» [2, с.VI]. Известно, что Кирилл и Мефодий являются создателями славянской азбуки, по времени относящиеся к 863 г. по Александрийскому летоисчислению, и первыми переводчиками богослужебных книг. Язык народа, будучи фундаментом бытия, играет определяющую роль в формировании его духовности. Наличие единого языкового

корня славян свидетельствует об общих глубинных основах коллективно-бессознательного славянской ментальности. Национальное самосознание, реализуясь в языке и посредством языка, актуализируется в философской рефлексии. Единый источник зарождения философии большинства славянских народов, в первую очередь восточных славян, – это славянская мифология, принятие христианства, византийский стиль философствования и влияние более «взрослой» и поэтому зрелой западноевропейской философии; при этом объединяет славян историческая молодость духа, которую дружно подчеркивали российские органицисты. Князь В.Ф. Одоевский в своих психологических заметках в первой половине XIX в. обосновывал, что «мы дети с опытностью старца, но все дети». П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» напишет, что Россия еще не вышла из поры «юности» в «зрелый возраст», но надежды на будущее человечества Чаадаев связывает с Россией именно по причине ее молодости. Самооценка русских мыслителей коррелируется с оценкой западных исследователей. Так, И. Кант в конце XVIII в. в работе «Антропология с прагматической точки зрения» после анализа характера ряда европейских народов подчеркивает, что российский характер еще не сформировался.

Сложившийся характер славянского духа и энергия исторической молодости, как представляется, способствовали становлению российского органицизма и космизма, возродившему на качественно новом уровне содержание античной эстетико-космологической идеи. Несмотря на историческую молодость российской культуры по сравнению с восточной и западно – европейской, по меньшей мере с конца XV в. в ней 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, Максим Грек, в XVII в. Юрий Крижанич. Выражением этой идеи была концепция «Москва – третий Рим», обосновавшая особую миссию России. В рамках органицизма, который сам становится сквозной проблемой, идея самобытности зазвучала с новой силой, предопределив интересную особенность и судьбу органицизма, объединяющего представителей противоположных идеологических направлений России XIX века: славянофилов и западников, почвенников и народников.

Соборность духа, генетически обусловленная общинностью образа жизни русского человека, заключается в духовном единении на основе православия с его чувством любви к своим братьям на 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 оснований русской духовности до объективации в произведениях архитекту-

ры. София – премудрость Божия в ее земном аспекте понимается как организующее начало соборности, вырастающей до всечеловеческого единства.

Итак, генезис отечественной ментальности уходит своими корнями в такие особенности индоевропейского этноса, как единство воинственности, чести, доброжелательности и скорее негативного отношения к духу торгашества, – которые, будучи трансформированы общинным образом жизни восточных славян, нашли свое отражение в их мифологии. Рождающаяся из мифологии философская рефлексия в контексте евразийского топоса и нашей исторической молодости в сравнении с «дряхлыми» Востоком и Западом сформировала в результате исконные ценности российской культуры: это соборность, софийность, гражданственность. Все это обусловило духовно напряженное осмысление глобальной мировоззренческой трансформации, назревавшей с рубежа XVIII-XIX вв. в связи с промышленным переворотом и заключающейся в необходимости перехода от механистического, созерцательного в своей сущности, к диалектическому, т.е. органическому и деятельностному, типу мировоззрения.

Полноценное понимание соборности предполагает выход за рамки сугубо религиозного содержания этой особенности русского духа. Выступая как «единство во множестве», т.е. свободная от антагонизма общность людей, объединенных православными ценностями, соборность гарантирует цельность личности. В контексте философской рефлексии соборность раскрывается как духовный организм, т.е. такая органическая система, где каждый элемент существует для целого, а целое существует для каждого элемента. Конкретное проявление соборности – это примирение в христианской любви, где свобода каждого реализуется в единстве всех. Софийность, обусловленная соборностью, в философской рефлексии реализуется как поиск не абстрактной теоретической, а живой мудрости, истины, красоты, блага, что предполагает интуитивно-эмоциональное постижение действительности и «особую эмоционально-акцентированную гносеологию сердца». Софийность в свою очередь взрастила практическую направленность и гражданственность отечественной философии, а также способствовала формированию органицизма.

Гражданственность русской культуры, столь ярко провозглашенная в поэзии Н. Некрасова, концептуализировалась Н.Г. Чернышевским и Г.В. Плехановым. Чернышевский писал по этому поводу: «Многие из великих людей Германии, Франции, Англии заслуживают 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, с.575]. Ему вторит Плеханов: «Когда возникает вопрос, почему не так много сделал для «чистой» теории тот или другой весьма даро-

витый русский человек, очень часто окажется, что у него было другое дело, более близкое его сердцу, нежели занятие «чистой» теорией» [4, с.160]. «Более близкое сердцу» русского мыслителя дело есть судьба Отчизны. Органицисты, а затем и космисты своей жизнью и творчеством демонстрируют эту мировоззренчески ментальную особенность отечественной культуры.

Зачинателем российского органицизма выступил А.Н. Радищев, который в конце XVIII в. в своем трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» закладывает осознание системы теоретико-методологических и одновременно мировоззренческих принципов органицизма: всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности и гармонии. Радищев положил тем самым начало материалистически (В.Г. Белинский, Н.А. Добролюбов, Н.Г. Чернышевский и др.) и идеалистически (Д.М. Велланский, А.И. Галич, В.Ф. Одоевский, славянофилы, почвенники) ориентированной отечественной философской антропологии.

На протяжении XIX – нач. XX вв. российские органицисты исследовали природные силы (Д.М. Велланский, М.Г. Павлов), историю человечества и отдельных народов (Т.Н. Грановский, Н.Я. Данилевский), искусство (А.И. Галич, Ап. Григорьев), науку (Н.Н. Страхов, В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, Н.Я. Данилевский) и другие социальные феномены как «органическое целое».

Органическое целое – это центральная категория данного направления, обозначающая «определенное сочленение» различных частей, так что «все эти части являются одна по отношению к другой, как средства к цели» и «расположены» так, что образуют одно целое, выступающее активным самодеятельным началом. [5, с.335]. При этом «целое больше суммы своих частей» [6, с.112-113], и там «где есть система, там должно быть нечто сверхсистемное» [7, с.385]. Органическое единство мира обусловлено тем, что «способность организовываться имеют все тела, но только в неравной степени» [8, с.80]. 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» [7, с.383-384]. Критерием уровня организации системы является характер соотношения частей и целого. Лосский следующим образом определяет высший уровень органического единства как теоретического содержания соборности: «1) каждая часть... существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое» [7, с.405]. Сам Лосский считает, что такой уровень орга-

нической целостности характерен только для Царства Духа [7, с.405] и для мира живой мудрости – Софии [7, с.400].

Частотность органической терминологии в литературе XIX в. была исследована Н.Н. Страховым [9] и раскрыта как необходимость освобождения от механицизма предшествующей науки, что, по сути, было обусловлено индустриализацией европейской культуры XIX в. и порождало на Западе «организмические» концепции, которые имели преимущественно биологизаторскую направленность в силу их позитивистской установки. Российская ментальность, порожденная исконно общинным образом жизни восточного славянства и наполненная духом соборности и софийности, по-иному отрефлексовала радикальное изменение взаимосвязи человека с миром, выработав теоретико-методологические принципы органического миропонимания. Причем отечественные органицисты, а затем и космисты по свежим следам возникновения позитивизма в XIX в. выразили философски профессиональную оценку этому западному направлению, раскрыв его сущность как эмпирически ограничивающую мировоззренческо-духовный поиск человека в современном мире и по сути закладывающую методологию его биороботизации в условиях техногенной цивилизации.

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» он так оценивает предшествующие десятилетия: «Естественные науки заняли в это время первое место в умственном движении, стремились стать как бы философией или метафизикой наших дней... В настоящую минуту можно, однако же, видеть, что... надежда на полное их господство в умственном мире стала все больше оказываться несбыточной». [10, с.XV] Позитивистскому принципу «каждая наука сама себе философия» Страхов противопоставил принцип «каждая наука имеет свою метафизику», которая должна не стеснять движение науки, а наоборот, открывать ей новые пути и задачи: «обыкновенно старая метафизика бывает упорно защищаема привычными к ней учеными, и новая долгое время принимается за смелую гипотезу...» [10, с.519]. Страхов 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» [10, с.XIX]. Ущербность позитивизма Н.Н. Страхов усмотрел в «грубом эмпиризме», что соответствует сущности позитивизма, продолжая критику которого, Н.А. Бердяев поясняет необходимость различать «научные элементы позитивизма» и «философский позитивизм» как претензию на «окончательное миропонимание». 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» [11, с.20-21], 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» [11, с.20-21]. 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. Н.О. Лосский подчеркивал, что препятствия «к построению гармоничного цельного мировоззрения» заключаются в механистичности, а также в отрицании органической связи метафизики и науки [7, с.339]. Гершезон М.О. убежденно раскрывал мировоззренческую ущербность позитивизма в противоположность космизму: «В нормальной жизни духа позитивизм как мировоззрение невозможен. Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, – оно... непрерывно общается с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда оно по необходимости... 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» [11, с.83-84]. П.А. Флоренский, разрабатывающий органическую теорию истины и усматривающий ее в антиномиях, обосновывает, что «для позитивистического рассудка они не видны» [12, с.162].

Только немногие мыслители в западно-европейской культуре – А. Тренделенбург, А. Уайтхед преодолели притяжение позитивистской установки, оставшись на платформе метафизики и формируя «органическую философию». 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, породившая ее соборность, софийность и гражданственность, обусловила практическую направленность русской философии, принципиально отличающуюся от западного прагматизма и нацеленную на поиск смыслообразующих ценностей. В результате в противоположность западноевропейскому позитивизму с его нигилизмом по отношению к смыслообразующим ценностям в российской культуре вырабатывается органическая теория, синергетически объединяющая теоретико-методологическую оптимальность и мировоззренческий смысл в содержании следующих принципов: всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления [13].

Принцип всеобщности жизни, будучи исходным в систематике органической теории, раскрывает жизнь как универсальную форму бытия,

фундамент которого составляет противоречие между органическим и неорганическим. Принцип целостности конкретизирует понимание органического как организованной системы структурных связей между элементами, дающей сверхсистемный эффект. Принцип естественности позволяет осмыслить противоречие между естественным и искусственным, антагонистическое разрешение которого приводит к технологиям, угрожающим существованию человека. Принцип деятельностного подхода к единственному природно-социальному организму разворачивает диалектику субъективного и объективного факторов в эволюции Вселенной. Принцип гармонии способствует осознанию противоречия между хаосом и организованностью, без чего невозможно сохранение культуры как меры человеческого в человеке. Антиномичность бытия и мышления раскрывает диалектичность разрешения противоречий в контексте деятельностного типа мировоззрения.

Теоретико-методологический потенциал органицизма дает рождение русскому космизму, который уже непосредственно ставит вопрос о космической функции человека, т.е. о том, что человек из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития. [14]

Говоря об особенностях генезиса и развития русской философии, следует обратить внимание на единство духовного пространства человечества, которое разворачивается в динамике мировой истории философской мысли. Существует не безосновательная «геополитическая» концепция, объясняющая направленность данного процесса. Суть ее в том, что философия, рассматриваемая как «всеобщее пространство человеческой духовности», состоящее из западной, восточной и российской 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 веков центр концентрации философской мысли из Германии переместился в Россию. К этому последняя умственно была подготовлена» [15, с.175].

Русский космизм начала XX века в современных культурологических оценках получил название «современного духовного Ренессанса», что подчеркивает эстафетность русской культуры рубежа XIX-XX вв. по отношению к античности. Через двойное глобальное диалектическое отрицание в истории культуры происходит возврат к идеям античности, как это было в эпоху Возрождения, но на основе теоретически осознанной и практически ориентированной идеи космического статуса человека.

Существование конституированного направления теоретической мысли в философской или конкретно-научной области может быть обос-

новано наличием соответствующего предмета и метода. Предметом русского космизма как особого философского направления является исследование обозначенной выше космической функции человека. Уникальность философии русского космизма заключается в том, что он разрабатывается в научной, религиозно-философской и художественно-эстетической ветвях. Поэтому независимо от того, что выступает в роли субстанции: природа или материя в ее самопроизвольной эволюции (в научной ветви), с одной стороны, Бог или мировой дух (в религиозно-философской ветви), с другой, – в любом случае, человек, будучи порождением этой самодостаточной основы бытия, с определенного момента становится ведущей детерминантой ее дальнейшего саморазвития. Момент перехода человека в его новую ипостась бытия в мире отражен в четырех вариантах антропного принципа в космологии. Если первые два варианта – слабый и сильный – фиксируют факт возникновения человека в качестве закономерного результата развития нашей Вселенной, то два последних – участия и финальный – раскрывают фундаментальную роль человека в структуре и эволюции Вселенной. Методологией, т.е. теоретическим обоснованием оптимального алгоритма исследования своего предмета, в русском космизме является философско-антропологический проект, разработанный посредством обозначенной выше системы принципов органической теории.

Система данных принципов выступает адекватным содержанием современного уровня национального самосознания, диалектически связанного с самосознанием глобализирующегося человечества. Творческий потенциал российского органицизма и космизма проявляется в том, что в этом учении разработана методология построения современной научной картины мира глобального эволюционизма и в том, что в вершинных концепциях русского космизма, а именно: концепции ноосферы В.И. Вернадского и концепции Богочеловечества – Всеединства В.С. Соловьева, – раскрывается стратегия оптимального разрешения современных глобальных проблем человечества. Таким образом, российский органицизм дал рождение русскому космизму как выражению исконно русского духа, актуализирующего вселенскую функцию человека в современной исторической ситуации.

Сразу стоит пояснить различие, вкладываемое в понятия «**российский**» органицизм и «**русский**» космизм: «российский органицизм» в данном случае означает вынашиваемое в нашей исконно многонациональной культуре актуальное, начиная с XIX в., теоретико-методологическое отношение к миру, рефлекслируемое как органическое мировоззрение, 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 аналога нашему понятию «Вселенная», однокоренному глаголу «вселяться». Как и во всякой национальной культуре ее неповторимый дух (ментальность, как сегодня принято это обозначать) особенно глубоко осмысливается выдающимися представителями этой культуры. Примечательно, например, в этой связи, что Н.Д. Вольпин в свое время подчеркнула, говоря о С.Есенине: «он глубже нас, мы россияне, а он – русский».

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. Сам Н.Ф. Федоров отрефлектировал закономерность рождения космизма как теоретического и практического феномена в русской культуре: «Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров, наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» [16, с. 358].

Рождение космизма в соответствии с обозначенной выше геополитической концепцией развития мировой философской мысли, привело к тому, что отечественная философия призвана 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, 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, образующих 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» [17, с.167].

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 восточной и западной 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 одновременно религиозно-философской и научной ветвей русского космизма, реализовал мистико-иррационалистическую закваску нашей отечественной духовности, синтезировав её с рационально-прагматическим подходом Запада в актуальном для техногенной цивилизации проекте «Общего дела», который призван объединить ученых и неученых, верующих и неверующих, выступая при этом как трудовое воскрешение человечества, и ведет 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» [16, с.115]. Выход в совершеннолетие человечества, по учению Н.Ф. Федорова, заключается во «всемирном деле»: в космической регуляции внешней природы 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 [17, с.389]. Духовная сила, включающая теоретический разум, в единстве с практической способны привести человечество, по мысли русского космиста, к достижению «безболезненности и бессмертия», это и есть состояние совершеннолетия [16, с.160] «сына человеческого», способного управлять «всею вселенною» [16, с.476].

Проективность человеческого мышления, отрефлексированная Н.Ф. Федоровым: «разум получает значение не субъективное и не объективное, а проективное; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический» [16, с.544], – стимулировала выработку философско-антропологического проекта в сотворчестве представителей религиозно-философской, научной и художественно-эстетической ветвей русского космизма, сформировавших инвариантное содержание программы решения глобальных проблем современности, смысл которых сводится к апокалипсической альтернативе, стоящей перед современным человечеством. Это выбор между его самоуничтожением или самовозрождением на уровне нравственной свободы. Стратегия сози-

дательного разрешение этой альтернативы предполагает в качестве необходимого условия – синергетическое единство элементов духовной культуры, а достаточного – осознание и воплощение единства человеческого рода, что нашло наиболее отчетливое выражение в концепции Богочеловечества – Всеединства как концептуальной вершине религиозно-философской ветви, с одной стороны, и концепции ноосферы – вершине научной ветви, с другой. В результате русский космизм с его органическим миропониманием обосновывает, как «нравственный Ахиллес» может и должен «догнать технологическую черепаху» [18] в условиях нарастающей глобализации влияния человеческой деятельности на окружающий мир.

Список литературы

1. Емельянов Б.В. Русский космизм: основные направления. Екатеринбург. 2006.
2. Славянский сборник. Т.1. Издание Петербургского отдела Славянского комитета // Под ред. Н.Н. Страхова. С.-Петербург, 1875.
3. Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч. Т. 1. М., 1950.
4. Плеханов Г.В. Собр. соч. в 24 т. Т. XXI. М.-Л., 1925.
5. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953.
6. Богданов А.А. Тектология. Ч.1. М., 1989.
7. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
8. («Й»). Общий очерк природы по теории профессора Павлова // Телескоп. 1836. № 13. С.63-80.
9. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5. С.116-124.
10. Страхов Н.Н. Мир как органическое целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892.
11. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
12. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). М.: Правда, 1990.
13. Маслбоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX –XX вв.: эволюция и актуальность. Изд-во: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH&Co.KG DudweilerLandstr. 99, 66123 Saarbrucken, Germany. 2011. Номер: ISBN: 978-3-8465-4584-3.
14. Маслбоева О.Д. Проект философии «Общего дела» Н.Ф. Фёдорова как связующее звено эволюции российского органицизма и русского космизма // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2015. №4 (212). (1 п.л.) С. 81-92.
15. Овчинников В.Ф. О понятии исторического типа философии // Вопросы философии. 1996. №10. С. 173-175.
16. Федоров Н.Ф. Соч. М. 1982.
17. Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4 т. Т.1. М., 1995.
18. Попова О.В. Феномен «голой жизни» в контексте конструирования смерти человека // Психология и психотехника. 2014. №8(71) с. 830-837. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.8.12448

Борчиков Сергей Алексеевич
Озёрский колледж искусств
kwsм@mail.ru

Сравнение авторских трактовок принципов органической диалектики¹

В статье сравниваются трактовки принципов органической диалектики В.С. Соловьева, данные в основном в работах С.А. Борчикова и О.Д. Маслбоевой.

Ключевые слова: органицизм, диалектика, принципы, сравнение.

На конференции «Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга», прошедшей 30 октября 2015 года в Санкт-Петербургском государственном экономическом университете в рамках ежегодного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге», я выступал с докладом «Десять принципов органической диалектики В.С. Соловьева».

Повторять доклад сейчас нет смысла, тем более что сами принципы более подробно и доказательно изложены в статьях сборника [1]. А поскольку у самого Соловьева эти принципы строго вербально не зафиксированы, а вплетены в ткань текста третьей главы «Философские начала цельного знания» [2], то возможны их иные названия и интерпретации. Например, на этой же конференции выступала О.Д. Маслбоева с докладом «Теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал российского органицизма и русского космизма как ответ на вызовы глобализации», в котором даны пять принципов органицизма.

Было бы интересно сравнить выявленные нами принципы.

Принципы органической диалектики В.С. Соловьева

Для целей настоящего исследования я приведу перечень принципов без раскрытия их смысла. Смысл их в краткой форме будет выявляться по ходу текста в увязке с контекстом изложения.

- 1) Принцип единства отношений.
- 2) Принцип удвоения отношений.
- 3) Принцип утроения отношений.
- 4) Принцип умножения отношений.
- 5) Принцип обособления отношений.
- 6) Принцип интеграции отношений.
- 7) Принцип дифференциации отношений.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00825 «Постнеклассическая интегральная философия: образы социального протокола».

- 8) Принцип инверсии отношений.
- 9) Принцип свертывания отношений.
- 10) Принцип всесторонности и всеединства отношений.

Законы марксистско-ленинской диалектики (в сравнении)

Приведу этот сравнительный анализ, памятуя исключительно о русскоязычных читателях, у которых, говоря метафорически, в подкорку головного мозга вшито представление об этих законах, а посему молчаливых вопрошаний не избежать.

Принципу *материального единства мира* соответствует по форме соловьевский принцип *единства отношений* (1).

Закону *единства и борьбы противоположностей* соответствует принцип *удвоения отношений* (2). Все отношения едины в силу первого принципа, но в силу второго притягиваются к полярностям, становясь противоположными. Соловьев не отрицает борьбы противоположностей, но предполагает и вариант с их сближением и даже самоотречением ради друг друга. У него этот закон звучал бы так: закон единства противоположностей в борьбе и взаимном самоотречении.

Закону *отрицания отрицания* соответствует принцип *утроения отношений* (3). Если есть две противоположных величины (тезис и антитезис), то отношения между ними образуют третий полюс (синтез).

Закону *перехода количества в качество* соответствует принцип умножения отношений (4). Внутреннее бытие элементов органического целого настолько многообразно, что не описывается только единством, противоположением и утроением, но элементы вступают и в такие связи и взаимодействия, которые ведут к появлению отношений нового качества. Более того, у Соловьева этот закон предполагает и переход качества в количество, т.е. появление новых элементов и их отношений.

Еще отметил бы закон *всесторонности отношений*, поскольку он в какой-то мере соответствует десятому принципу Соловьева – принципу *всесторонности и всеединства*. Но именно «в какой-то мере», так как у Соловьева он богаче, хотя бы на количество еще пяти принципов: обособления, интеграции, дифференциации, инверсии и свертывания отношений.

Я намеренно не рассматривал связку с диалектическими принципами и законами Гегеля, поскольку это уже не является «подкорковой» ситуацией и требует исследовательских условий, намного превышающих рамки данной статьи.

Принципы органицизма (в сравнении)

Вторая глава первой части монографии О.Д. Маслобоевой [3] так и называется «Основные методологически-мировоззренческие принципы органицизма». Их предположно пять. Рассмотрю по порядку.

2.1 Принцип всеобщности жизни

Этот принцип соответствует принципу *единства отношений* Соловьева (1). Кратко его логическая суть такова. Если существует органическое множество, или целое, то его пронизывает некое единое начало, влекущее единство соответствующих отношений.

Например, любой философ, рассматривающий мир как единое целое, обязательно выделяет объединяющее (единящее) начало или субстанцию мира. Хотя у разных философов такие начала могут и различаться. Как уже отмечалось, у материалистов мир является *материально* единым целым. Теологи видят причину единства мира в едином *Боге*, увязывая все вещи отношением сотворенности (мир тварен). Русские космисты рассматривают мир как *живое* целое. Следовательно, у них жизнь является тем первопринципом, который делает мир целым, и не просто целым, а специфическим целым – *организмом*.

Таким образом, принцип единства отношений Соловьева является универсальным, а принцип единства жизни – частным случаем, когда за параметр единения берется первоначало «жизнь».

2.2. Принцип целостности

Этот принцип соответствует сразу двум принципам Соловьева: принципу *умножения отношений* (4) и принципу *всесторонности и всеединства отношений* (10). Кратко его логическая суть такова. Все многочисленные и многообразные элементы единого целого связаны не только центральным единством (началом), но и между собой по принципу «каждый с каждым», вкупе представляя самобытное бытие органического целого.

При этом целостность предполагает не только взаимосвязь элементов, но и участие их во всех предыдущих принципах и более сложных отношениях: интеграциях и дифференциациях, обособлениях и иерархиях и многих других. О.Д. Маслобоева, ссылаясь на представителей российского органицизма, отмечает такие отношения, как цель и средство, высшее и низшее, частное и общее, борьба и любовь, и другие.

Таким образом, понятно, что многоединство (целостность) отличается от просто единства тем, что в просто единстве господствует одно начало, а в целостности каждый элемент представляет внутренне богатую монаду, которая участвует во множестве отношений как с другим монадами, так и с самим целым, создавая многообразие цельного бытия.

2.3 Принцип деятельностного подхода

У Соловьева этот принцип увязывается с принципом обособления отношений, когда среди элементов многоединого целого выделяется какой-либо элемент, который начинает играть роль активного, деятельного начала, детерминирующего бытие других элементов так, что даже пре-

вращается в живое метафизическое существо, например идею или Софию (Вечную Женственность) и другие.

В работе же О.Д. Маслобоевой этот принцип охватывает, по сути, два принципа.

Во-первых, соловьевский принцип *удвоения отношений* (2), как я выше отметил, аналог закона единства и борьбы противоположностей. В книге приводятся примеры противоположностей: целое и части, центр и периферия, человек и социум, субъективное и объективное и т.д. При этом, как и в классической диалектике, взаимоотношение (борьба) противоположностей является двигающей силой, или пружиной, деятельности человека.

Во-вторых, соловьевский принцип *обособления отношений* (5), так как ведет к появлению самостоятельной единицы (монады, субъекта), причем с двумя формами активности: как индивидуально-субъектной, так и духовно-социальной деятельности. «Органицисты и космисты исследуют любую отрасль человеческой деятельности как органическое целое, в самой сущности которого коренится субъективный фактор» [4, с.7].

Таким образом, принцип деятельностного подхода включает в себе два принципа: удвоения и обособления отношений.

2.4 Принцип естественности

Принцип естественности, по характеристике О.Д. Маслобоевой, выделяет из отношений, удвоенных по параметру «естественное – искусственное (культурное)», одну из противоположных сторон, в частности полярность *естественного*, и абсолютизирует ее, превращая в обособленную субстанциальную силу.

О.Д. Маслобоева приводит примеры, как с точки зрения принципа естественности в русском органицизме рассматриваются контрверзы, существующие в творчестве, преподавании, религии, идеологии, истории и т.д., и всегда приоритет отдается естественным и самобытным образованиям против искусственных и привнесенных.

На мой взгляд, этот принцип является недостаточно последовательным.

Во-первых, потому, что он абсолютизирует одну из полярностей, против чего (превращения относительного начала в абсолютное) постоянно выступал В.С. Соловьев.

Во-вторых, он не учитывает принципа инверсии отношений, когда одна полярность может трансформироваться в свою противоположность. Например, естественное и самобытное может становиться дилетантским и консервативным (идеологическим и нетворческим), а культурное и искусственное может оказываться более прогрессивным и совершенным.

В-третьих, в логическом плане он стабилизирует принцип удвоения отношений и не ведет к диалектическому переходу к принципу утроения отношений, т.е. к синтезу противоположностей, когда в результате их снятия может появиться равноправный с ними третий элемент, выступающий не менее, а порой даже более эффективным началом, чем одна из исходных противоположностей.

2.5 Принцип гармонии

Если под гармонией понимать согласованность, упорядоченность и особую организованность элементов целого, то у Соловьева за это отвечают, в основном, два принципа: *принцип интеграции* (6) и принцип *дифференциации* (7) отношений. На долю одного приходится восполнение, воспроизведение в одной монаде или во взаимодействии ряда монад всех сущностных отношений целого (предельный случай – монада, в которой светится весь мир), на долю другого принципа приходится дифференциация и специализация какого-то избранного вида отношений (как, например, одни клетки организма специализируются на работе печени, другие – почек). В силу последнего в органическом целом возникают *пласты* уровней, соподчинений, иерархий, холархий, системных и прочих сложно организованных связей и соотношений, как раз определяющие понятие гармонии.

Примеры же, приведенные О.Д. Маслобоевой затрагивают, в основном, опять же принцип удвоения отношения в форме борьбы полярностей: «Таким образом, гармония не просто совместима с внутренней полярностью органического целого, но невозможна без нее» [3, с.52], и в частности гармония базируется на противоположности случайности и свободы[5]. Такая трактовка, по сравнению с принципами В.С. Соловьева, существенно обедняет понимание природы и структуры гармонии.

Выводы

Итак, *пять* принципов органицизма явно коррелируют с семью принципами органической диалектики В.С. Соловьева. Справедливости ради, надо сказать, что в других главах своей книги О.Д. Маслобоева так или иначе касается еще двух принципов: принципа *триады* (3) и принципа *инверсии отношений* (8) в аспекте перехода противоположностей друг в друга, но не выделяет их, как В.С. Соловьев, в отдельные принципы.

Я свел результаты сравнения в таблицу, в которой знаком «+» обозначена дополнительная трактовка или скрытое использование принципа, а знаком «-» обозначено явно выраженное отсутствие принципа.

Сравнительная таблица

<i>Принципы отношений В.С. Соловьева</i>	<i>Принципы организма</i>	<i>Законы марксистско- ленинской диалектики</i>
(1) единство	(2.1) всеобщность жизни	единство мира
(2) удвоение	+ (деятельность)	единство и борьба противоположностей
(3) утроение	+ (триада)	отрицание отрицания
(4) умножение	+ (целостность)	переход количества в качество
(5) обособление	(2.3) деятельность, свобода	–
(6) интеграция	+ (гармония)	–
(7) дифференциация	(2.5) гармония	–
(8) инверсия	(2.4) естественность (в абсолютизации)	+ (в результате борьбы противоположностей)
(9) свертывание	–	–
(10) всесторонность и всеединство	(2.2) целостность	всесторонность отношений

Таким образом, как видно из таблицы, только один принцип Соловьева остался не охваченным принципами организма. Это принцип *свертывания отношений* (9), суть которого заключается в том, что цельные множества элементов, понятий, начал, могут свертываться в нечто одно – атом, единицу, монаду, холон, представляющий элемент другого целого. Показательный пример – свёртка экрана монитора в один ярлык с возможностью последующей его развёртки.

Этот принцип хорошо использовали: Л.П. Карсавин – как принцип стяжения и В.И. Моисеев – как один из основных принципов метода проективно модальной онтологии (ПМО). К слову сказать, метод ПМО дает прекрасные результаты анализа учения В.С. Соловьева (см. работу В.И. Моисеева [6]). Неплохо было бы осуществить аналогичное сравнение соловьевских принципов с представлениями В.И. Моисеева, но это,

как и в случае с Гегелем, требует отдельного капитального исследования.

В заключение можно сказать, что анализ авторских концепций принципов органической диалектики показал, что между ними вполне возможны и корреляция, и коррекция. Дело осложняется исключительно притиркой терминологии и возможностями коммуникации самих авторов, культивирующих не только органически-диалектическую методологию, но и другие формы диалектики и логики.

Список литературы

1. Размышления о... Вып. 10: Принципы органической логики В.С. Соловьева. М.: МАКС Пресс, 2007. – В том числе: Борчиков С.А. Контуры органической диалектики/логики В.С. Соловьева. С.9-80. Борчиков С.А. Органическая логика любви. С.103-117.
2. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Изд. 2-е. Т.2. М.: Мысль, 1990.
3. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX – XX вв.: эволюция и актуальность. М., АПК и ППРО, 2007. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Изд-во СПбУЭФ. 1995.
4. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть II. Изд-во СПбГУЭФ. 2003.
5. Маслобоева, О.Д. Принцип гармонии в творчестве петербургских органицистов XIX – начала XX века // Материалы Первого Российского философского конгресса. М., 1997. Т. 2. С. 70-72.
6. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕРСЭ, 2002.

Руди Амина Шамильевна

Омский государственный университет путей сообщения
amina_rudi@mail.ru

Мир как Мегаорганизм и Мегакосмос в моделях устойчивости развивающейся реальности

В статье представлены Мегаорганизм и Мегакосмос как модели устойчивости, выявляемой научным и философским знанием в развивающейся реальности. Модели отражают сложный уровень организации устойчивости объектов эволюционирующей природы, развивающихся нелинейно.

Ключевые слова: устойчивость, модели устойчивости, изменчивость, реальность, Мегаорганизм, Мегакосмос.

Проблема органицизма и космизма приобретает особую актуальность в исследованиях, посвященных устойчивым модусам реальности. В обозначаемом контексте органицизм и космизм открывают широкие методологические возможности моделирования устойчивости. Устойчивость понимается как свойство объекта сохранять отдельные качества и состояния независимо от воздействий внешних и внутренних факторов. Фактически принцип устойчивости связывает в целостную методологическую базу ключевые научные принципы сохранения, симметрии, системности, равновесия, абсолютности и относительности. Категория устойчивости диалектически связана с категорией изменчивости – обе они обладают универсальной природой, служат характеристикой любых предметов, процессов и явлений неорганической и органической природы, социальной и антропной реальности. В классической науке устойчивость рассматривалась в качестве атрибута идеализированного объекта. С изменениями в понимании научной методологии возникает необходимость разрешения проблемы существования устойчивости в условиях поворота науки к изменчивой повседневной реальности. Отсюда вытекает потребность в методологических принципах создания вариативной модели мира, обладающей широкими объяснительными возможностями. Выработка таких принципов подразумевает осмысление форм рациональности, тенденций развития современного научного знания и роль философии в этом развитии.

Обращение к теоретическому моделированию предусматривает создание идеальных конструктов, отражающих ключевые качества объекта, служащих обобщающей формой знаний о некоторых модусах устойчивости, способах ее установления и сохранения. Значимость этих конструктов обусловлена тем, что выявляя устойчивость мира, исследователь включает в изучаемую область прошлое, настоящее и будущее мира на всем его, если это возможно говорить, пространственном протяжении. Непосредственное манипулирование таким гиперобъектом невозможно, многие его параметры недоступны в силу их пространственно-временных особенностей. Ввиду многообразия мира возникает необходимость сосредоточения на выборочных примерах бесконечного числа предметов, явлений, процессов. Замена мира в процессе его познания аналоговым объектом-посредником позволяет эксплицировать ключевые признаки выбранного посредника и экстраполировать их на изучаемый оригинал, а именно, устанавливая признаки устойчивости мира в его конкретных состояниях и проявлениях. Апелляция к понятию модели осуществлена на основании его смыслового определения, данного В.А. Штоффом, подчеркнувшим, что модель – это «мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте» [1, с. 19.]. Идеальные конструкты в данном слу-

чае – это мысленно создаваемые модели, представляющие собой и предмет, и средство исследования. Они позволяют извлечь на поверхность актуальные параметры определенной системы, ее структуру, особенности и формы функционирования и существования, специфику управления. Предлагаемые модели, естественно, не обладают физическим сходством с миром, а обнаруживают с ним изоморфизм структур, поведения и некоторых процессов, служат его приближенным подобием, ситуационными аналогами, позволяющими объяснять и прогнозировать устойчивость отдельных системных образований в зависимости от их состояний. Моделирование предполагает привнесение субъектом познания собственного понимания порядка, оснований устойчивости и их смысла в понимание реальности. Моделирование устойчивости заключается в трансляции сведений из одной области реальности (физической, биологической, социальной) в другие области, способствуя формированию универсальной модели, единой картины мира. Модели устойчивости мира способны реализовывать свои конструктивные функции при создании произведений искусства, принятии социальных управленческих решений, воспитательном воздействии на личность. Моделям присваивается метафорическое обозначение, позволяющее сделать изучаемый объект узнаваемым и воспринимаемым в виде целостного образа. В процессе конструирования иерархической последовательности моделей устойчивости необходимым стало обращение к методу аналогии, на основании которого возможны рассуждения о признаках отдельных объектов исследования при установленном сходстве их с другими объектами. Материал для теоретического моделирования получен в процессе анализа истории научного познания и установления связи между расширяющимися возможностями научно-технического освоения мира, с одной стороны, и усложняющимися формами устойчивости, которые способен осмыслить человек, с другой. **Осваивая истины, создающие в его сознании определенную модель мира, человек начинает руководствоваться этой моделью в миропонимании и собственной жизнедеятельности, укрепляя свою волю сформированными мировоззренческими и гносеологическими принципами** [См.: 2, с. 349-370]. Простейшие модели устойчивости фиксируют статическое (кристаллическое) и функциональное (механическое) постоянство отдельных объектов познаваемой реальности. Механистические метафоры применялись на первых порах становления различных разделов физического знания, перекидывая мостик от знакомых схем к неизученным, непонятым физическим явлениям [См.: 3, с. 63-74.].

Органицизм возникает в истории науки, благодаря привнесению им в исследуемый сложный объект логической прозрачности и наглядности. Этот этап развития познания начинается с формулирования принципов эволюционизма, обуславливающих взаимосвязь устойчивого и изменчи-

вого в существовании живого. Если внутреннее постоянство и стремление системы к равновесию и стабильности фиксируется термином «гомеостазис» (от греч. *homoios* – подобный и *stasis* – неподвижность), то сохранение большинства систем в мире, предрасположенных не к статическому существованию, а к динамике, обусловленной, как минимум, изменчивостью внешних обстоятельств, раскрывается понятием «гомеокинезис».

В XX веке биология, существенно обогатившая свои представления о живом, приобретает статус теоретически развитой науки [См.: 4, с. 48-62.]. Укрепление положения биологии в научной иерархии способствовало соответствующему разрешению обострившихся противоречий между эволюционным и термодинамическим описанием процессов в мире. Эволюционизм резонно утверждал непрерывное усложнение живых систем, служащее их самосохранению, в то время как траектория физических процессов приводит устойчивую закрытую систему в состояние равновесия и термодинамической смерти.

Предметы биологической и социальной природы в ходе существования, в силу своей открытости внешним факторам, сталкиваются с необходимостью адаптации к динамичным условиям внешней среды и формированием в своих структурах новообразований, связанных с новыми свойствами. Это своеобразная прогрессивная линия развития (от низшего к высшему, от простого к сложному) по сравнению с регрессивной линией развития неорганических объектов. Эволюционная модель представляет Вселенную, развивающуюся не по пути упрощения и распада, а по пути усложнения организации. Формируется понимание закономерных природных и социальных процессов как до конца непредсказуемый человеком отбор вариантов из альтернативных возможностей. Следовательно, каждая открытая динамическая система осуществляет существование посредством постоянного не жестко детерминированного выбора состояний, тем самым обеспечивая свою устойчивость во времени. В таком ракурсе предстают в современной биологии установленные Ч. Дарвином свойство изменчивости организмов, принцип эволюционного отбора и сохранение идентичности динамической системы с помощью наследственности.

В объяснении феномена самоорганизации прибегают к описанию адаптационных механизмов, не вызывающих возникновения качественно новых свойств организма, бифуркационных механизмов, вызывающих кардинальное переустройство органической системы, и механизма экономики энтропии, обеспечивающего большей устойчивостью сложные системы, чем простые, в силу наиболее эффективного использования первыми внешней энергии.

Отмечая особенности мировидения, выражаемые метафорой организма, необходимо обозначить отличия организма от неорганического (как

вариант – механического). И здесь традиционно указываются следующие качества и свойства:

1) собственно органическое образование имеет сложный химический состав, включающий в себя белки и нуклеиновые кислоты;

2) будучи открытыми системами, организмы обмениваются с окружающей средой веществом, энергией и информацией, осуществляя питание, выделение и движение, формируя, таким образом, собственные ткани;

3) уже этимология слова «организм», восходя к латинскому «organizo» – «устраиваю», «сообщаю стройный вид», указывает на сложное строение и системную организацию живых объектов, демонстрирующих большую асимметрию, высокую пространственно-временную упорядоченность, отнесенность отдельной особи к сложной общности вида и популяции;

4) устойчивость организма представлена сложной взаимосвязью его наследственности и изменчивости: организм сохраняет в рамках наследственности свою идентичность, передавая ее потомкам, и в то же время, реагируя на внешние условия, формирует новые свойства, определяющие в процессе дальнейшего наследования направление эволюции;

5) получая извне информацию, организмы реагируют на нее опосредованно и избирательно, зачастую – с опережением, обнаруживая качества самореферентных, аутопоэтических систем, что реализуется в высших формах организации живой материи в разумном самопознании и самоанализе;

6) живые организмы растут, увеличивая свои массу и размер, развиваются, переживая необратимые изменения в органах, тканях, клетках, и размножаются, обеспечивая воспроизведение собственного типа организации;

7) организм высокоэффективно использует энергию и на молекулярном уровне обнаруживает создание порядка из хаоса, ему свойственно противостояние росту энтропии и использование отрицательной энтропии из среды для обеспечения термодинамической неравновесности своей системы;

8) живой организм сохраняет свою устойчивость, переживая постоянные процессы изменений, усложнений, приводящих к возникновению новых структур, требующих в свою очередь положительную обратную связь, дестабилизирующую систему. Для укрепления устойчивости используется отрицательная обратная связь. Так организм проявляет гибкие способности к саморегуляции и самосохранению.

Перечисленные особенности организмов отражаются, например, в определении жизни как постоянного процесса движения, связанного с синтезом, распадом, обменом энергией с внешним миром, ориентирован-

ного на самосохранение, репродукцию, наследование устойчивой идентичности в изменчивых условиях. Развиваясь в истории человеческой мысли с древнейших времен и до наших дней, органические метафоры именно на современной стадии зрелости науки развертывают свои эпистемологические возможности рассмотрения неравновесных состояний, непрогнозируемых ситуаций и индетерминированного поведения объектов, например, таких, как общество.

Приставка «мега-» в слове «Мегаорганизм» подчеркивает, что обозначаемый им устойчивый объект превосходит любой отдельно взятый организм по масштабам и возможностям. Метафора Мегаорганизма подчеркивает в понимании мира его естественную целостность, единство разнообразных незаменимых органов, связанных друг с другом не механически, а органично. Каждый орган в таком Мегаорганизме живет (а не функционирует) сообразно своей природе (а не указанию «инженера» извне) на благо общей целостности. Ритмы и содержание активности органов не всегда совпадают, но именно в таком виде обеспечивают устойчивость (и изменчивость во имя сохранения) Мегаорганизма. Будучи живым образованием, Мегаорганизм и его структурные компоненты в своем развитии не могут быть привязаны к жестким, раз и навсегда возникшим детерминантам, устойчивость и гармоничность их существования обеспечивается «интуитивным» поиском новых форм, способностью к своевременным качественным изменениям. Сами условия осуществления жизнедеятельности и процесс взаимодействия органов Мегаорганизма опосредованно обуславливают выбор дальнейшего направления их эволюции.

Опора на научные подходы к исследованию сложных объектов (общую теорию систем, кибернетику, синергетику) и принципы неклассической (постмодернистской) онтологии позволяет говорить о возможности применения к каждому отдельно взятому системному объекту в мире той или иной модели в определенной мере на основании сходства идентификационных признаков. Все конструируемые модели могут иметь эвристический потенциал по отношению к конкретной системе в конкретной ситуации, могут сменять друг друга и сочетаться в различной степени представленности свойств. При этом все существующие системы, вне зависимости от известности человеку и прочих качеств, существуя в своих пространственно-временных координатах, объединены единым глобальным условием своего развития – Мегакосмосом, теоретическое воспроизведение которого в современном научном нарративе возможно посредством всех представленных моделей.

Космос, который рассматривался в древних космогониях как исходное начало и состояние окружающего человека упорядоченного мира, в новых условиях эволюции науки, философии, искусства приобретает особое значение как гармоничная целостность, отличающаяся актуальными в

нашем исследовании характеристиками. Прежде всего, речь идет о множественности явлений, процессов, подсистем, составляющих это мегаединство. Каждый феномен, вмещаемый в себя Мегакосмосом, обладает собственной природой и темпами развития, удивительным образом сочетаясь с другими элементами этой гигантской гетерогенной среды. Разнообразные подсистемы рассеяны в Мегакосмосе, не подчиняясь в своем существовании некоему началу, находящемуся за пределами Мегакосмоса и определяющему проект существования Мегакосмоса [См.5]. Мегакосмос содержит в себе источники и факторы своего развития. В нем нет жесткой вертикали соподчинения элементов кроме условно выделяемых носителем познающего разума – человеком – уровней организации подсистем. Согласно этой картине структурных слоев, все Мегакосмическое единство подчинено действию безличностных закономерностей физического характера, та часть элементов, которая характеризуется качеством жизни, подчинена еще и действию биологических закономерностей. Сложнейший уровень Мегакосмоса, выделяемый в среде живых организмов наличием разума и самосознания, подчинен действию физических, биологических и социальных законов. В отдельности выбранные для анализа фрагменты Мегакосмоса являют собой самоорганизующиеся системы. Модель Мегакосмоса в целом воплощает собой требование поддержания междисциплинарных связей в корпусе современного научного знания, обусловленных в свою очередь, необходимостью формирования единой научной картины мира.

Фактически Мегакосмос демонстрирует одновременно на примере разных систем все возможные модели устойчивости. Обращение к метафорической терминологии при моделировании устойчивости позволяет отразить ориентир современной науки на гибкость языковых средств, позволяющих выразить различные формы рациональности. Модели устойчивости в их иерархическом порядке демонстрируют возможность исследовательского внимания двигаться в процессе познания мира от менее устойчивого к более устойчивому. Наибольшие же возможности сохранения идентичности демонстрируют саморазвивающиеся, самоорганизующиеся системы. Если же говорить о максимально масштабном объекте познания – Вселенной, данной в единственном экземпляре, включающем всю существующую множественность предметов, процессов и явлений, то с точки зрения эволюционной космологии во Вселенной нет ничего неизменного, она содержит лишь более или менее устойчивые объекты в их сложной взаимосвязи.

Проблема устойчивости, исходя из постулата об универсальности и абсолютности движения, изменений в мире, напрямую связана с понятием меры, указывающим на единство количественных и качественных характеристик вещей. Показательно, например, расположение в гегелевской

«Науке логики» раздела, посвященного мере, заключающего собой учение о бытии и предваряющего анализ сущности. Ведь именно сущность указывает на устойчивое содержание объекта, воплощенное единством его различных бытийных проявлений. Понятие меры постулирует значимость количественных изменений для устойчивой качественной определенности. Модели устойчивости, конструируемые в порядке усложнения реальности, подразумевают все большую изменчивость объекта, необходимую для сохранения его самоидентичности. Говоря о моделях устойчивости самоорганизующихся систем, подчеркивая зависимость их существования от возможностей развития, мы сталкиваемся с вопросом о пороге количественных величин, о той мере изменчивости, допускаемой качественной определенностью объекта, превышение которой приводит к исчезновению исходного объекта и возникновению нового. Недаром в онтологическом дискурсе категория меры всегда сопряжена с категориями порядка и гармонии. Масштаб изменений, соразмерный с устойчивостью Мегаорганизма, разрушителен для Мегамашины. Подобно тому, как поиск единой меры способствовал кризису античной математики и выявлению несоизмеримых феноменов, мера изменчивости для каждой онтологической модели устойчивости – своя, обусловленная уровнем сложности организации объекта, его качественной природной спецификой.

Познающий субъект фактически признает, что ему не дано абсолютное предвидение развития наблюдаемых им процессов, разворачивающихся в мире как Мегакосмосе. Это обстоятельство актуализирует еще один древний космологический смысл человеческой жизнедеятельности, согласно которому человек, выражаясь языком теории самоорганизации, является саморазвивающейся системой в саморазвивающемся мире. Это значит, что человек – не марионетка в постановке, режиссируемой высшими силами, подобно, например, средневековым представлениям, но и не успешный покоритель природы, не всемогущий вершитель судеб мира, как позволила человеку ощущать себя идеология Нового времени и Просвещения с сопутствующим ей научно-техническим прогрессом, трагически развязавшим руки *Homo Sapiens*. Свое существование человеку необходимо выстраивать адекватно законам Мегакосмоса, как универсального миропорядка, находя в своем бытии соответствующие онтологические, этические и эстетические основания конструирования устойчивости. Мегакосмос как самое большое по объему понятие из метафорического ряда научных моделей устойчивости демонстрирует идентичность процессов упорядочивания, установления и сохранения устойчивости на всех известных уровнях организации мира: в природе, обществе, жизни человека. Оно позволяет в многообразии спонтанных и детерминированных явлений различать универсальные алгоритмы морфогенеза. Путь познания Мегакосмоса лежит не только через этап накопления и проверки знаний об

окружающей действительности, но и нахождения смыслов, осознания логики самоорганизации человека и Вселенной, обращения к предельным основаниям человеческого бытия.

Список литературы

1. Штофф В. А. Моделирование и философия. М., Л., 1966.
2. Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). Серия: «Мир культуры, истории и философии». СПб., 1999.
3. Денисов, С. Ф. Сциентизм в метафизике. Омск, 2011.
4. Денисов, С. Ф. История и философия науки в 3 ч. Ч. I. Омск, 2007.
5. Маслобоева О.Д. Исследование проективного характера человеческой деятельности: от античности до современного российского органицизма и космизма // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2013. № 2 (2). С. 112-119.

Бурова Юлия Владимировна

Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России), Саранск
lady-burova@mail.ru

Идея целостности бытия в творчестве Ф.М. Достоевского как метафизическое основание преодоления человеческих деструкций

В статье актуализирована проблема понимания метафизических оснований творчества Ф.М. Достоевского. Концептуализируется принцип целостности бытия человека как фундамент преодоления таких деструктивных программ жизнедеятельности, как убийство, суицид и терроризм, и реализации бессмертия человека.

Ключевые слова: целостность бытия, деструкция, бессмертие, метафизика Ф. М. Достоевского.

В последнее время в условиях современного социума актуализируются исследование деформационных процессов, что во многом становится стремлением к преодолению деструкций современности. Социальная система воспроизводит все чаще такие деструкции как суицид, убийство, терроризм, исследование которых на теоретико-методологическом уровне возможно в связи с первоначальными метафизическими принципами, концептуально представленными в творчестве Ф. М. Достоевского. По-

добное рассмотрение впервые определяет их истоки в разрушении христианского понимания истории: патриархальность – цивилизация – христианство, когда преступление как категория рассматривается в рамках метафизики Ф. М. Достоевского.

Метафизика Достоевского касается подполья человека, основу которого составляет разрушенное сознание. Все это начинает выливаться в целостную систему деструкций, основанную на неприятии Бога. Подобная позиция просматривается на примере образа Ивана Карамазова. Его трансформированное сознание оборачивается против него самого. Иван не принимает ни мира Божьего, ни человека, сотворенного по образу и подобию Божьему, и потому обречен на расколотость сознания. Страшные слова человеческой деструктивности раскалывают личность: «Я думаю, что если дьявол существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию»[1, т. 14, с.214]. Дьявол становится его второй половиной, с которой он ведет диалог.

Дьяволы Достоевского раскрывают деформационные процессы XX века. Концептуально осмысляет Ф. М. Достоевский феномен терроризма как идею мирового бесовства, что становятся точкой бифуркации, предполагающей движение к Апокалипсису или возникающую возможность искупления, воскресения. При этом намечается раздвоение истории – путь к бесовщине или к Воскресению. Преодоление бесовщины, по метафизике Ф. М. Достоевского, состоит в катафатическом богопознании. Интенция на целостность бытия, жизни, критерий ее – чтобы не было слезинки ребенка, а если она есть, то такие явления суть зло. Оригинальность концепции метафизических деструкций Ф.М. Достоевского в рассмотрении зла через критерии истины и добра, которые определяют меру свободы, необходимость своей воли соотносительно воле Бога. Рефлексия о Христе Ф.М. Достоевского есть рефлексия о социальной и исторической истине, и эта истина: $2+2 \neq 4$, то есть она антиномична и не рациональна с позиций текущего века, демонстрирующего возможность суицида, убийства и терроризма. Необходимо руководствоваться догматом Воскресения и идеей наличия образа Божья в человеке, что предполагает избежание социального зла. Личность, противостоящая метафизическим деструкциям, у Ф.М. Достоевского реализует себя по схеме: образ Бога (разум и действие), Богоподобие (добродетели), Уста Бога (язык и речь). Без образа, подобия и Уст Бога человек оказывается бесплодным, пустым, злым, то есть склонным к преступлению против себя и общества.

Выявление современных реалий концепции метафизических деструкций Ф.М. Достоевского предполагает новую точку зрения на угрозу масштабного разрушения мира. В этом аспекте метафизика Ф. М. Достоевского касается ауто- и гетероагрессии личности. Индивидуальная внут-

ренная агрессия при этом рассматривается как детонатор массовой внешней агрессии.

Причины внутренней деструктивности личности писатель находит в способности игнорировать свою божественную природу, что во многом касается суицида, убийства. Однако на социальном уровне деформированная личность являет общественный кризис, обусловленный ницшеанской ситуацией "смерти Бога". Так, общественный кризис становится результатом ценностного смещения, что определило ситуацию в начале XX века и во многом является источником аномичности современного общества.

Целостность бытия возможна при рассмотрении центра всех воззрений Ф.М. Достоевского – Бога – Христа [2, с.107-111]. По утверждению М.М. Бахтина, Христос становится критерием всех убеждений Ф.М. Достоевского. Даже если Христос ошибался, то писатель принимает эту ошибку, но не истину вне Христа. Таковы параметры истинности голосов героев в романах Ф.М. Достоевского. Но и здесь автор вступает в диалог: «Чрезвычайно характерно вопрошание идеального образа (как поступил бы Христос), то есть внутренне-диалогическая установка по отношению к нему, не слияние с ним, а следование за ним» [3, с. 115].

Ф.М. Достоевский не дает толкования сущности Бога, а определяет его посредством идеала. Бог необходим русскому человеку, так как дает возможность жить во взаимопонимании по нравственным законам бытия. Если Бога нет, то все позволено. Но русский человек не может жить по принципу вседозволенности, отсюда трагедия Раскольников. Русский человек изначально настроен позитивно к миру. Он привык жить в любви. Разрушение этого чувства в русском суперэтнотипе ведет к гибели, отсюда трагедия бесов-террористов.

Ф.М. Достоевский твердо уверен, что любовь – это чувство божественное. Любить ближнего, как призывал Христос, – значит любить и принимать Бога. Но как любить людей, если они несовершенны? Это один из ключевых вопросов в споре Алеши и Ивана Карамазовых. Писатель стремится понять, что значит любовь к ближнему. Алексей Карамазов – самый яркий человеколюбец в его творчестве.

Человек сложен по природе. Добро и зло слиты в нем. Этому учил старец Зосима: «Об этом не раз говорил старец Зосима, он тоже говорил, что лицо человека часто многим еще неопытным в любви людям мешает любить. Но ведь есть и много любви в человечестве, и почти подобный Христовой любви, это я сам знаю...» [1, т.14, с. 215]. Осознавая это, Алеша стремится к любви и приятию Христа в человеке, и потому даже его отец – Федор Карамазов вызывает у него любовь и жалость. Отсюда слова отца: «Я все помышлял о том: кто это за меня когда-нибудь помолится? есть ли в свете такой человек? Милый ты мальчик, я ведь на этот счет

ужасно как глуп, ты, может быть, не веришь? Ужасно... ведь я чувствую же, что ты единственный человек на земле, который меня не осудил, мальчик ты мой милый, я ведь чувствую же это, не могу же я это не чувствовать!» [1, т. 14, с. 23]. Алеша принимает это божественное в человеке. А это значит, принимает Бога.

В «Бесах» Степан Верховенский, рассуждая о любви к Богу, так говорит о его необходимости: «Бог уже потому мне необходим, что это единственное существо, которое можно вечно любить...» [1, т. 10, с. 506]. Любовь к Богу дает уверенность в том, что человек будет жить вечно. Без любви и вне любви жить нельзя, так как теряется идея будущей жизни. Потеря этой идеи рождает на земле зло и несправедливость. Бессмертие нужно для того, чтобы доказать высшую справедливость бытия Бога: «Мое бессмертие уже потому необходимо, что бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к нему любви в моем сердце. И что дороже любви? Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно? Если я полюбил его и обрадовался любви моей – возможно ли, чтоб он погасил и меня и радость мою и обратил нас в нуль? Если есть бог, то и я бессмертен!» [1, т. 10, с. 505].

В последние годы жизни Ф.М. Достоевский проникается мыслью о воскрешении предков как продолжении идеи о господстве вселенской любви, утверждающей целостность бытия. Если бессмертие необходимо каждому человеку, то долг живущих – заботиться о воскрешении умерших. Это во многом созвучно учению Н.Ф. Федорова о воскрешении предков, что составляет «общее дело» для всех людей. В связи с этим примечательно письмо Ф.М. Достоевского Н.П. Петерсону (ученику Федорова), раскрывшему Ф.М. Достоевскому теорию своего учителя.

Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров непримиримы в отношении смерти, так как чувствуют ложь и зло смерти и правду грядущего воскресения. По мысли Ф.М. Достоевского, «...в изложении идей мыслителя (Федорова) самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья прежде живших предков, долг, который, если б был выполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым» [1, т. 30(1), с. 14].

Анализируя философские мысли, касающиеся воскрешения, Ф.М. Достоевский приходит к выводу, что представлены два пути воскрешения. Первый – мысленный, аллегорический, как у Эрнеста Ренана, когда человеческому сознанию в конце мировой истории станет ясна роль каждого человека. Тем самым последующее поколение перевоплотится в предшествующее. Так закончится человечество. Тот, кто идет по второму пути, представляет прямо и буквально, что воскресение будет реальное, личное. Писатель верит лишь в такое воскресение. Он идет по пути хри-

стианской церкви. Говоря о воскресении, он имеет в виду день, когда Христос будет судить людей по делам их. Смерть является временным переходом в мир иной в ожидании Судного дня. Вот почему Ф.М. Достоевский никогда не призывает к «общему делу», а смиренно ожидает Судного дня. В его словах о реальном воскресении здесь и сейчас нет бунта против установленного закона, но только печаль от того, что нет более возможности вернуться к прежней жизни.

Таким образом, все творчество Ф. М. Достоевского становится результатом реализации его метафизики. Исследование творчества Ф.М. Достоевского во многом позволяет переосмыслить мировоззренческие установки, заложенные писателем, в связи с современным этапом социального развития.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30т. Л.: Наука, 1971-1989.
2. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть II. Изд-во СПбГУЭФ. 2003.
3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Рос., 1979.

Павенков Олег Владимирович
СПбГУКиТ, Санкт-Петербург
pavenkov@yandex.ru

Антропологическое учение Н.О. Лосского

В статье раскрываются онтологические, гносеологические и антропологические аспекты учения Н.О. Лосского с акцентом на содержание его философской антропологии.

Ключевые слова: Н.О. Лосский, идеал-реализм, субстанциальный субъект, царство вражды, царство Духа.

Н.О. Лосский (1870-1965 гг.) является одним из представителей русской школы религиозной философии, создавшим цельную философскую систему, включающую онтологический, гносеологический, антропологический и аксиологический аспекты. На становление философских взглядов Н.О. Лосского большое воздействие оказали труды Г. Лейбница, В.С. Соловьева и А. Бергсона. В основе данной философской системы лежит концепция конкретного идеал-реализма, подробно разработанная

Н.О. Лосским и проходящая «красной нитью» через все его работы. Название концепции «идеал-реализм» означает, что в мире есть, с одной стороны, идеальное бытие как бытие сверхвременное и сверхпространственное и, с другой стороны, реальное бытие, состоящее из событий временных и пространственно-временных и имеющих свою экзистенцию на основе бытия идеального.

Идеал-реализм Н.О. Лосский противопоставляет отвлеченному идеализму неокантианской философии марбургской школы, которая видела в законах, понимаемых как безличные связи между явлениями и вещами, чуть ли не единственное содержание, полноту идеального мира. Так, подробно разработанная Э. Кассирером философия символических форм предполагает, что человек не противостоит реальности непосредственно, он погружен в символические формы и не может ничего видеть или знать без вмешательства этого искусственного посредника [1, с.29]. Конкретность идеал-реализма, напротив, состоит в расширении сферы идеального и предполагает включение в идеальное бытие двух основных компонентов:

1. Абстрактные, отвлеченные идеи.

2. Конкретные идеальные начала, отождествляемые с субстанциональными деятелями, которые сочетают в себе качества "быть реальным сущим" и качество "быть идеально сущим". Благодаря синтезу идей и субстанциональных деятелей идеал-реализм имеет преимущества субстанционализма и отвлеченного идеал-реализма [2, с.132].

Идеальное бытие может быть подразделено на отвлеченно-идеальное и конкретно-идеальное бытие. В качестве примера отвлеченно-идеального бытия можно привести математические формулы и числа. Конкретно-идеальное бытие имеет более высокий экзистенциальный уровень по сравнению с отвлеченно-идеальным бытием, т.к. содержание его не может быть исчерпано никаким множеством отвлеченных понятий. В этом плане конкретно-идеальное бытие сверхвременное и сверхпространственное. Примером конкретно-идеального бытия является человеческое Я, субстанциональный субъект [3, с.525-526].

Обосновывая сверхвременную сущность субстанционального субъекта, Н.О. Лосский поддерживает традицию, идущую еще от А. Августина, который отмечал: «совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен – прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» [4, с.162]. Августин говорит о гносеоло-

гической проблеме восприятия времени. Лосский подчеркивает, что это не только гносеологическая, но и аксиологическая проблема. Знание о том, что человеческое я – это сверхвременное существо, имеет существенное значение для всего нашего миропонимания, т.к. из него следует, что человеку свойственно индивидуальное личное бессмертие. Смерть – это не уничтожение человеческого я, а разлучение с телом [5, с.296].

Исходя из концепции идеал-реализма, человеческое я (субстанциальный субъект) как сверхвременное и сверхпространственное обнаруживается во времени и пространстве в своих чувствах, желаниях и телесных проявлениях. Таким образом, субстанциальный субъект обеспечивает связь идеального и реального бытия.

Описывая субстанциального субъекта, Н.О. Лосский приводит сравнение его с монадой Г. Лейбница. Понятие монада также описывает конкретно-идеальное бытие. Но по Лейбницу, «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» [6, с. 413], в то время как в учении Лосского, субстанции, будучи каждая самостоятельным центром действия, не обязательно должны быть разобщены друг с другом. Между ними возможно не только подобосущее, но и единосущее [3, с. 526].

Концепция единосущия субстанциальных деятелей является центром антропологии Н.О. Лосского. Он полагает, что все действия субстанциальных субъектов, все реальные процессы имеют оформленный характер, они осуществляются сообразно отвлеченно-идеальным принципам. Субстанциальный деятель как источник этих оформленных процессов является носителем отвлеченно-идеальных форм, который, например, число, математическая формула и т.п., тождественны для всех субстанциальных деятелей. Здесь Н.О. Лосский делает важный вывод: субстанциальные деятели не могут быть обособленными друг от друга, они частично единосущны. Поэтому как носители творческих деятельных сил субстанциальные деятели самостоятельны в отношении друг к другу, а как носители тождественных форм *они сливаются в одно существо* (курсив наш) [3, с. 526-527].

В качестве способа установления и примера такого единосущия Н.О. Лосский приводит интуицию. Интуиция как непосредственное созерцание бытия и действий других возможна только благодаря пониманию мира не просто как системы субстанционально самостоятельных деятелей, но как системы деятелей, сливающихся в одно существо. Познание происходит на основе интуиции, предполагающей веру в существование объекта познания. Вера как способ познания мира и ценностей тождественна интуиции и определяется как способность воспринимать и осознавать истинные идеи и ценности и отличать их от ложных на основе непосредственного интуитивного опыта [7].

Единосущность субстанциональных деятелей подводит Н.О. Лосского к мысли о том, что такая система мира, состоящая из множества свободных, самостоятельных и вместе с тем исконно единых начал, не может сама быть источником своего бытия, она может быть мыслима только как творение Бога. В такой системе всякий субстанциональный деятель есть индивидуум, т. е. единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира. Как пишет Н.О. Лосский, «своеобразие индивидуума выражено в *идее Бога* о нем и составляет его *идеальное назначение*» [3].

Именно благодаря указанному единосущию возможна совместная деятельность индивидов. Однако Лосский предлагает различать отвлеченное и конкретное единосущие. Он пишет, что нельзя заранее предсказать, какими будут отношения, возникающие в процессе совместной деятельности – отношениями любви или отношениями вражды. Если отношения между деятелями враждебны, имеют характер противоборства и взаимного стеснения, их единосущие остается только отвлеченным. Если отношения основаны на любви и единстве, индивиды способны взаимно усвоить конкретные содержания целей друг друга и единомысленно их осуществить. В таком случае единосущие становится конкретным.

Данные варианты осуществления совместной деятельности можно расположить иерархически. Отвлеченное единосущие возникает в царстве бытия, в котором материальная телесность предполагает враждебные отношения между его членами. Большинство благ, связанных с материальным телом, могут находиться лишь в исключительном обладании одного индивида, и они истребляются в процессе потребления. Это ведет к неизбежной жестокой борьбе за существование. Такое царство мира Н.О. Лосский называет царством вражды.

Однако, по его мнению, есть и другой трансцендентный или потусторонний мир, который является местом или сферой обитания индивидов, находящихся на более высоком уровне бытия. Эти свободные личности, «...осуществляя идею Божию, проникнуты совершенною любовью к Богу и всем тварям Его. Проявления таких индивидуумов в пространстве не имеют характера эгоистических отталкиваний, создающих непроницаемое бытие; поэтому тела их свободны от той исключительности и многих из тех ограничений, которые характерны для материальных тел. Назовем такой более высокий тип тела *духоносным* телом или телом *преображенным*, имея в виду христианское учение о Преображении».

Н.О. Лосский видит в любви, преобразующей личность, ответ на «вечные вопросы» морали, которые заново решаются каждым поколением. Следует отметить, что мыслитель в своем понимании любви как высшей самодовлеющей ценности стоит на позиции этического абсолютизма. Жертвенная любовь к личности есть разновидность любви к ценности.

Она простирается на всего человека в его целостности. Любовь предполагает переживание жизни другого как своей собственной, то есть духовно-экзистенциальное со-единство двух лиц, их индивидуальных экзистенций. Любовь выполняет не разобщающую, а интегрирующую и нравственно-профилактическую функции. Поэтому «в таком царстве бытия нет борьбы за существование, нет деления на мое и твое; все блага, которыми живут члены этого царства, абсолютны, неделимы, удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения. Такое царство бытия можно назвать Царством Духа, или Царством Божиим» [3, с.528-529]. В царстве духа нет никакого антагонизма, "духа" соревновательности и противоборства, в царстве духа есть добро и любовь. Итак, с точки зрения философа абсолютное достижение альтруистической любви возможно в Царстве Божиим или в Царстве Духа. Использование религиозных категорий указывает на тесную связь проблем аксиологических и теологических.

Н.О. Лосский утверждает, что победа над "монадологичностью" бытия, творческий переход из своей самозамкнутости в сферу «другого», действительное самораскрытие в личности «другого» – вот основная истина, выраженная в догмате консубстанциальности. Для выражения этого догмата использовался термин античной философии – омоусиос, что значит единосущный. В соответствии с Лосским, если мы рассматриваем отношения между тремя ипостасями Св. Троицы, как и отношения между земными существами, поскольку они индивидуальны и стремятся к осуществлению альтруистического идеала взаимной любви, мы должны исходить из догмата консубстанциальности или единства личностей в любви. Эта идея является квинтэссенцией омоусинской философии личности (термин Лосского), «ее созидательной деятельности – это христианская духовная философия; ее противоположность – омиусианская философия рационализма, допускающая только «генерическое подобие», а не «нумерическое тождество» и являющаяся философией «вещи и безжизненной неподвижности» [8, с. 234]. Фактически, концепция единосущия Н.О. Лосского показывает, что человек как субстанциальный деятель – это образ Божий, и как образ Божий он имеет свободную волю и способность к творческой деятельности.

Н.О. Лосский описывает аксиологические основы свободы воли. Человек не «автомат добродетели». Осуществление образа Божия в человеке предполагает свободу. Человек свободен выбирать между добром и злом, между мирским царством вражды и Царством Божиим. В мирском царстве вражды свобода деятелей затруднена в силу обособления, рабства человека, узости целей, однообразия всех деятелей и их деятельностей. Но это за-

труднение не устраняет полностью свободы выбора между добром и злом. Обособление в царстве вражды имеет и положительную сторону. Благодаря изолированности, деятель царства вражды в значительной степени огражден от невольного соучастия в моральном зле других деятелей и последствиях его. Для деятелей Царства Божия такая изолированность не нужна, т.к. всестороннее взаимопроникновение в жизнь друг друга является соучастием в воплощении абсолютных ценностей. Деятели Царства Божия бесповоротно избирают идеал Добра и Любви.[3, с.594-596]

В работе «Условия абсолютного добра» Н.О. Лосский подробно описывает идеал Добра и Любви как абсолютные положительные ценности. Интересно сопоставить взгляды Н.О. Лосского и другого представителя русской философии П.А. Сорокина на идеал альтруистической любви. И тот, и другой автор видят источник Любви в Боге. Однако если Н.О. Лосский полагал, что Любовь как совершенное конкретное единичное двух и более лиц достигается только в Царстве Божием, П.А. Сорокин пытался обосновать возможность реализации идеала альтруистической любви в практике социальной жизни и в первую очередь в семье [9, с.183]. Начиная с повседневной альтруизации членов всех хороших семей, пишет П.А. Сорокин, где метод любви и добрых дел используется как принципиальное отношение их членов друг к другу, и кончая сотнями подлинно социализированных взаимоотношений между субъектами и группами, терапия ошеломляющей доброты была одной из главных сил, поддерживающих необходимый минимум справедливости, мира, гармонии и альтруизма во всех обществах и во все времена [9, с. 217]. Любовь рассматривается с точки зрения ее значения для гармонизации социальных отношений. Она есть «гаситель» межчеловеческой агрессии, вражды и борьбы. Дружелюбные слова и поступки довольно часто более эффективны в прекращении агрессии и превращении антагонистических отношений в дружеские, чем угрозы, встречная агрессия, ненависть и другие враждебные противодействия. Подобное заключение Сорокин подтверждает экспериментальными работами Гарвардского исследовательского центра творческого альтруизма, который он возглавлял. Альтруистическая любовь, по мнению обоих мыслителей, не препятствует, а только способствует развитию свободы воли и креативности человека.

Свобода воли, по Лосскому, как и творческая деятельность роднит человека с Абсолютом. По мнению мыслителя, субстанциальный субъект не просто проявляется в реальном бытии. Как обладатель творческой силы он способен действовать, порождать временные и пространственные процессы, т.е. изменения создает только сам деятель из собственных недр собственную творческую силой [3, с.529]. Это учение о творческом потенциале человека как образа Божия разработано еще христианскими мыслителями в XIV в., в частности святым Григорием Паламой [10, с.369]. Заслуга

Н.О. Лосского преимущественно состоит в актуализации данного учения для современного читателя.

Преимущество антропологического учения Н.О. Лосского состоит в соединении идеи субстанциональности, понимаемой в аспекте свободы воли, единичного деятеля и идеи единства деятелей, их объединения в целостность посредством транссубъективности, духовности самих отношений между ними, предполагающей единство внутренних переживаний "данного мне опыта" и "общего с другими опыта".

Завершая анализ различных теоретических конструкций, из органического единения которых выросла философская система Н.О. Лосского, отметим, что создавая единую философскую систему в духе рационализма, в которой не оставлено ни одного вопроса без изучения и здравого его решения, Лосский провозглашает новый гносеологический подход – мистический эмпиризм или интуитивизм, предполагающий созерцание, "видение" как абстрактных идей (отвлеченно-идеального бытия), так и субстанциональных деятелей (конкретно-идеального бытия), а также трансцендентного Абсолюта. Безусловно, этот оптимизм в сфере познания неразрывно и органично связан с антропологическим оптимизмом. В своей работе "Достоевский и его христианское миропонимания" Н.О. Лосский выражает согласие с Григорием Нисским, что "все существа рано или поздно вступят на путь добра, удостоятся апокатастазиса (возрождения), ведущего в Царство Божие" [11, с.117]. Акцент философии Н.О. Лосского на нравственно-антропологической и аксиологической проблематике есть важная черта русской философии. Стоит отметить в заключение, что Н.О. Лосский, имевший польские корни и большую часть своей жизни прожившей за границей, остался глубоко русским философом и патриотом России.

Список литературы

1. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблемы человека в западной философии. М., 1988.
2. Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
3. Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
4. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1998.
5. Лосский Н.О. Идеал-реализм // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
6. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Том 1. М., 1982.
7. Маслобоева О.Д. Интуитивизм, органицизм и синергетика в учении Н.О. Лосского // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Научный журнал. 2011. №2. Том 2. Философия. С.112-121.

8. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991.
9. Sorokin P.A. The ways and power of love – Chicago; Beacon press, 1967.
10. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М., 1996.
11. Лосский. Н.О. Достоевский и его христианское миропонимания. Нью-Йорк, 1954.

Щепановская Елена Михайловна

член Союза писателей Ленинградской обл. и Санкт-Петербурга
semiravet@yandex.ru

Космическое будущее в учении К.Э. Циолковского

Статья ставит цель осветить философские взгляды К.Э. Циолковского, создавшие концептуальную перспективу космического будущего человечества. Его концепция остается актуальной как практический ориентир идей космизма и близкой идеям духовной эволюции (например, Тейяра де Шардена). Образы "лучистого человечества", осваивающего новые миры, и человека с космической страстью искателя, идущего навстречу своему преобразению, могут быть рассмотрены как не утрачивающий привлекательности идеал.

Ключевые слова: космизм, К.Э. Циолковский, лучистое человечество, освоение космоса, перспектива преобразования.

Мы знаем К. Э. Циолковского как изобретателя ракетного двигателя. Менее известны его философские взгляды, побуждавшие его к техническим разработкам и создавшие идейную перспективу космического будущего человечества. Ракета никогда не была для ученого самоцелью, а мыслилась лишь средством заселения Космоса (в частности, с целью решения демографической проблемы). При этом задача философии состояла в перемещении мировоззренческой точки отсчета с Земли к более масштабному видению: "Надо идти навстречу космической философии" [8, с. 420].

Исходный вопрос концептуальных построений Циолковского – вопрос о причине и цели бытия. Ученый упрекал современную философию в том, что она боится искать ответ на такого рода вопросы: "Представьте себе Демокрита, который трусит!" Сам он ответил на него в духе взглядов своего времени. Он считал себя материалистом: материя являлась началом и концом его философии: правда, в форме перехода в энергию. И конечной фазой эволюции он видел "лучистое человечество": дух или разум, в

форме материальной энергии заполняющий собой все космическое пространство.

Причина постановки вопроса ученого о цели бытия также материалистична: по сравнению с бескрайним пространством вакуума, вещества в нем 10^{-28} в см³ – величина практически случайная. "Космическое пространство материально пусто, за исключением материальных следов в нем. ... Вещество в космосе занимает исчезающе малый объем... малые величины без остатка поглощаются большими ... случайная величина может когда-нибудь исчезнуть... или преобразоваться в лучевую энергию" [8, с. 423]. Вектор в уравнении $E=MC^2$ направлен в сторону E .

Что касается мыслящей материи, она представляет еще более незаметную величину по отношению к немыслящей. И все же – раз сознание существует, значит, оно нужно природе. Для Циолковского доказательством онтологического статуса является неоспоримость наличного существования (это может напомнить Гегеля как философа того же астропсихотипа [3]: "что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно"): "Раз в природе есть мозговой аппарат человека, а для этого природе понадобились миллиарды лет, значит, он природе необходим, а не является только возникшим в результате долгой борьбы" (отбора форм) [8, с. 422].

Очевидность малости, случайности и конечности вещества подвела ученого к вопросу вечности, который, согласно ему, в завуалированной форме, был поставлен еще древними, говорившими о "духовном мире, где нет ни слез, ни воздыхания, но жизнь бесконечная". Это идеал и самого Циолковского, который он стремится обрисовать в своей утопии будущего. Так, с точки зрения отсутствия страданий жизнь должна не развиваться везде от нуля, а привноситься где только можно в совершенных формах, – и это еще одна гуманная причина заселить пустынный космос.

Как и древние, к вопросу бесконечности современный человек обычно выходит через мысль о смерти. А вот что говорит о ней Циолковский: "Многие предполагают, что мысль о вечности обрывается на цветке, выросшем на могилке. Это поэтично, но ненаучно. Такой кругооборот неоспорим, но он примитивен. Он ограничен только миллионами лет. Это не космические масштабы. Это только поэтический символ. Отталкиваясь от него, надо идти дальше" [8, с. 424].

В своей картине мира Циолковский исходит из свойств материи. Частица обладает бесконечным временем и беспредельным пространством (например, число планет – 100 млн на каждого жителя Земли). Уничтожимость мира рождает образ пульсирующей Вселенной (от эфирного острова в виде аморфной материи до спиральной галактики звезд и обратно). Но через образ циклического уничтожения форм материи мы приходим к идеи ее бесконечности. Наша жизнь продолжается в материи и энергии частиц.

По Циолковскому, еще одно свойство материи, – чувствительность каждого элемента: отзывчива всякая частица Вселенной (у мертвого тела отзывчивость на внешнее даже выше, чем у живого, что обуславливает его разрушение). Такое представление о материи снимает противоречие мертвого и живого. В высокоорганизованных существах частица живет их жизнью, в неорганическом мире она как бы спит, находясь в глубоком обмороке, небытии сознания. Это рождает образ бессмертия и блаженства жизни атома: он "просыпается" через миллионы лет в более организованной форме материи. "Атом всегда жив и всегда счастлив, несмотря на абсолютно громадные промежутки небытия. А так как воплощения неизбежны, они сливаются в одну субъективно-непрерывную прекрасную и нескончаемую жизнь... Вычисление показывает, что в среднем надо сотни миллионов лет, чтобы он снова воплотился. Это время проходит для него, как нуль. Его субъективно нет. Но земной шар будет покрыт тогда только высшими формами жизни, и наш атом будет пользоваться только ими. Значит, смерть прекращает все страдания и дает, субъективно, немедленное счастье" [7, с. 292]. Таким образом, вся материя, даже неорганическая, потенциально жива (и есть другие формы разумной жизни, кроме нашей, отчего Циолковский призывал внимательно относиться к необъяснимым явлениям, предвосхитив идею НЛО).

Земля как живое существо – это еще один из взглядов, важный для человечества будущего и преломляемый ныне в экологических идеях. Его наследует В.И. Вернадский в представлениях об эволюции Земли и роли человека в ней [1], в концепции ноосферы [2]. Для Циолковского эволюция сознания человека неизбежно приводит и остальные формы к большему совершенству, трансформируя мир, хотя он видит это механистически, путем селекции наиболее сознательного. Можно сопоставить его взгляды с идеями другого ученого и мыслителя, развернувшего космическую картину будущего, – П. Тейяра де Шардена, воспринявшего идею ноосферы Вернадского. Для последнего вектор эволюции проходит лишь через человека, развитие остальных форм замирает с его появлением: "Психогенез привел нас к человеку. Теперь психогенез стушевывается, он поглощается ноогенезом. С появлением человека Земля меняет кожу. Более того, она обретает душу... Все ценное, все активное, все прогрессивное, с самого начала сохранившееся в космическом лоскуте, из которого вышел наш мир, теперь сконцентрировано в короне ноосферы" [5, с. 149-150]. В человеке являет себя духовное совершенство природы в целом, а не узкая доминанта его мыслительной функции (как биолог Т. де Шарден видел, что всякая специализация является эволюционный тупиком, а новый вид рождается из формы, не теряющей изначальную широту своих признаков) [5, с. 131].

Циолковскому, как и Т. де Шардену, перспективу философских идей дали научные представления об эволюции, и сопоставление их взглядов

помогает увидеть разные грани актуальной в наше время идеи выхода сознания за пределы существующего. Если Тейяр де Шарден ставит акцент на настоящем: эволюция обретает полноту и объем, высоту и глубину "здесь и сейчас", в масштабах Земли, то перед Циолковским линия будущего разворачивается в миллиарды лет будущей жизни бесконечной материи, когда он рисует картины тех сфер, к которым людям еще только предстоит прикоснуться. Эти идеи могут выглядеть утопически в силу нехватки опытных знаний о том, что мы представляем лишь умозрительно, но таков сам предмет, привлекающий Циолковского.

Главная утопия Циолковского, которую он описывает в фантастических рассказах о жизни на других планетах и астероидах, а также доказывает с точки зрения физики и биологии, – это идея о возможности организма с самозамкнутым циклом, питающегося энергией звезд. Самоподдержание жизни приближает нас к идее бессмертия (хотя Циолковский не настаивает на ней: всякая система имеет свой конец). Но насколько фантастичны эти идеи, стоит рассмотреть с учетом древних представлений о том, что человек подобен Вселенной, а также в свете антропного принципа, входящего в содержание постнеклассической научной картины мира. Современная физика также допускает мысль, что часть Вселенной может потенциально содержать ее всю: "Фридмонная и планкеонная космологические модели вводят такие представления о соотношении части и целого, которые во многом перекликаются с картиной взаимоотношения монад (каждый фридмон для внешнего наблюдателя – частица, для внутреннего – Вселенная). В плане созвучия идеям Лейбница можно интерпретировать также развиваемые Х. Эвертом, Дж. Уилером, Б. де Витом концепции ветвящихся миров, современные представления о частицах микромира как содержащих в себе в потенциально возможном виде все другие частицы, понимание микрообъектов как репрезентирующих мегамир и ряд других современных физических представлений" [4, с. 265].

Тейяр де Шарден также считал, что единица конкретного пространства отождествляется со всем пространством в его совокупности: "Радиус действия каждого космического элемента должен быть продолжен до крайних пределов мира" [5, с. 49-51]. Эти идеи заставляют вспомнить современный физический образ голограммы, где каждая из ее точек позволяет воспроизвести всю голограмму в целом. Если наше сознание – в потенциале такая точка, то оно может воспроизвести сознание мира в целом. Если центр личного сознания активен, он творит мир совершенно так же, как его создал невидимый Творец, что бы мы под Ним не понимали.

Самозамкнутая система жизни, по мысли Циолковского, в принципе возможна: "Вообразим себе существо, прикрытое прозрачной гибкой кожей, не пропускающей никакой материи. Под кожей находится хлорофилл, как у растений, способный разлагать углекислый газ крови и другие

отбросы тела и образовывать кислород и другие питательные вещества... Если бессмертно земное человечество, то почему не может быть бессмертно и единое существо в своей прозрачной оболочке! Природа или разум человека со временем могут этого достигнуть. Я уверен, что зрелые миры, вне земли, уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами..." [7, с. 354]

Развитие невозможно без обмена. Однако, если у нас осуществляется обмен со средой ради поддержания существования, то здесь жизнь замыкается сама в себе, будучи полностью регулируемой. Обмен осуществляется и на более высоком уровне – мысли (или "сверхжизни", если вспомнить термин Тейяра де Шардена). Таким образом поддерживается необходимая для жизни гибкость и приспособление к окружающим условиям. Чтобы существовал самозамкнутый организм, надо сомкнуть внутри него жизнь и смерть, органическое и неорганическое, которые, с точки зрения человеческой жизни, сходятся лишь в пределе ее развития, – отчего мы и видим это утопией. Однако Циолковский меняет угол зрения, ставя в центр бытия не человека, а Космос. Уподобляя человека планете, мы с очевидностью воплощаем антропный принцип: микрокосм равен макрокосму. Сейчас мы порой видим мир вокруг иллюзорным, как иллюзорно наше "я". Для системы жизни, самостоятельно поддерживающей свое существование бытие "я" и мир вокруг становится полностью реальным.

При этом, по Циолковскому, эволюция идет путем объединения, это согласуется с идеями Т. де Шардена о том, что индивидуалистическая тенденция к обособлению, с точки зрения эволюции, дает мертвый кристалл – вместо живой клетки, способной к развитию, и наоборот: "двери в будущее, вход в сверхчеловечество... только под напором всех вместе и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли" [5, с.194]). Циолковский опирается здесь на прогрессивные тенденции мысли и преломление гуманистических идей сквозь призму сциентизма XX-го века, рисуя оптимистический проект: прекращение войн и совместный технический рывок вперед; рост населения в связи с улучшением благосостояния; преобразование суши, атмосферы и океана; простор для развития общественных и индивидуальных способностей человека, не приносящих вреда; формирование всемирных организаций.

Но ключевой момент гуманизма Циолковского в том, что он служит обоснованием космического будущего человечества. Ученый пишет о громадных преимуществах жизни в Космосе, по сравнению с Землей, и главное из них – это отсутствие природной непредсказуемости, ведущей к отсутствию телесных страданий. В космических кораблях, которые, по мысли Циолковского, должны стать не местом исследований, но местом переселения и нормальной, комфортной жизни, поддерживается постоян-

ство климата, регулировка температуры и т.п. Ученый даже предлагал отправлять в Космос наиболее больных людей, которые плохо переносят силу тяжести, погодные перепады и нехватку солнечной энергии на Земле. Расселение только в масштабах Солнечной системы, по его мнению, дало бы возможность существовать населению во много раз более многочисленному, чем земное население, способствуя решению демографических проблем, о которых предупреждал еще Мальтус: при неизменных темпах роста населения через 2000 лет вес человечества будет равен весу Земли, а через 5000 – весу солнечной системы. Таким образом, главная цель освоения Космоса – устранить недостатки жизни на Земле.

Решая основополагающий вопрос о Причине, Циолковский сравнивает Космос с кинокартиной, где ряд кадров разворачивается автоматически, или с музыкой, которую рождает вращение пластинки граммофона. Такое по-современному натурфилософское воззрение предполагает, что как причина кино или музыки – в человеке-творце, так и причина Вселенной – за пределами ее самой. О свойствах Причины можно судить по Космосу: это бесконечность, жизнечувствительность (что вытекает из образа вечной жизни частиц), постоянство, цикличность порождения и уничтожения материи, а также мудрость: "во Вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум" [7, с. 289], – и доброта, которая правит ею, в целом неся бесконечное блаженство всем ее частям: "Если вы в течении всей своей счастливой жизни мучились только одну секунду, можно ли считать вашу жизнь неудачной. Так и Вселенную нельзя считать несчастной на том основании, что какая-нибудь планета должна претерпеть сравнительно ничтожное время муки самозарождения" [7, с. 311]. На высших ступенях развития силы разума сопротивляются природным катаклизмам, ограждая мир от бед.

Эволюция у Циолковского разворачивается поэтапно: сначала человечество "рождается" в Космос, потом сотни миллиардов лет происходит его расселение, достижение совершенства форм жизни и переход в лучевую форму. Одновременно присутствует спираль развития: человек, возникающий на следующем витке развития Космоса, не будет спрашивать: зачем существует этот мир, а будет это знать, и исходя из своего знания, строить мир по тому образцу, который сочтет наиболее совершенным. Далее будет достигнуто такое состояние сознания, которое будет все знать и ничего не желать – разум человека ныне считает его прерогативой богов. Представление Циолковского о лучистом человечестве и его идеал перехода материи в энергию можно считать обусловленным этапом развития атомной энергетики (расщепления ядра атома, необходимого для запуска ракеты). Это образ повышающейся активности мысли и чувства, которые увеличивают и активность материи. В этом смысле эволюционные идеи Циолковского смыкаются с тем, как представляет скачок на более высо-

кий уровень существования и Т. де Шарден: он происходит в силу возрастания активности сознания и плотности населения, притяжения и отталкивания сил на планете.

Идея "лучистого человечества" – самая завораживающая идея Циолковского, которая ассоциируется с близким современности образом ноосферы. Если у Т. де Шардена рожденная жизнью пленка мысли покрывает лишь Землю, то у Циолковского единое сознание охватывает масштабы Вселенной. "Человечество как единый объект эволюции изменяется и превращается в единый вид лучистой энергии, то есть единая идея заполняет все космическое пространство. О том, чем дальше будет наша мысль, мы не знаем. Это – предел ее проникновения в грядущее, возможно, что это – предел мучительной жизни вообще. Возможно, что это – вечное блаженство и жизнь бесконечная, о которой писали древние мудрецы" [8, с. 424].

Нельзя не отметить, что идеи Циолковского о мировой игре и мировой воле созвучны ныне популярным у нас восточным учениям (индуизму и буддизму). И судя по тому, с какой быстротой они у нас распространились, реализуя идею спокойствия ума, знания и совершенства действия, быть может, этот идеал Циолковского осуществится быстрее, чем он полагал. Поэтому для восприятия наших дней сомкнутость эволюции в точку – трансцендентность и экзистенциальное наличие абсолютного центра, на котором настаивает Т. де Шарден, – ближе. Преобразование и разума, и чувств, и материи вершится постоянно, подводя нас к будущему выходу за рамки существующего. Космизм, как и экзистенциальная философия, и наука XX в. побуждает мыслить самой существенной чертой человека его постоянное развитие, преобразование, переход, т.е. то, что человек постоянно является открытой возможностью чего-то нового и неведомого: "Человек не центр эволюции, как мы наивно полагали, а что много прекрасней, уходящая ввысь вершина великого биологического синтеза" [5, с. 179]. Но с точки зрения безопасности настоящего конечный триумф Апокалипсиса даже в мысли естественно отодвинуть на астрономическую величину, как это сделал Циолковский.

Тут можно еще раз подчеркнуть, что Циолковский был человеком духовным, но не религиозным, и согласно ученому, человечество ожидает жизнь вечная в этом конкретно-вещественном мире, а не в потустороннем мире души, который Циолковский рассматривает лишь как метафору чего-то еще недостаточно постигнутого. Как ученый XX века, он подчеркивает высокую роль знания: "Человек настраивается природой в определенном тоне, это безусловно мажорный тон, требовательный тон, а не мольба о помиловании. Человек постепенно перерождается – из жалкого просителя он становится в воинственную позу и начинает требовать: дескать, выкладывай, мать-природа, всю истину. Так заявляет о

себе новая космическая эра, к которой мы подходим, медленно, но верно" [8, с. 425].

Эти слова Циолковского сейчас приобретают новую актуальность, поскольку мы вернулись к духовным ценностям после торжества плоского материализма и с этой позиции по-новому осознаем преимущества науки. Знанию дано постичь будущее. Согласно Циолковскому, будущее знание не будет пренебрегать ничем: ни данными религии, ни верованиями прошлого, ни творениями ученых древности: "Даже вера в Перуна и та пригодится. И она будет нужна для создания истинной картины мира. Ведь Перун – это бог грома и молнии. А разве вы не поклонник атмосферного электричества?" [8]. Научные факты могут помочь составить и уточнить духовную, а не только физическую картину будущего. Это тот путь, который прокладывал Циолковский, и в этом ценность наследия его идей.

Донося веяния начала века, Циолковский подает пример мышления вне стереотипов, он преследует цель вывести познание за старые рамки. Революционность его мысли связана с синтетичностью – использованием разных линий знания. Он разрывает пленку междисциплинарной замкнутости, и в этом его положительная роль изобретателя-самоучки. При возможности критики с разных сторон, раскрепощенность его мышления дала возможность увидеть принципиально новую картину будущего, которая материалистична и опирается на конкретику. Если знание философов, как и религиозное, чаще примиряет с существующим, его научная перспектива будущего будоражит: она будит поисковый инстинкт. Циолковский воплощает собой тот идеал, который он рисует в своих трудах и о котором говорит также Т. де Шарден, – это человечество с космической страстью искателя.

Человек в учении Циолковского – вне земли: эта картина рвет с прошлым. Она отвечает требованию необратимости эволюции, к гарантии которой стремится человек, согласно Т. де Шардену. Образы будущего у К.Э. Циолковского и Т. де Шардена дополняют друг друга как экстенсивный, внешний путь развития материи, который демонстрирует разум, и интенсивный путь внутрь нее, представляющий конвергенцию духа и опирающийся на универсализм жизни, к которому устремляет чувство. У обоих они явились следствием научного подхода: наука совершила прорыв, от которого отстало бытовое сознание. Нынешнее время затормозило научный прогресс, замкнув его в рамках материальной обусловленности. Однако это сделало востребованными проекции в будущее, обращенные к человеку и его непосредственным нуждам: таким как, осознаваемая сегодня необходимость экологического образа жизни или экзистенциальная потребность в идеале, как писал о ней Э. Фромм: "В человеке нет другого столь же мощного источника энергии. Человек не свободен в том, чтобы иметь или не иметь "идеалы", но он свободен

выбирать между служением власти и разрушению или служением разуму и любви. Все люди – идеалисты" [6, с.160]. Философия космизма отвечает этим потребностям.

И сам практический вопрос о выживании человечества, на фоне научных теорий об увеличении излучения и размеров Солнца, что сделает через 3,5 млрд. лет невозможной жизнь на Земле, или возможности уже через 23 тыс. лет оказаться вблизи черной дыры – центра соседней Галактики (созвездия Кассиопея), рисует освоение космоса и других планет как неизбежную перспективу. Это потребует и биологического приспособления к иным физическим условиям: необходимого изменения человеческой природы, и в целом означает перспективу преобразования жизни. Сейчас сложно представить, какого, но картина большей внутренней самодостаточности биологического организма, при коллективно-альтруистичном объединении людей, нарисованная Циолковским, содержит в себе возможную истину. Во всяком случае, ее проекция в духовную сферу: полная автономия личности как основа подлинного единства человечества, – верна и актуальна уже сейчас.

Сквозь материализм Циолковского просвечивает духовная задача, что снова делает актуальной аналогию с идеями Т. де Шардена. Если мы живем лишь ради созидания материальной оболочки земли, которая погибнет, это "страшное расточительство": "Пока наши построения всей своей тяжестью лежат на Земле, вместе с Землей они и исчезнут... Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя уникальным, неподражаемым образом" [5, с. 212, 206]. Это – достижимый идеал и бесспорный образ человека будущего.

Список литературы

1. Вернадский В.И. Живое вещество. М.: Наука, 1978.
2. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1991.
3. Семира. Созвездия мысли. Астрология для философов // URL: <http://www.astrolingua.spb.ru/NEWKNIGI/astphil3.htm> дата обращения: 21.9.2015.
4. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-традиция, 2000.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
7. Циолковский К.Э. Грезы о Земле и Небе. Тула: Приокское книжное изд., 1986.
8. Чижевский А.Л. Беседа с Циолковским: теория космических эр // К.Э. Циолковский. Грезы о Земле и Небе. Тула: Приокское книжное изд., 1986.
9. Щепановская Е.М. О связи архетипической логики философских идей с психотипом их создателей // Креативность в пространстве традиции и инновации. Тезисы докладов III-го Российского культурологического конгресса. СПб.: Эйдос, 2010.

Niccolò Cappello

Università degli Studi di Torino,
niccolo.cappello@edu.unito.it

On the Problem of Time in the Philosophy of Tsiolkovsky

Цель данной работы – дать общее представление проблемы времени в трактовке К.Э. Циолковского. В его концепции время считается одной из составляющих материи и путь, посредством которого организм воспринимает мир. Эта концепция определяет основные эпистемологические проблемы его философии, а также включает тему совершенствования человека. Автор сравнивает концепцию К.Э. Циолковского с идеями гуманистов Возрождения, И. Канта, Ф. Ницше и А. Бергсона с целью прояснить тайны развития человечества и всей Вселенной.

Ключевые слова: Русский Космизм, К. Э. Циолковский, Ренессансный гуманизм, Н Ф. Федоров, время, И. Кант, Ф. Ницше, А. Бергсон, научная эзотерика, «Монизм Вселенной», эпистемология, постгуманизм, транс-гуманизм.

The investigation upon the nature of time is one of the most important questions in philosophy. In western Europe, after Nietzsche and Bergson, it was hardly discussed which was the proper nature of time. Even Heidegger's *Being and Time* speaks about time as a limit the *Dasein* must confront with than a proper object of philosophical investigation, but we must consider that Heidegger wanted the object of philosophy be the Being and nothing else. As for Russian philosophy, instead, the problem of time is one of great relevance, in both theoretical and practical meaning. It is actual in connection with world outlook transformation which results industrial revolution of a turn of the XIX-XX centuries [1].

To understand this double meaning of the same problem, which is something unusual for a western-european, we can use the example of the *Philosophy of Common Task* by Nikolaj Fëdorov (1829-1903) [2]. He was a self-taught intellectual, who spent most of his life as a librarian in Moscow. His philosophical views, by the way, were of absolute interest. In Fëdorov's idea, mankind must rediscover a sense of "kinship" that unites our whole species and build the "kingdom of God" on Earth. Otherwise, on judgement day, mankind will be divided in two parts, one, composed of worthy men, condemned to eternally look at the torments of the other, composed of unworthy. The practical way to solve this theological problem (the old problem of the eternal retribution for Good and Evil) is to make the whole humankind work to accomplish one task: we must look for immortality. Moreover, since every man is part of the

humankind, it is necessary resuscitate our ancestors, every other man who died in the past times. In this way, mankind will be able to overcome the dominance of time (Fëdorov thought that the idea that people we loved and died are forever lost is unacceptable) in both directions. The resuscitation of ancestors will overcome past time and the actual immortality will make our dominance upon the future. That “recovered” people will become the new body of the mankind, and that “transformed” body will be the fulfilment of our specie. The logical consequence is that, since there will be too many humans for our planet, our species must reach the outer space. By this mean not only time but also space will be philosophically conquered. We can see by these few words that in Fëdorov’s thought theoresis and praxis problem fuses in a whole, where no approach is dominant.

Konstantin Tsiolkovsky (1857-1935) was directed in his self-education by Fëdorov himself. Before anyone tries to find some influences of the Common Task in the thought of the Kaluga’s eccentric, by the way, we must say that the two of them never discussed about neither cosmos nor philosophy. Which make Tsiolkovsky even more eccentric, if we consider that his whole speculation was directed toward the cosmos.

His works were not mainly about philosophy but mostly about scientific research on the space. He was a founder in soviet cosmonautics in every field, from rocket engineer, to fluid mechanics and even to space medicine and biology (one of his first works was about the effects of gravity on the development of organism). By the way, while his scientific papers were recognized in Soviet Union because of their scientificness, his philosophy, definitely not aligned to dialectic materialism, was not discussed for decades.

His philosophy is based on an absolute monism [3]: to avoid the classical philosophical distinction between mind and body, Tsiolkovsky says that the whole matter has, on a lower or higher level, the property of perception. This property is defined as “reactiveness” (отзывчивость), the ability to react to stimulation. This is the main condition the atoms, which are considered, in this conception, alive beings, capable of perceive the Universe. The clearness of perception depends on the development of the body the atom composes. As for a rock, the “reactiveness” will be like a white speck on a black paper (hardly anything), while in a superior being – like humans – it develops to the “sensitiveness” (чувствительность). It is important to consider that the universe Tsiolkovsky talks about is a continuous one, in which the development of perception is based on the complexity of organisms which, even if they strive for development, may pass through phases of regression. Basing on the principle that a part of an infinite set is itself infinite, we can argue that man is not the most developed being in the cosmos: the endlessness of the Universe implies the infinite number of inhabitable planets, which implies that an infinite number of them hosts life, which implies that there are infinite beings more developed than humans.

The conception of time in the philosophy of Tsiolkovsky depends on his theory of perception and, in a way, determines it. In *Monism of the Universe*, in the chapter *The Three Bases of Judgement*:

“[...] We have three principles, or three elements: time, space and strength. Everything else derives from them, even sensitiveness. These three concepts are usually characteristic of superior minds and are their product (that is mechanisms of the brain)” [3, p.33].

After, in the same chapter:

“Without matter exist neither time, nor space nor strength. Conversely, where exists one of these concepts, exists matter”.

Even if time is considered a constituent of matter, we can't forget that in this chapter the three bases are described as “abstract opinions, that is existent separately from everything”. To properly understand this conception, we should consider what Tsiolkovsky says in the first quotation: these three concepts are product characteristic of superior minds, are produced by mechanisms of their brain. Time, space and strength have no actual reality because are construction of the mind of an extremely complex organism, like human's. They are just the ways an organism experiences the world. By this means, we can conclude that the problem of time in Tsiolkovsky is a problem of epistemology, concerning the process of knowledge, more than the foundation of reality. Time is basically a modality of experience, which can make us remember Kant's pure a priori intuitions (time and space).

Further, in the book, Tsiolkovsky describes two different types of time, absolute time and subjective time. He makes this distinction to explain that the atom is continuously alive and perceiving even if it exists for millions of billions of years in brute matter. Relative time is the time experienced by every atom, whose perception is more or less precise depending on the complexity of the organism it lives in. As long as it is the atom of a rock, its perception is near to the oblivion, and for it a million years pass as they were seconds. If the atom penetrates in the brain of a complex organism, the perception of time becomes clearer. So, time for a unicellular organism is less clear than for a dog, and human perception of time is clearer than the one of a dog; in the same way the time perceived by an organism more perfect than a human will be even clearer. This doesn't mean, anyway, that the perceived time goes always at the same speed (it's not just a matter of clearness of perception).

“[Time] moves now quickly and now slowly, according to surrounding impressions, spiritual conditions or thought's composition. In a dream it moves very quickly. [...] In deep slumber, without dreams, subjective time is hardly perceivable. There's the same imperceptibility in a faint. But often even with the abundance of impressions, in happiness, time moves unnoticed (happy hours aren't noticed)” [3, p.50].

Subjective time is defined by means of intensity and duration, which make it move faster or slower according with the conditions (feeling if we're talking of a superior being) of perception. In the sense of subjective time, an atom experiences "a superior consciousness and a happy life never interrupted". This continuous and happy life is described, in the chapter *Picture Describing the Sensible Life of an Atom*, as a continuous slumber in which we dream a lot of different dreams. In every new dream, we put on a new mask and live a different adventure, and no dream is related to the other. But every dream is a happy one and when we wake up we try immediately to get back to sleep, because of that happiness. In the same way every time the atom penetrates in a new organism lives its life, and the periods of existence in brute matter are no longer than those between two dreams. Every different life is not related to the other, and memories of former life are not preserved.

Things go in the same way even for absolute time. We usually believe that time is something fix that determines what goes first and what goes next, but in Tsiolkovsky there's nothing like this. Here's his definition:

"Absolute time – this is what is experienced by a long-living, not dying and not sleeping being".

In my opinion, at this point of the discussion, we should describe part of the practical aspects of Tsiolkovsky's philosophy: in his conception, since evolution has no limit, we must use scientific and technological development to improve life itself, to give the more chances to atoms to penetrate in organisms fully developed. If one of the implications of this vision, very controversial, is the extermination of every imperfect being (not only imperfect elements of a species but also every organism not enough developed), I would like to focus on the most "ethical" side of it. We must try to overcome the limits of the human being, his mortality, his necessity for heterotrophic nourishment and his need for sleep, and make him able to live in the void as it was his home. This renewed man, this Autotrophic Man will become the first step toward next level of evolution, whose ultimate goal will be some sort of living beam, a pure form of lives free from the boundaries of matter. The development of cosmos, in other words, in nothing more than its "mentalization".

Absolute time is nothing more real than subjective time, but represents, in my opinion, the modality of experience of this beam-like being beyond material limits. Its perception of time will not exist in the terms of duration but as eternity, as a whole. That kind of perfect being will have the experience of the Universe as it really is, not distorted by the limits of his sensitiveness.

The problem of time is so more precisely the problem of perception of time. By giving the ability of perception to the whole matter, Tsiolkovsky defines the Universe as a "perceiving entity". Time is neither abstract nor external entity, but a constituent of matter insofar perceiving matter experiences it. We can at this point see Tsiolkovsky as a radical empiricist who believes, according to Berkeley, that to be is to be perceived (*esse est percipi*). But we

must consider that, when Tsiolkovsky says that matter is composed by time, space and strength, by calling them “basis of opinion” he wants to make us understand that matter is a construction made by our brain when it tries to approach to the endlessness of the Universe. They are only the ways in which our experience develops, but they don’t tell us anything about the proper definition of matter. The philosophy of Tsiolkovsky is a profound rationalism.

The beam-like being, by the way, should be free from this limit also. Its understanding of the Universe will be complete because it will be able to experience time as a whole, thanks to his immortality and perfect perception. But before going too much further in our conclusions, we must admit that Tsiolkovsky describes the being that experiences absolute time as “imaginary”. Nevertheless, I believe that only this kind of being can experience Universe as it really is, thanks to his freedom from the basis of judgement. His kind of interpretation of Tsiolkovsky gives a mystic flavour to his philosophy. In my conclusions I will explain why I believe we can talk of a “technologic esotericism”.

I would like now to discuss some aspects of western philosophy that can be useful to us to go deeper into Tsiolkovsky’s conception of time and knowledge.

We already mentioned Immanuel Kant and his pure a priori intuitions [5]: in his Critique of Pure Reason he defines space and time as the two synthetic a priori propositions, that are propositions from which we can create new knowledge but not depending on experience. Time and space, basically, are the basis of our experience. Every time we experience a phenomenon we put it somewhere in time and space. No experience, and no knowledge, can exist for man without them. For Kant, the object can be known only in the ways proper of the subject. This was a complete reversal of the classic definition of knowledge as *adaequatio rei et intellectus*. The same way as Kant, also in Tsiolkovsky time and space (and strength) are the ways in which an atom, through an organism, experiences the Universe. The main difference is that, in my opinion, in Tsiolkovsky the basis of knowledge are located in the organization of matter and not in the “transcendental structures” of the subject. The translation is from a metaphysical to a purely physical field.

As a philologist, Nietzsche was influenced in his worldview by ancient Greek philosophy: in this conception, time is cyclic. Nietzsche describes it as a forever reoccurring cycle of events [6], in which everything ever happened in the same way endless times in the past and will reoccur endless times in the future as in the past. The only way to break this process of “eternal return of the same” is to go beyond man, to become an *übermensch*, capable to accept the repetition and to found again his own morality every day on himself. It is interesting to notice that, while in Western Europe the interpretation of Nietzsche focuses on his links with Kant (the phrase “there are no facts, only interpretations” would be nothing more than an extremism of Kantian idea that the object can be known only by means and ways proper of the subject), in

Russia he is considered as a mystic [7]. The übermensch is the man who can go beyond the laws of time and be able to practically modify the world.

It is obvious that Nietzschean conception and the one of Tsiolkovsky are completely different: Nietzsche, in accordance with pre-socratic philosophy, considered time as law and order (nomos) of the cosmos, which manifests itself always identical. By this law, life of man is always the same, eternally repeating and repeated. In Tsiolkovsky, instead, time is the perception of time and every “incarnation” of an atom is a different life, like a sequence of dreams. It must be said, however, the Tsiolkovsky himself recognized a basic cyclicity of every phenomenon of the Universe (some chapters of *Monism of the Universe* are devoted to this subject). What is interesting to notice is that the two worldviews bring to the same end: humanity must transcend his own limits, which are physical in Tsiolkovsky (mortality and heterotrophy) and spiritual in Nietzsche (first of all morality). Both übermensch and the beam-like being are ways to control the cosmos and its destiny. Natural laws cease to be the nomos of the universe, because the transformed man will inherit that task. The mentalization of the Universe, the creation an Universe step by step more perfectly organized, becomes in this vision the destiny of humanity, its passage beyond the boundaries of time and its fulfilment as species. In this “mystical interpretation”, the übermensch becomes the age of time of the transformation of humanity, when every man will become definitely “What One Is” [8].

Tsiolkovsky, however, always rejected the idea of being considered as mystic and defined himself as a “completely pure materialist” [4]. It is important to remember that Nietzsche too always opposed to a metaphysical description of the world [8], and referred to himself as “the first non-metaphysical philosopher”. Nevertheless, the idea of transformation of humanity, which can be obtained with a radical metamorphosis of everything we possess, is perfectly equal to the idea of a transformed humanity who dominates the cosmos. Nietzschean transvaluation of values should be understood not only as a conversion of our will and our morality but also in a physical way.

The conception of Tsiolkovsky is definitely similar to the one of Bergson [9]. The french philosopher made the same distinction in the experience of time. The one of scientific speech is not a true definition of time. Scientific, objective time is a “spatialized” time, a set of qualitatively homogeneous parts, moments, developing one after another. It is understood by a series of events in the space, in which change external relations between objects (we can think about the critique made by Hume to the principle of causality to best understand it). This is the way time is understood by means of analytic thought only. In Bergson’s theory, however, we have to understand the object as it is given to the consciousness and notice which qualitative components produce its unity in the human mind. Real development of time isn’t based on spatial succession. Our consciousness perceives time as duration, a condition defined not by external

relation of its parts but by their simultaneous interpenetration and interaction. Lived time is experienced by means of duration and intensity and can in no way be reduced to a sequence of instants. The same goes for Tsiolkovsky: Absolute (spatialized) time must be considered more like an imaginary form of time than a true one, while the true one is the continuously subjective and always changing experience of the atom.

We can find interesting links between Tsiolkovsky and Bergson also in the theory of knowledge: Bergson surpassed the common distinction between realism and idealism by considering objects as not existing in themselves but as we perceive them in our consciousness. It's the image of an object, interacting with the image of the self, which makes our knowledge about that object. Both the self and the object are just images in the consciousness, anyway. This theory can be very useful to properly understand the relationship between the atom experiencing the Universe and the Universe itself, and how the atom, even the matter as a whole, can be based on "judgement". The perception of the Universe comes according to the interrelations between its images existing in an atom and the image the atom has of itself. These images, as for lived time, interpenetrates one in another making a sympathetic image of the cosmos. The whole Universe, by this mean, receives its basis of existence from consciousness alone, but, differently from Bergson, Tsiolkovsky gives a consciousness to every "being" in the Universe, so the Universe is defined by an interaction between images of it of different levels of clarity. We can conclude that the more the Universe will go toward a "mentalized" condition, the more it will be fully clear and understandable. By this interpretation, the Universe should be considered as a whole organism, evolving toward a full comprehension of itself.

In my opinion, Tsiolkovsky's philosophy can be viewed as a scientific reading of the Renaissance's naturalism by Nicholas of Chusa and Giordano Bruno. In his conception the man is still in the middle between macrocosmos and microcosmos, but the link moves from metaphysics, which considered the man as taking part of the divine essence, to physics, considering that man has sensitiveness, a capacity of perception higher than the reactivity but not at the level of superior minds' one. In the neoplatonic tradition the means of human spiritual, before than practical, development were magic and alchemy – the myth of philosopher's stone is actually about the transformation of human rather than metals –, while in the vision of the philosopher from Kaluga this task is fulfilled by science and technology. The essence of the process, by the way, remains the same: human development passes first of all through the empowerment of his perception and his mind. To obtain the autotrophic condition of the beam-like existence means the conquest of a complete understanding of the cosmos. The beam-like being, being beyond human limits (but also beyond matter, which is a construction of mind), becomes able to experience the universe as it really is, and experience time beyond his movement from past to future.

The substance, in Tsiolkovsky, loses its “substantiality”, because there is no more a stable substrate of matter, from which found a new ontology. Matter, in the conception of Tsiolkovsky, is a product of mental acts (perceptions), which are produced by the complexity of internal relationships in matter. In this sense, in my opinion, we can talk about an absolutely anti-metaphysical and anti-dialectic worldview which can be useful to build completely new basis for human thought.

Bibliography

1. Masloboeva O. Global World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay. Amsterdam-New York: Rodopi, 2014. P. 226-228.
2. Young G.M. The Russian Cosmists: the Esoteric Futurism of NikolajFedorov and his followers. New York, 2012.P. 46-71.
3. Циолковский К. Э. Философия Космической Эпохи, Москва, 2014. С. 84-105.
4. Kant I. Critica della ragion pura, Milano: Adelphi, 2004. P.75-107.
5. Nietzsche, F. Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, Milano: Adelphi, 1986. P.226-230.
6. Евлампиев И. И. Идея Ф. Ницше о «Вечном Возвращении» в фильме «Жертвоприношение» А. Тарковского // Соловьёвские исследования. Вып. 3 (35), 2012.
7. Nietzsche F. Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è, Milano: Adeplhi, 1991. P.11-66.
8. Nietzsche F. Il Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello, Milano: Adelphi, 1994. P.46-47.
9. Bergson, H. Saggio sui dati immediati della coscienza, Milano: Cortina, 2001, chapter 2.

Евланников Владимир Прокопьевич

Санкт-Петербургского Государственного университета морского
и речного флота имени адмирала С.О. Макарова
Evlannikov@mail.ru

Евланникова Галина Евгеньевна

Санкт-Петербургского Государственного экономического университета
galinaesp@bk.ru

В.И. Вернадский о пространстве-времени

Статья посвящена рассмотрению одного из важных аспектов творчества выдающегося русского ученого В.И. Вернадского. Анализируются его идеи по проблеме пространства и времени, о единстве пространства – времени в неживой и в живой материи, о специфике простран-

ства – времени в биологических системах. Отмечается преимущество концепции В.И. Вернадского философии А. Бергсона.

Ключевые слова: пространство; время; биосфера; ноосфера; Вернадский; естественные науки; философия.

В данной статье рассматривается созданная В.И. Вернадским новая парадигма пространства и времени на основе концепции сущности биологического, концепций биосферы и ноосферы. В свое время, оригинальное видение этой проблемы было предложено Зеноном Элейским, самым одаренным учеником Парменида, который говорил, что движение – это иллюзия, на самом деле истинно сущее бытие неподвижно. Зенон доказал, что Парменид прав, с помощью четырех известных апорий. Самая известная из них – Ахиллес и черепаха. Несмотря на то, что уже Аристотель был уверен в том, что Зенон не прав, парадокс этой апории был разрешен только А. Бергсоном. В своих фундаментальных трудах он противопоставил время и пространство, заявив при этом, что время, описанное как длительность, ничего общего не имеет с пространством и что основой парадокса Зенона служит то, что он создал «пункты времени», т.е. привязал время к месту [4, с. 135]. Соотношение времени и пространства претерпело значительные изменения в связи с инновациями в области коммуникационных технологий. Сегодня уже не аксиома то, что определенная длительность соответствует определенному расстоянию. В новейшее время парадокс Зенона трансформируется в парадокс Э. Эриксона: когда линейное время дробится на краткие интервалы, и, в конце концов, оно, перестает существовать как длительность, но существует в качестве момента, который постепенно поглощается следующим моментом [6, с. 154].

В.И. Вернадский предпринял попытку впервые указать причину утраты интереса ученых к проблеме природы времени и пространства в конце XVII века. Ответ на этот вопрос, он нашел в механицизме И. Ньютона, который предельно абстрагировал эти понятия и перенес их в сферу ведения Бога, чем и сделал их закрытыми для экспериментального исследования. Как известно, в 1687 году Ньютон издает свой знаменитый труд «Математические начала натуральной философии», где практически впервые изложил свои представления о пространстве и времени, которые соответствовали достижениям естествознания XVII века. Ньютон заявил, что мир состоит из материи, пространства и времени, независимых друг от друга характеристик. Он считал, что материя размещается в бесконечном пространстве. Движение материи происходит в пространстве и времени. По его мнению, пространство разделялось на абсолютное и относительное. Абсолютное пространство неподвижно, бесконечно. Относительное пространство – является проявлением абсолютного. Подобным образом он

классифицировал и время. Абсолютное, истинное время течет везде и всегда равномерно, а относительное время, по Ньютону, есть мера длительности, регистрируемая специальными приборами: секунда, минута, час, сутки, месяц, год. У И. Ньютона абсолютное время существует и длится равномерно само по себе, безотносительно к каким-либо событиям. Абсолютное пространство и абсолютное время представляют собой вместительность всех материальных тел, от которых, в свою очередь, не зависят.

Данная позиция преобладала в науке вплоть до новейшего времени. Только исследования А. Бергсона, пожалуй, являлись исключением – его труды были в основном выполнены в логике описательного интроспективно-философского подхода. Бергсон воспроизводил совершенно оригинальное для того периода понимание времени, серьезно повлиявшее на последующее развитие категории времени в философии, хотя при этом он обращался к предшествующим философским трактовкам времени Д. Локка, Э. Беркли, Д. Юма, где подчеркивался преимущественно содержательный, качественный характер времени. В итоге, представление о времени А. Бергсона, явилось созвучным таким философским течениям, как феноменология Э. Гуссерля и фундаментальная онтология М. Хайдеггера. В своей концепции А. Бергсон выделяет «научное время», которое измеряется часами и другими приборами, и, так называемое, «чистое время» как динамичный и активный поток событий. Это время переживается непосредственно, и внутри него действовать можно свободно. В «научном времени», действует только интеллект, который организует и концептуализирует все отдельные сущности, состояния, последовательности и даёт реальности ясный и оригинальный аспект, которыми они фактически не владеют [3].

В своей докторской диссертации «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) А. Бергсон вводит основное понятие своей философии – «динамическая природа времени». Бергсон описывает сознание человека как творческую реальность, которая непрерывно изменяется, как поток, в котором мышление является поверхностным слоем и подчиняется потребностям практики и социальной жизни. Глубинные же пласты сознания можно изучить только лишь усилием интроспекции и интуиции. Бергсон заявлял, что философы-детерминисты, подобно Г. Спенсеру, игнорировали непредсказуемые, новые и творческие элементы при принятии решения, которые являлись продуктами живого времени и истории. Он полагал, что свободная воля, как и любая другая временная категория, может быть постигнута только интуитивно и является редким, хотя и решающим элементом в развитии человеческого сознания. А. Бергсон отмечает различие между сознанием и протяжением. Поток сознания, по его убеждению, вовсе не является хаотическим изменением, а целостность сознания однозначно концентрируется его динамическим видением, идеей о том, что каждое состояние сознания человека выражает всю личность.

А. Бергсон считал человека существом, обладающим памятью, а по сему, не находящимся во власти, действующей на него в данный момент какой-либо силы. Прошлое в сознании человека не предопределяет настоящее, поскольку человек самопроизвольно меняется в настоящем и поэтому свободен. Имеющийся у человека опыт, по мнению А. Бергсона, вполне применим ко всему живому. Материалистическая схема приложима ко всему, что имеет протяжение в пространстве, однако имеется и другой важный аспект реальности – длительность. Бергсон видит задачу философии в постижении времени, в частности он писал: «Интервал длительности существует только для нас и вследствие взаимного проникновения наших состояний сознания, вне нас нельзя найти ничего, кроме пространства, и таким образом одновременностей, о которых нельзя даже сказать, что они следуют друг за другом объективно» [2, с 39].

Как известно, Бергсон разделял время на «физическое», имеющее пространственное выражение и длительность, и «время сознания», причем только последнее содержит в себе развитие. События, формирующие его, направлены в будущее и являются непрерывными, потому что неповторимы. Бергсон считал непосредственным, а, следовательно, достоверным не только то, что мы постигаем в собственном сознании, но и то, что даётся чувственным восприятием. В человеческом понимании, материя не является, ни относительной, ни субъективной: конкретное восприятие точно отображает предмет, однако неполно, так как связано с нашими потребностями.

А. Бергсон утверждает, что время, воспринимаемое живым организмом, является изменчивым, динамичным и качественным в отличие от математического времени Ньютона, в котором различные моменты равноправны друг перед другом. Именно таким временем обыкновенно оперируют естественные науки. В связи с чем абсолютно безразлично, что здесь – прошлое, настоящее или будущее – такие понятия для линейного времени не существуют, однако, известно, что для любого человека всегда есть понятие прошлого, настоящего и будущего. И мало того, время, понимаемое как единство прошлого, настоящего и будущего, просто исчезает: есть только настоящее и оно всего лишь неуловимое мгновение, которое невозможно поймать, а прошлого уже нет и будущего ещё нет. Это переживание времени Бергсон назвал длительностью. Проживаемое время, которое автор назвал термином «durée» (длительность), могло быть воспринято только интуитивно, причём его воздействие слишком объемно, чтобы измерить его с помощью аналитических методов позитивизма и его трудно уловить. Длительность является тем самым материалом действительности, который не является чем-то законченным, а находится в вечном становлении. Таким образом, концепция Бергсона – стимул для разработки данной проблемы другими направлениями в философии, в том

числе в феноменологии Гуссерля, фундаментальной онтологии Хайдеггера и католическом модернизме [3].

В статье «Коренное изменение научного понимания времени к 1931 г.». Вернадский анализирует исключительно эволюцию представлений о пространстве-времени в физике и астрономии: «... новое понятие – пространство-время в котором пространство и время ни ньютоновы и ни лейбницевы... Сейчас начинается новое, еще более глубокое изменение, которое указывает, что лежащее в основе исконного измерения времени представления требуют значительного, по-видимому, коренного изменения. Оно связано с тем, что общее представление Мира резко меняется: из устойчивого динамического равновесия Ньютона мы переходим к представлению о Море, бурно меняющемся, но кажущемся устойчивым в масштабе человеческого времени. В связи с этим должно измениться представление о единице времени. И Ньютон ..., и Гераклит считали, что время течет ..., но с неизменной скоростью. ... Новые представления приводят к осознанию, что основное представление о существовании в природных процессах единой неизменной единицы времени – секунды – может оказаться не верным. Природные процессы можно связать с единицей времени обычной механики лишь условно и только в некоторой их части». [5, с. 355-356] В это же время В.И. Вернадский в рукописи «О жизненном (биологическом) времени» пишет: ««Время» Бергсона есть время реальное, проявляющееся и создающееся в процессе творческой эволюции жизни; оно выражается в научных явлениях и фактах ...» [5, с. 332].

Вернадский отмечал различие между «временем» Ньютона, которое обратимо и необратимым «временем» Бергсона. В связи с этим он писал: «Время идёт в одну сторону, в какую направлены жизненный порыв и творческая эволюция. Назад процесс идти не может, так как этот порыв и эволюция есть основное условие существования Мира. Время есть проявление – созидание – творческого мирового процесса» [5, с. 332]. В.И. Вернадский указывал на то, что в тот период, когда жил А. Бергсон были известны необратимые процессы только в области знаний, так как в них не проникала механика, процесс эволюции видов так же не выражался в единицах физического времени, как и процесс истории человечества. Если эволюционный процесс был необратимым, то абсолютное время отмечало обратимые процессы, оно могло отсчитываться и в одну и другую стороны. Никакого различия между направлениями вращения – Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца – не делалось в понимании динамики Солнечной системы.

Человек есть явление природы, следовательно, и время, им продуцируемое, есть природное явление, – так В.И. Вернадский понимал А. Бергсона, и это явилось решающим шагом в создании нового натуралистического мировоззрения, в которое включалась живая природа во главе с че-

ловеком. Если Бергсон источником времени считал внутреннее психологическое или интуитивное движение, то Вернадский распространял его положения на весь живой мир.

В своей философии А. Бергсон употребил термин «дление». Вернадский проявил интерес к данной категории и выдвинул её на переднюю линию научного поиска. Он указал на то, что если в 1889 году различие между временем физических процессов и «длением» Бергсона было весьма резким, то в 1923 году после того как книга о «длениии» вышла в свет, это различие нивелировалось (отпало). Например, только в одну сторону идут астрономические процессы, связанные с историей звезд, подобно творческой эволюции, другие же, известные как обратимые, имели частный характер, либо казались таковыми; благодаря открытию радиоактивности стал известен необратимый характер возникновения химических элементов. Таким образом, исследование необратимых процессов способствовало тому, что различие между физическим временем и «длением» исчезло, способствуя более точному отражению устройства мира. Вернадский с восторгом отзывается о французском мыслителе, подчеркивая, что Бергсон раскрыл «понятие психологического времени – «длениия» (Laduree) и его противоположность физическому и тематическому времени, корни которого лежат в научной работе Ньютона, физиков и математиков» [5, с. 378]. Феномен «деления» или «размножения» организмов («расползание жизни», по Вернадскому) осуществляется не только во времени, но и в пространстве, и этот факт стал решающим аргументом Вернадского в пользу тезиса о неразделимом единстве времени и пространства, составившем фундаментальную основу учения о биосфере, вместившего в себя новое научное мировоззрение, которое пришло на смену классической ньютоновской картине мира. Весть о крушении классической науки и ньютоновско-коперниканского видения миропорядка давно перестало быть возбуждающей новостью в научном мире, но следует подчеркнуть, что среди крупных умов, способствующих этому эпохальному перевороту, Вернадский сыграл важную роль, представив альтернативную схему мироздания, в ядре которой намечены контуры новой науки.

В докладе «Проблема времени в современной науке» Вернадский указывает на еще одну проблему понимания пространства и времени: «Великая загадка вчера-сегодня-завтра, непрерывно нас проникающая, пока мы живём, распространяется на всю природу. Пространство-время не есть стационарно абстрактное построение или явление. В нем есть вчера-сегодня-завтра» [5, с. 249]. В концепции Бергсона, особенно, там, где он образно изображает «дление» как переход «перед» в «после», Вернадский усматривает не просто решение проблемы времени, а трактовку исторического процесса в его поступательной преемственности: прошлое – настоящее – будущее.

Заслугу Вернадского в разработке концепции пространства-времени замечательно определил Г.П. Аксенов: «Вернадский фактически создал учение о биологической природе времени-пространства. Его опорные, главные черты суть следующие: 1. На основе эмпирического обобщения космической роли живого вещества, реализующегося в форме биосферы как геологической оболочки планеты, он выдвигает в 1929 г. обобщение о том, что время имеет биологическую природу. По всей видимости, Вернадский был первым в науке, кто ввел термин биологическое время. 2. На основе биогеохимического эмпирического обобщения о вечности, неприсходимости жизни из инертного вещества Вернадский тогда же выдвигает положение о том, что биологическое время является фоном длительности для всей Вселенной. Следовательно, все остальные времена, которые мы выделяем в качестве удобных обозначений длительностей в разных науках, как-то – историческое, геологическое, космическое, – охватываются длительностью биологического времени. 3. Биологическое время, по всей видимости, одно. Исходя из двух основных процессов в мире – брэнности атомов и брэнности биологических объектов, Вернадский делает важнейший вывод о стирании грани между психологическим и физическим временем. Психологическое время Бергсона Вернадский понимает как биологическое время, что уже делал сам Бергсон в трактате «Творческая эволюция», не вводя определения «биологическое», но подразумевая его. 4. На основе историко-научного анализа достижений описательного естествознания Вернадский сделал еще один вывод, что на рубеже XIX-XX вв. и независимо от теории относительности было создано понятие неразделимого пространства-времени. Его Вернадский считает соответственно, биологическим пространством-временем и неоднократно подчеркивает, что все свойства времени имеют аналоги в свойствах пространства и обратно. Только в целях изучения мы можем разделять то, что в природе существует связано» [1, с. 85].

Список литературы

1. Аксенов Г.П. В.И. Вернадский: пространство, время, живое вещество. М., Наука в СССР, 1988, N 5, 82–87.
2. Bergson H. Essai sur les donnees immediates de la conscience. Paris, 1889.
3. Бергсон А. Длительность и одновременность. М.: Добросвет, 2006.
4. Бергсон А. Непосредственные данные сознания: время и свобода воли. Ленанд, 2014.
5. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., Наука, 1988.
6. Евланников В.П. Динамика социального пространства-времени в постреволюционном сознании «новых» людей «серебряного века» // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки. 2006. №1. С. 152-157.

Данилкина Наталья Валерьевна

Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград
ndanilkina@kantiana.ru

Этика и педагогика Константина Вентцеля

Константин Вентцель (1857 – 1947) – теоретик и практик движения за “свободное воспитание” в России. В статье рассматриваются основные понятия и принципы его этико-педагогического учения, исходящего из представления о единстве нравственных целей в развитии мира и человека.

Ключевые слова: этика, педагогика, свободное воспитание, русский космизм, Вентцель

Период конца XIX – начала XX веков в России можно охарактеризовать как время поиска новых этических концепций, соотносимых с научно-техническими и социально-политическими революциями. Именно тогда закладывается фундамент этико-педагогического учения Константина Вентцеля. В двухтомник «Этика и педагогика творческой личности» (1911 – 1912) вошли статьи, написанные философом на протяжении двадцати лет и опубликованные в журналах «Вопросы философии и психологии», «Вестник воспитания», «Образование», «Свободное воспитание», «Русская школа» и других.

Вентцель был не только теоретиком, но и практиком так называемого «свободного воспитания», одним из основателей нового учебно-воспитательного заведения – «Дома свободного ребенка» – семейной школы, объединяющей в образовательном процессе педагогов, родителей и учащихся. Опыт этой работы он представил в книге «Борьба за свободную школу» (1906), приложением к которой стали отобранные материалы из сочинений российских и зарубежных авторов на тему свободного воспитания и образования.

Движение за свободное, или естественное, воспитание в разных странах мира опиралось на наследие Я.А. Коменского, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстого. В работах конца XIX – начала XX веков Вентцель выступает как очевидный последователь Л.Н. Толстого, критически развивающий его идеи.

По убеждению Толстого, в человеке заложен природный источник добра. Государство, экономическая система, социальные отношения являются лишь внешними формами, лишенными морального критерия и сковывающими личность. Развитие человека, согласно Толстому, есть развитие внутреннее, для которого необходимо исключить любые формы

принуждения. Не посредством требований и приказов, но лишь собственной жизнью, «заражая примером добра», следует осуществлять дело воспитания [8, с. 347]. Образование должно иметь целью не просто развитие, но «гармонию развития» человека, во имя которой любое вмешательство извне должно быть исключено.

В полном согласии с толстовским учением Вентцель не приемлет принудительного воздействия на ребенка как скрытой причины несвободы духа: «Тайна духовного порабощения скрыта в том первоначальном воспитании, которое дается ребенку со дня его рождения» [4, с. 11]. Однако социальные аспекты образования и воспитания, в отличие от Толстого, он не считает излишними принудительными формами. В духе интуитивизма А. Бергсона он утверждает, что необходима «организация цельного опыта жизни», то есть гармония внешних (социальных) и внутренних (психических) детерминант бытия [7].

В манифесте «Освобождение ребенка» (1906, 1908, 1923) Вентцель уделяет особое внимание воспитывающему и образующему общению на началах паритета участников. Философом отвергаются любые формы авторитета в семье и школе, как нарушающие принцип равенства, и признается лишь безличный авторитет самого закона общения. Этот естественный закон, который вытекает из условий «нормального» человеческого общения, должен постепенно принимать осознанную форму [1, с. 13-14]. Лишь по мере его осознания всеми участниками общения, по мысли Вентцеля, из человеческого взаимодействия будут исключаться насилие и произвол.

Осознанность необходима для гармонизации всех целей деятельности – индивидуальных, направленных на самосохранение, счастье и саморазвитие, и социальных, подразумевающих содействие самосохранению, счастью и развитию других. Гармонизация целей есть путь к установлению гармонии между своей жизнью и жизнью остального человечества, а впоследствии – с жизнью всего мира [1, с. 9; 9, с. 392-393].

Всеобъемлющая, глобальная нравственная телеология Вентцеля отличается от гедонистической, утилитаристской или критико-трансцендентальной. Жизнь понимается философом как высшее благо и ценность. Нравственным признается все то, что служит сохранению и росту жизни.

Заметное влияние оказало на Вентцеля учение Жана Мари Гюйо. Автору концепции нравственного плодородия (*fécondité morale*) жизни он посвящает несколько параграфов своего исследования. Вентцель утверждает единство индивидуального и социального существования, обусловленное той интенсивностью жизни, которая включает в себе начало естественного стремления к распространению.

Цели развития человека имеют тенденцию к расширению, то есть к постепенному охвату все большего числа живых существ. Расширение

сферы целей происходит закономерно, причем данный телеологический закон един для жизни мира и человека. В высшем нравственном идеале гармония целей совпадает с гармонизированной жизнью, так как каждая цель есть идеальное представление будущей жизни [5, с. 311]. Отсюда установление гармонии целей отождествляется с высшей нравственной целью.

Цель нравственности, согласно Вентцелю, – увеличение концентрации (общей суммы и напряженности) жизни в мире. В человеке жизнь достигает наивысшей концентрации, но происходит это лишь благодаря взаимодействию с другими людьми. Когда человек будет не только сочувствовать, но и освоит новые приемы мышления, позволяющие ему ставить себя на точку зрения другого, а также действовать во благо другого и перерастающего его живого целого, это будет означать переход на новую стадию развития, где в основе социальных отношений будет лежать не антагонистическая борьба за существование, но нравственная любовь и солидарность. Это не значит, что личность во всей своей уникальности будет забыта, напротив, ее индивидуальное самосознание станет более полным. Наибольшая гармония целого достигается при наибольшей индивидуализации его элементов.

В своем понимании целей и воли Вентцель расходится с Кантом. Как цели, так и воля человека не имеют ничего внеэмпирического, они постоянно обнаруживаются в опыте жизни. Цели ребенка и взрослого должны быть практически осуществимы. Человек постепенно учится осознанной постановке целей, разработке и корректировке планов. Так же эмпиричны и воспитательные цели, хотя цель развития нравственной личности и ее воли по своему значению превосходит все остальные. Из самой природы человеческой воли вытекает процесс расширения целей и нарастания их сложности, а приведение их в гармонию представляет собой постоянно обновляющуюся творческую задачу. Воля есть проявление деятельности сознания. У человека она достигает высшей, известной нам в опыте, концентрации и формы развития. Источник нравственности Вентцель усматривает не в природе жизни вообще, как Гюйо, но в природе жизни психической, т.е. деятельности сознания.

Определяя свою этику как этику гармонии целей, Вентцель сопоставляет ее с эволюционной этикой (Дарвин, Спенсер, Л. Стефен). Сходным образом нравственность рассматривается здесь как определенный результат, а также непрерывный процесс развития, однако в центре внимания Вентцеля – психологические и социологические аспекты человеческой жизни, в то время как эволюционные теории исследуют биологические свойства и процессы различных форм жизни.

Человек, полагает Вентцель, изначально обладает способностью творческого саморазвития. Поэтому задача педагогики – лишь содейство-

вать этому органическому развитию изнутри. Педагогу следует направить свои усилия на то, чтобы помочь тому процессу развития, который уникален для каждого ребенка, и создать условия для свободного проявления его активности [1, с. 11]. Система образования должна приспосабливаться к запросам жизни ребенка, так как она существует для ребенка, а не ребенок для нее.

В работах 1920-1940-х годов Вентцель развивает идеи космического воспитания. В этом, на первый взгляд, странном сочетании слов, замечает Вентцель, нет ничего фантастического или утопического. Возникновение вопроса о космическом воспитании было обусловлено тем культурным коллапсом («крахом культуры»), который обнаружили мировые войны в первой половине XX века [2, с. 206]. Исторический ход вещей потребовал пересмотра всех культурных основ. Глобальный и антигуманный характер, который приобрели антагонизмы между людьми и их общностями в этот период, указывал на то, что именно общемировой, космический базис существования и развития оказывается жизненно важен для каждой индивидуальной личности, для общества, для будущего всего человечества.

Космос понимается Вентцелем как «единство вселенской жизни» [2, с. 208]. Основой космического воспитания является естественное единство жизни личности с этой беспредельной жизнью вселенной. В процессе такого воспитания согласно психическому развитию (душевному уровню) воспитанника должно развиваться космическое сознание, то есть сознание цельности развивающейся вселенской жизни. Человек, ощущающий свою безраздельную слитность с Космосом, освобождается от всего мелкого, ограниченного; он теряет мотивы для совершения зла, но приобретает способность к глубокому познанию Космоса и Человечества, вчувствования в процессы жизни, происходящие не только в нем самом, но и других существах. К познавательному и эмоциональному (чувствительному) компоненту такого сознания присоединяется волевой, т.е. «живое интенсивное стремление слиться с вселенной, составить с ней одно гармоническое целое», которое должно стать постоянным стремлением человека [3, с. 200-201].

Развитие общечеловеческого сознания и самосознания индивидуальной личности, воспитывающей самое себя, идут параллельно. Самосознание понимается Вентцелем как сознание личностью себя как цельной, гармонической индивидуальности, единой и тождественной самой себе на всех этапах собственной эволюции. Если же человек оказывается способен сознательно поставить цель утверждения и укрепления единства с целым на всех уровнях, в которые он включен – индивидуальном, социальном и космическом – это означает, что он приобрел способность к самовоспитанию во всех этих направлениях. Таким образом, одновременно с выделением различных уровней в космическом воспитании удерживается

принцип метафизического единства целостной сферы космоса как вселенской жизни.

Идея космоса предполагает определенный порядок, о котором человек, по-видимому, знает еще слишком мало, полагает мыслитель. Это скорее допущение, гипотеза, а не установленный факт, поскольку в опыте нам доступна лишь часть Вселенной. («Нисколько не исключена возможность существования наряду с тем, что мы называем космосом, и некоторого рода хаоса» [2, с. 209]). Однако трудно отрицать, что на этом самом допущении о существовании мирового порядка строится наука, так или иначе выявляющая определенные закономерности. Философия и интуиция, утверждает Вентцель, способны выявить и предложить эти гипотезы. К слову, отечественная наука (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, Л.С. Берг и др.) выдвигает в этот период целый ряд этических учений.

Для Вентцеля и в сфере познания оказывается необходимой гармония. «Гармония с остальными мыслями, которые уже получили наше одобрение и которые сохраняются в нашей памяти, является для нас фактически последним критерием истины» [5, с. 249]. На этом же основании он предлагает предоставить учащимся возможность свободно выбирать в области научного знания то, что нужно каждому из них в отдельности как своеобразной и самобытной индивидуальности [6, с. 614-615].

Гармония в этике и педагогике Вентцеля не только не противоречит свободе, но нуждается в ней. Оба принципа находят свое признание в высшем нравственном идеале. Если принцип гармонии предполагает универсальность этого идеала для всех, то свобода выделяет индивидуальность человека. Принимая во внимание, что идея освобождения играет, возможно, первостепенную роль в политическом, педагогическом, социально-философском дискурсе революционных лет, подчеркнем: для Вентцеля все величие освобождения кроется не в негативной «свободе от», а в «свободе для» [См. 8 о свободе в органической картине мира]. Свобода понимается как возможность творчества, отсюда и освобождение личности требуется для максимального раскрытия и применения ее творческих сил. Освобождение является преломлением проблемы свободы в сфере актуальной жизни человека и общества. В качестве великих задач, стоящих перед каждым человеком, Вентцель выделил педагогическую, этическую и политическую: освобождение ребенка и молодого поколения, освобождение самого себя и освобождение общества [5, с. 12-13].

Несмотря на явное абсолютизирование принципа свободного, самопроизвольного органического развития индивидуальности, который никак не мог вписаться в официальную политику Наркомпроса, идеи К.Н. Вентцеля подготовили преобразования отечественной школьной системы в самые первые годы после октября 1917, когда пафос освобождения был более чем актуален. Именно Вентцель разработал одну из первых в ми-

ровой практике «Декларацию прав ребенка» (25 сентября 1917 года), а в 1918 году представил Учредительному собранию документ «Отделение школы от государства и декларация прав ребенка».

Однако постепенно идея свободы в педагогике угасает (через несколько лет после революции идеология будто бы считает эту цель достигнутой). На передний план выдвигается идея всестороннего развития будущих членов коммунистического общества. Так, среди ближайших просветительских задач в период диктатуры пролетариата значится «полное осуществление принципов единой трудовой школы, ... подготовляющей всесторонне развитых членов коммунистического общества» (см.: Программа российской коммунистической партии (большевиков), 1919). Если в 1905 году в программе революционных социалистов была представлена идея «всестороннего, гармоничного развития личности человека», то революция 1917 года отказалась от такой формулировки, вернувшись к посылу Ф. Энгельса («Принципы Коммунизма», 1847) о необходимости всестороннего развития всех способностей для промышленного прогресса и уничтожения неравенства; гармония в воспитании понимается отныне как баланс в развитии этих различных сторон.

Пацифистская идея гармонического единства внутреннего мира человека и окружающего мира как Космоса, оказалась неактуальной в эпоху классовой борьбы и марксистско-ленинской идеологии преобразования действительности. Возродиться ей предстоит лишь в конце 1980 – 1990-х годах, когда появятся новые, экологически ориентированные концепции педагогики, основывающиеся на результатах как гуманитарных, так и естественнонаучных исследований. К этому времени, советское общество и человечество в целом ощутит глобальные последствия и угрозы, вызванные собственной промышленной и технологической деятельностью.

Список литературы

1. Вентцель К. Освобождение ребенка. (Серия «Пути новой школы». Вып. 1). М.: «Земля и фабрика», 1923.
2. Вентцель К.Н. Проблема космического воспитания // Вентцель. М.: Издательский Дом Шалвы Амоншвили, 1999. С. 206-210.
3. Вентцель К.Н. Психологические и педагогические условия торжества новой религии (фрагмент главы из рукописи «Религия творческой жизни») // Вентцель. М.: Издательский Дом Шалвы Амоншвили, 1999. С. 197-205.
4. Вентцель К.Н. Цепи невидимого рабства. М.: «Посредник», 1906.
5. Вентцель К.Н. Этика и педагогика творческой личности (проблемы нравственности в воспитании в свете теории свободного гармонического развития жизни и сознания). В 2 т. М.: Книгоиздательство К.И. Тихомирова, 1911. Т. 1.
6. Вентцель К.Н. Этика и педагогика творческой личности (проблемы нравственности в воспитании в свете теории свободного гармонического развития жизни и сознания). В 2 т. М.: Книгоиздательство К.И. Тихомирова, 1912. Т. 2.

7. Маслобоева, О.Д. Принцип гармонии в творчестве петербургских органицистов XIX – начала XX века // Материалы Первого Российского философского конгресса. М., 1997. Т. 2. С. 70-72.

8. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть II. Изд-во СПбГУЭФ. 2003.

9. Толстой Л.Н. Мысли о воспитании // Толстой Л.Н. Пед. соч. СПб.: Изд-во газеты «Школа и жизнь», 1912. С. 346-352.

Терехов Сергей Васильевич

ФГБОУ ВПО «Орловский государственный университет»

svterehov@mail.ru

Русский космизм о социальном прогрессе

Мыслители-космисты Н.Ф. Фёдоров и К.Э. Циолковский развивают схожие представления о социальном прогрессе, роли науки и неизбежности космической экспансии человечества. Однако они придерживаются противоположных мнений о перспективах прогрессивного развития человечества. Статья посвящена поиску и раскрытию причин данного противоречия.

Ключевые слова: прогресс, цивилизация, Вселенная, воскрешение, гений, наука, религия.

Изучение русского космизма как феномена мировой философской мысли началось несколько десятилетий назад. Однако исследования его вклада в формирование современного мировоззрения продолжают до сих пор. Возрастание научно-исследовательского интереса к наследию мыслителей космистов многократно усилили те глобальные процессы, которые отчётливо проявили себя на рубеже XX-XXI вв. и расширили границы преобразовательной деятельности человечества за пределы нашей планеты.

Внимательное рассмотрение философско-мировоззренческих идей русских мыслителей космистов позволяет глубже понять особенности современной культуры, взаимосвязь её важнейших компонентов, особенно таких, как наука и религия. Подтверждением тому может служить сравнительный анализ взглядов на прогресс современной цивилизации основателя религиозно-философского направления русского космизма Н.Ф. Фёдорова и крупнейшего представителя естественнонаучного направления космизма К.Э. Циолковского.

Николай Федорович Фёдоров (1828–1903) – русский мыслитель-космист, считал основным злом для человека его смертность, причиной

которой является, прежде всего, рабство у слепых сил природы. Поэтому центральное место в философской системе Н.Ф. Фёдорова занимает идея регуляции природы средствами науки и техники. Высшая цель регуляции – воскрешение предков ("отцов"), то есть всех поколений людей, ранее живших на планете, и последующее расселение возрождённого человечества в бескрайних просторах Вселенной. По мнению философа, путь к воскрешению и преобразению человека проходит через овладение природой, переустройство человеческого организма, освоение космоса и управление космическими процессами. Воскрешение и последующее достижение бессмертия мыслится Н.Ф. Фёдоровым как "общее дело" человечества, ведущее к всеобщему братству и родству, к преодолению всякой "вражды" – разрыва между мыслью и делом, "учёными" и "неучёными", богатством и бедностью, городом и деревней.

Рассматривая проблему общественного прогресса в работе "Вопрос о братстве..." Н.Ф. Фёдоров указывает: "... жизнь общества состоит в том, что старое старится, а молодое растёт; возрастая и сознавая своё превосходство над умершими, молодое поколение не может по закону прогресса не сознавать своего превосходства и над умирающими или стареющими" [1, с. 33]. Поэтому прогресс, по мнению Н.Ф. Фёдорова: "...состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими, т.е. в таком сознании, которое исключает необходимость, а потому и возможность объединения живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)..." [1, с. 35-36].

Н.Ф. Фёдоров совершенно не разделяет, господствующих в общественном мнении, оптимистических взглядов на перспективы развития человечества. "Прогресс, – заявляет он, – при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не состоится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинён слепой естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушной материей" [1, с. 33]. Выделяя в качестве первостепенной задачи человечества всеобщее воскресительное дело, Н.Ф. Фёдоров с сожалением отмечает, что "Прогресс есть прямая противоположность воскрешению: прогресс состоит в критическом отношении молодого поколения к старшему, в осуждении сынами отцов и в действии, согласном с этим осуждением" [1, с. 37].

Иного мнения относительно характера общественного прогресса придерживается К.Э. Циолковский, ученый и изобретатель, основоположник современной космонавтики и ракетной техники, являющийся одним из основных представителей естественнонаучного направления русского космизма. Главной причиной развития Вселенной в целом и человечества как её части он считает присутствие в мироздании закона, проявляющего

себя на всех этапах космологической эволюции в виде различных сил, управляющих этим процессом развития. Размышляя об эволюции материи в космосе до появления разумной жизни, К.Э. Циолковский говорит о Воле Вселенной, направляющей все жизненно важные процессы космоса в нужное эволюционное русло. После появления разумных существ Вселенная передаёт им всю полноту функций управления своим развитием, что неизбежно накладывает на них огромную ответственность. Именно поэтому перед человечеством, которое в скором времени должно стать составной частью высших комических цивилизаций, остро стоит проблема грамотного преобразования своей социальной структуры в соответствии с целями и идеалами прогрессивного развития Вселенной.

Идеи К.Э. Циолковского о грядущей социальной эволюции человечества основываются на представлении о роли гениев в процессе управления развитием цивилизации и Вселенной в целом. Философ справедливо полагает, что совершенные существа, заселяющие космос, должны создавать сложные и не менее совершенные общественные организации. Поэтому многие свои работы он посвящает поиску такого идеального социального устройства космической цивилизации. Центральным элементом этой системы, по мнению К.Э. Циолковского, – наделённый мощным разумом и лишённый эмоциональных слабостей правитель, способный познавать высшие истины, просвещать и вести за собой людей. Это истинный гений, отличающийся от обычных людей не только умственными достижениями, выдающимися творческими и организаторскими способностями, но и высочайшими нравственными качествами. Для философской и этической позиции К.Э. Циолковского представления о гении, о его роли в жизни людей и мира в целом являются одними из главных. Согласно В.М. Мапельман, “Циолковский чутко, профессионально выделяет особенности гениальности: наследственность, влияние социальной среды, специфика взаимоотношений с родными, согражданами коллегами, властями. Его стремление определить научным путём факторы, влияющие на формирование и проявление гения, попытки аргументировать, обосновать, причинно обусловить свои выводы заслуживают уважения и удивления, учитывая уровень разработки данной проблемы естествознанием к началу XX века” [2, с. 307].

Изучая представления К.Э. Циолковского о грядущих социальных преобразованиях можно заметить, что он, в отличие от Н.Ф. Фёдорова, размышляет о прогрессивных тенденциях развития общества исключительно в положительном ключе. Рассматривая ближайшие перспективы человечества, он указывает, что “можно вскоре ожидать наступления разумного и умеренного общественного устройства на Земле, которое будет соответствовать его свойствам и его ограниченности. Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать.

Счастлирое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперёд с невообразимой быстротою и с такою же быстротою улучшать человеческий быт. Это повлечёт за собою усиленное размножение. Население возрастёт в 1000 раз, отчего человек сделается хозяином земли. Он будет преобразовывать сушу, изменять состав атмосферы и широко эксплуатировать океаны. Климат будет изменяться по желанию или надобности. Вся земля сделается обитаемой и приносящей великие плоды” [2, с. 287].

Раскрывая сущность грядущего социального устройства, К.Э. Циолковский указывает, что любой планетой будет управлять Верховный совет гениев, возглавляемый мудрейшим из них. Каждый лидер воплощает в себе особый талант, совершенство в какой-либо сфере творчества. Благодаря этому, жители того или иного небесного тела станут обладать, пусть не в полной мере, качествами, близкими к достоинствам своего главы. Выборные президенты, выражающие волю народа, объединяются в союз. Различные их достоинства и являются гарантией общественного прогресса как перехода от лучшей цивилизации к более высокой. Вселенная окажется управляемой и руководимой гениями. Со временем возникнет сложное общество под руководством самого интеллектуального и высоко нравственного Президента. В результате “могущество совершенных проникает на все планеты, на всевозможные места жизни и всюду оно, без страданий, уничтожает несовершенные зачатки жизни. Эти места заселяются их собственным зрелым родом ... В этом заключается главный акт деятельности совершенных, главная их нравственность” [2, с.376]. Таким образом, происходит утверждение единой нравственности для Земли и космоса, главный смысл которой в абсолютном уничтожении страдания для всех проявлений жизни, какие только может допустить процесс эволюции.

Таким образом, в идеях К.Э. Циолковского и Н.Ф. Фёдорова, можно обнаружить очень много общего. Они оба развивают схожие представления об огромной социальной роли науки и о необходимости и даже неизбежности космической экспансии человечества. Но при этом вполне очевидна противоположность их взглядов на перспективы прогрессивного развития человечества. К.Э. Циолковский воспринимает прогресс исключительно в позитивном свете, в то время как для Н.Ф. Фёдорова польза общественного прогресса весьма сомнительна. Выявление причин данного идейного разногласия представляет интерес не только в плане уточнения философской позиции каждого из мыслителей, но и позволяет лучше понять особенности познавательной деятельности человека, взаимосвязь её важнейших форм.

Действительно, вполне очевидно предположить, что исходной причиной идейного расхождения в вопросе о характере общественного прогресса

является различие фундаментальных оснований философских концепций Н.Ф. Фёдорова и К.Э. Циолковского. Если первый исходит из религиозных убеждений, то второй верит исключительно в науку. Поэтому причину следует искать во внутреннем противопоставлении науки и религии. Причём сразу можно отметить, что это различие не лишает науку и религию взаимосвязи, поскольку пример космизма убедительно свидетельствует о тесном взаимодействии его естественнонаучного и религиозного направлений.

Анализируя далее идеи Н.Ф. Фёдорова, можно обнаружить, что он всё же допускает возможность изменения характера прогресса в лучшую сторону: “Прогресс как переход от худшего к лучшему, требует, конечно, чтобы недостатки слепой природы были исправлены сознающе эти недостатки природою, т.е. совокупною силою человеческого рода, требует, чтобы улучшение путём борьбы, истребления было заменено возвращением самих жертв борьбы, и таким образом, прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам ...” [1, с. 39]. И далее: “Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия ... только вместе с переходом учёного сословия от знания к делу и прогресс перейдёт от знания того, что есть, к знанию того, что должно быть” [1, с. 39]. То есть прогресс, по Н.Ф. Фёдорову, невозможен без индивидуального спасения каждого человека через его воскрешение потомками. А у К.Э. Циолковского задача сохранения отдельной личности полностью отсутствует, поскольку, согласно его концепции панпсихизма, истинным гражданином Вселенной является атом, который бессмертен по своей физической сущности.

Дальнейшие размышления на эту тему приводят нас к мысли, что именно отношение к личностной индивидуальности и является особенностью, отличающей религию от науки. Религия не стремится ответить на наиболее общие вопросы об устройстве мира и месте в нём человека. Она направлена, прежде всего, на решение индивидуальных проблем человеческого бытия, поддержание его духовных сил в сложном процессе взаимодействия с природной и социальной средой, которые в большинстве случаев противостоят, ограничивают внутренние потребности отдельной человеческой личности. Наука же, как коллективная по своей сути форма общественного сознания, дополняет религию ответами на общие вопросы об устройстве окружающей человека реальности и возможностях её преобразования.

Эта взаимосвязь религии и науки, выявленная на основе сравнительного анализа философских позиций мыслителей космистов, позволяет уточнить и наши представления о взаимосвязи различных направлений внутри самого космизма. Поэтому следует уверенно утверждать, что феномен русского космизма изучен ещё не достаточно и скрывает в себе обширный, неостребованный до настоящего времени потенциал для решения сложных философских проблем.

Список литературы

1. Фёдоров, Н.Ф. Вопрос о братстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства: Записка от неучёных к учёным, духовным и светским, к верующим и неверующим / Н.Ф. Фёдоров. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006.
2. Циолковский, К.Э. Монизм Вселенной / К.Э. Циолковский. Грёзы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. Тула: Приок. кн. изд-во, 1986.

Соколов Владислав Георгиевич

Объединенный Научный Центр проблем космического мышления
Международного Центра Рерихов, г. Москва
onckm@icr.su

Людмиле Васильевне Шапошниковой – Учителю,
вестнику космической эволюции посвящается

**Концепция исторического процесса Л.В. Шапошниковой
и новое космическое мышление**

В статье раскрыта оригинальная концепция исторического процесса Л.В. Шапошниковой, труды которой содержат новую методологию изучения истории. Выявлены важнейшие характерные особенности метаистории в трудах Л.В. Шапошниковой, а также освещен существенный вклад, внесенный работами этого ученого в прояснение истинной роли выдающейся личности в историческом процессе. Раскрывается актуальность развития космического мышления, или космизма, а также ключевая роль в этом процессе философской системы Живой Этики. В этой связи поставлена проблема изменения методологии изучения явлений и процессов в той или иной области научного знания. Обоснована необходимость применения целостного подхода к изучаемому явлению.

Ключевые слова: космизм, космическое мышление, Шапошникова, метаистория, исторический процесс, Живая Этика, методология, космическая эволюция.

Актуальность исследования и развития такого всеохватного явления, как космическое мышление, или космизм, ныне все более возрастает, свидетельством чего является неуклонное усиление внимания к нему представителей самых различных направлений в науке. Мы живем в удивительное время активного процесса формирования новой научной картины мира, что

выражается в целом спектре новых разработок, существенно изменяющих прежние мировоззренческие установки, во все большем сближении позиций науки и философии, в усилившемся внимании эмпирической науки к метанаучному способу познания (очень древнее направление, демонстрирующее метод познания через внутреннее, духовное пространство человека). Можно констатировать, что утверждающееся в наше время космическое мировоззрение затронуло все основные формы познания [1].

«Все социальные учения XIX века были лишены того сознания, что человек – космическое существо, а не обыватель поверхностной общности на поверхности земли, что он находится в общении с миром глубины и с миром высоты», – писал выдающийся мыслитель Н.А. Бердяев в переломное время русской и в целом мировой истории. Это переломное время затрагивало самое главное – мировоззрение, а значит – и сознание человека.

В конце XIX – начале XX вв. в результате Духовной революции в России начал формироваться новый вид мышления, который в наше время получил название космическое мышление и который становится основой новых научных открытий, основой нового мировоззрения XXI века. Немало выдающихся русских ученых, философов Серебряного века, представителей различных направлений в искусстве оказались активными участниками формирования данного мышления: В.С. Соловьев, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, Н.К. Рерих, Е.И. Рерих, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, М.К. Чюрленис, А. Белый, А.Н. Скрыбин, И.А. Ефремов и многие другие. Несмотря на тернистый путь в прошедшем столетии, данная Духовная революция продолжается в наши дни, так как становление нового космического мировоззрения – процесс довольно длительный во времени. Доказательством этого продолжающегося процесса сейчас могут служить:

- внушительный ряд новых научных открытий и теоретических разработок, которые выходят за рамки прежних научных представлений и в ряде случаев подтверждают некоторые метанаучные данные;

- бурный рост астрономических знаний и открытий, который наблюдается с конца XX в. и который не может не влиять на мировоззренческие позиции современного человека;

- космичность творчества как целое направление в искусстве, затронувшее многих современных художников, скульпторов, музыкантов;

- широкое внимание ученых из разных стран, представителей различных направлений в науке, как к научно-философской мысли космистов конца XIX – первой половины XX в., так и к проблеме формирования нового мышления и новой системы познания.

В этой связи надо сказать, что одним из ярких свидетельств становления космического мышления в наши дни является все более повышающе-

еся внимание ученых к разработке идей философии космической реальности, или Живой Этики, над которой в первой половине XX в. в сотрудничестве с Великими Учителями Востока работала более тридцати лет жизни выдающийся русский мыслитель и ученый Елена Ивановна Рерих. Сегодня существует довольно внушительное количество научных публикаций, в которых в качестве исследовательской основы выступает информация, заключенная в книгах Живой Этики. Акцент на данной философской системе не случаен: она вмещает в себя объемный и подробный свод знаний о космической эволюции человечества, содержит новую систему познания, а также практический аспект, связанный с применением всех этих знаний. Философская система Живой Этики занимает ключевое место в процессе зарождения и развития нового космического мышления (что происходило в пространстве научного миропонимания). Надо отметить, что существует созвучие идей таких выдающихся носителей нового космического мышления, как В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и П.А. Флоренский с Живой Этикой, и этот факт подробно рассмотрен в научном исследовании выдающегося российского историка и философа, академика РАЕН и РАКЦ Людмилы Васильевны Шапошниковой [2]. Это созвучие является важнейшим моментом в деле изучения космизма, ибо, как отмечает ученый, «Живая Этика как философия космической реальности включает в себе систему познания нового космического мышления» [3, с. 80]. Кроме того (и это самое важное, на что долгие годы совершенно не обращалось внимание), Л.В. Шапошникова обосновывает, что «впервые в пространстве традиционной науки ими [В.И. Вернадским, К.Э. Циолковским, А.Л. Чижевским, П.А. Флоренским. – В.С.] была поставлена проблема синтеза науки и метанауки в рамках новой системы познания» [2, с. 917]. Л.В. Шапошникова отмечает, что одной из важнейших особенностей Духовной революции в России было, помимо формирования в ее пространстве нового космического мышления, то, что эта Духовная революция была теснейшим образом связана с эволюционно важным процессом синтеза научного и метанаучного способов познания. Русские ученые и философы-космисты в начале XX в., подвергая старое мироощущение пересмотру, формировали основы нового космического мышления, дополняя традиционные методы экспериментального способа познания таким методом, как умозрительное действие, которое опиралось на интуицию.

Открытия выдающихся умов прошедшего столетия, стоявшие на пересечении целого ряда наук, таких, как философия, астрономия, история, физика, биология, обращают наше внимание на неотложность осознания глубокого взаимопроникновения микрокосма – человека и Макрокосма – Вселенной, на необходимость широкого осмысления принципов и механизмов единства человека и Мироздания. Проф. В.Н. Шейко и проф.

Ю.П. Богуцкий в своей монографии отмечают: «В системе человек – общество – природа – космос человек должен иметь космическое сознание, это задание уже сегодня стало одной из важнейших проблем человечества, в ее решении люди видят путь к своему спасению от надвигающейся катастрофы, которая может быть вызвана всемирным отчуждением человека от природы, от общества и самого себя» [4, с. 104].

Если мы говорим о космическом мышлении, как насущной реальности, а также пытаемся глубже постигнуть его основополагающие идеи, то возникает вопрос: изменяется ли методология изучения явлений в той или иной области научного знания? Вне всякого сомнения – изменяется. Дело в том, что согласно космическому мышлению, к любому изучаемому явлению должен быть применен целостный подход, который подразумевает не только исследование физической, или земной, стороны какого-либо явления, процесса, но и сторону более тонкую, невидимую обычным зрением, однако всегда присутствующую в качестве причины или основы. Именно такой, целостный, подход приведет к наиболее полному осмыслению изучаемого предмета.

Что подразумевается под «целостным подходом»? Земля – это космический объект, она погружена в космическую Беспредельность со всеми ее законами и эволюционными механизмами. При этом само Мироздание в новом космическом мышлении рассматривается далеко не только в чисто физическом смысле, то есть лишь как физическая Вселенная, но гораздо шире, а именно – во всем многообразии состояний материи и энергии. Более того, Мироздание выступает как система одухотворенная, иерархическая, все структуры которой пронизаны энергообменными процессами. Планета Земля, вместе с человеком и протекающим на ней историческим процессом, погружена в эту грандиозную систему Мироздания, а, следовательно, она не может быть отделена от всех эволюционных закономерностей этой системы. Планета, человек и исторический процесс находятся внутри этой системы. Соответственно, в полной мере понять, например, что есть исторический процесс, можно, лишь поместив его в эту сложную реальность Космоса. Это и будет целостный подход. Иной же взгляд, не учитывающий космическую составляющую и обращенный лишь к физическому аспекту бытия, будет иметь дело только с внешними явлениями, с имеющимися уже налицо результатами и следствиями. Причина же при этом будет постоянно ускользать. Очевидно, что, не поняв причину, мы не сможем в полной мере осмыслить и само явление; даже сам его физический аспект до конца понять не будет.

Надо подчеркнуть, что такой целостный и всесторонний подход в исследовании, а, следовательно, и новая методология, ярко представлены в философской системе Живой Этики и ее новой системе познания, которая заключается в синтезе эмпирического и метанаучного уровней позна-

ния. Именно синтетический характер данной системы познания, в которой слились воедино знания древние и современные, реальность видимая и невидимая, находения мысли Востока и Запада, дает возможность подойти к постижению высших явлений Мироздания, выраженных в той тонкой и невидимой стороне реальности в виде ее причины или основы. Очень ценно, что в наши дни выходят в свет труды, продолжающие развитие того направления научно-философской мысли, начало которому было положено в первой половине XX в. Еленой Ивановной и Николаем Константиновичем Рерихами. Речь идет о работах Л.В. Шапошниковой, которая, основываясь на методологии Живой Этики, внесла значительный и еще в полной мере не оцененный вклад в развитие космического мышления, или космизма. При этом существенное значение имеет преемственность, которая при развитии любого дела не должна прерываться. В трудах Л.В. Шапошниковой такая преемственность существует, благодаря чему мы имеем возможность постигать идеи Живой Этики уже в их дальнейшем развитии в конкретно – научных областях. В данном случае речь пойдет о том большом и качественно новом вкладе, который привнесен этим ученым в осмысление исторического процесса.

Каждая новая книга Л.В. Шапошниковой – это определенный прорыв в научно-философском осмыслении мира и человека, их целостного понимания с точки зрения космической эволюции, общие и частные цели которой определяются законами Космоса. Исследования этого ученого содержат в себе стройную систему знаний, из которой вытекает соответствующая методология, находящаяся в полном согласовании с методологией философской системы Живой Этики и позволяющая раскрыть ниже следующие положения.

1. Мироздание – это грандиозная одухотворенная энергетическая система творящих сил, целостность которой составляют различные энергетические структуры, взаимодействующие друг с другом в энергоинформационном обмене.

2. Планета Земля – это часть общей Беспредельности и космическое тело, житель которой – человек, также обладает космической сущностью. Человек выступает как неотъемлемая часть Космоса, как одна из его энергетических структур, способных участвовать в сложном процессе космической эволюции посредством мощной творческой энергетики своего духа.

3. И Земля, и ее человечество находятся в поле влияния всех космических законов, а также в целом занимают в космической эволюции свое определенное и очень важное место. Соблюдение космических законов будет содействовать творчеству космической эволюции.

4. Разумные силы одухотворенного Космоса, сознательно воздействующие на ход эволюции человечества, – Космические Иерархи, Великие Учителя, сложнейшая эволюционная деятельность которых осуществ-

ляется и на нашей планете. Л.В. Шапошникова отмечает такую важную особенность этой работы: «Деятельность Космических Иерархов, участвующих в эволюции человечества, проявляется в первую очередь в области Культуры, которая, как самоорганизующаяся система духа, является энергетическим сердцем этой эволюции» [5, с. 51] и включает необходимость рассмотрения принципа «Учитель – ученик» как ведущего в космической эволюции.

5. Космическая эволюция находится в сфере влияния высочайших уровней Космической Иерархии. Земное же творчество космической эволюции содействует развитию и самой Земли, и населяющего ее человечества, причем, важнейшей составляющей этого творчества является материя высокого состояния.

6. Высшая материя (или высшая духо-материя, ибо дух и материя составляют единое целое) – это реальность Космоса, от которой неотъемлемо Космическое творчество Иерархии. Существуют разные состояния (эволюционные уровни) материи, в том числе миры утонченной материи и высоких ее измерений, играющих важнейшую роль в эволюционном продвижении человека.

7. Высшая материя сосредоточена и во внутреннем мире человека – это его дух (или культура как самоорганизующаяся система духа) и высокая энергетика этого духа. Соответственно, при развитии своего духовного потенциала, своей культуры, человек может занять предназначенное ему место в космическом творчестве, становясь космическим сотрудником.

8. И высшая материя, и Великие Учителя глубоко связаны с таким духовным и космическим явлением, как метаистория, т.е. духовная сторона исторического процесса в целом и причинная обусловленность земного исторического процесса. В разработках Л.В. Шапошниковой обосновывается, что Великие Учителя формировали метаисторический процесс, и что миры высшего состояния материи являются главным источником метаистории.

Содержащаяся в трудах Л.В. Шапошниковой методология, неотъемлема от сути самих законов Космоса, что подводит к правильному и наиболее полному исследованию того или иного явления и, что очень важно, к пониманию его причины. «Понять причину» – это для современной науки крайне актуальная проблема, так как наука во многих областях знания, как правило, имеет дело со следствиями, что препятствует пониманию истинной природы предмета изучения. Смысл одного из раскрытых в трудах Л.В. Шапошниковой космических законов заключается в следующем: любому явлению на Земле присущи две стороны – земная (плотноматериальная) и надземная (тонкоматериальная). Ученый подводит к пониманию, что, если при изучении какого-либо явления не принимать во внимание тонкоматериальное начало, тогда вся глубина реально-

сти данного явления осмыслена не будет. Основываясь на трудах Л.В. Шапошниковой, отметим, что исторические личности с высоким уровнем духовного развития, те, кого называют вестниками космической эволюции, каждый своей жизнью и выполнением стоявшей перед ними задачи, свидетельствовали еще об одном великом законе Космоса: высшее в эволюционном процессе ведет за собой нижестоящее. Этот закон позволяет осмыслить такое духовное и космическое явление, как метаистория.

В исследованиях Л.В. Шапошниковой содержится целостная концепция метаистории. Отметим ряд важнейших характерных особенностей метаистории, которые раскрываются в ее трудах.

1. (В отношении к земной истории). Метаистория – это духовная часть исторического процесса в целом и причина земной истории.

2. (В отношении к космической эволюции). Метаистория – есть результат творчества космической эволюции [5, с. 200]; земное творчество этой эволюции постигается через метаисторию [5, с. 737]; соответственно, метаисторический процесс действует в согласии с космической эволюцией.

3. (В отношении к высшему знанию). Метаистория несет в себе знания, связанные с материей иных миров более высокого состояния [5, с. 200]; через метаисторический процесс космическая эволюция дает знания людям [5, с. 737]. Это высшее знание, которое наполняет данный процесс, может иметь, как отмечает Л.В. Шапошникова, различные формы: форму информации и форму действия [5, с. 450].

4. (В отношении к высшим мирам и высшей материи). Метаистория – это не только духовные знания миров высокого состояния [5, с. 201], но и более высокое состояние материи иных миров [5, с. 204]; метаистория обладает космической сутью; она представляет высший мир [5, с. 201]; миры высшего состояния материи являются главным источником метаистории [5, с. 210].

5. (В отношении к человеку). Метаистория теснейшим образом связана с тонкой структурой человека: важнейшим пространством метаисторических или духовных знаний, которые развивались на Землю, выступает внутренний мир человека; эти знания несли в себе высокодуховные личности – вестники космической эволюции [5, с. 200-201]. Учитывая, что высшая материя сосредоточена и в глубинах человеческой природы, метаисторический процесс действует на Земле через человека [5, с. 205]; согласно данной концепции, сам человек призван играть важную роль в реализации метаисторических знаний, так как главное пространство этих духовных знаний сосредотачивается в его внутреннем мире [5, с. 200].

Если проанализировать все эти особенности метаисторического процесса, а также другую важную информацию о нем, которая содержится в исследованиях Л.В. Шапошниковой, то относительно данного явления можно сформулировать такое обобщение. С одной стороны, метаистория

предстает как бытие высших миров. Явление метаистории, ее материя, идет к нам из эволюционно очень высоких пространств Мироздания. В определенной мере можно говорить о том, что метаисторический импульс идет от той высочайшей эволюционной космической структуры, которая в Живой Этике названа Космическим Магнитом. Этот импульс проходит через грандиозную лестницу миров, существующую в Беспредельности, доходя до Земли. С другой стороны, метаистория является духовной частью исторического процесса. Причем метаисторию на Земле надо формировать. Само по себе формирование метаистории – это глобальный процесс, и те из великих подвижников, кто в нем задействован, вносят в этот процесс свой вклад: кто-то участвует в таком сложнейшем действии как закладка магнитов, кто-то несет высшие (духовные) знания, а кто-то совершает какие-либо эволюционные деяния. При этом, и сами Великие Учителя, руководя своими посланниками, также формировали метаисторию. Таким образом, в процессе осмысления метаистории выстраивается определенная эволюционная вертикаль: от земного исторического процесса через тонкую структуру человека, то есть его духовное внутреннее пространство, в эволюционно высочайшие области Космоса. Одновременно, сама метаистория предстает как вертикаль, идущая из эволюционно высочайших пространств Космоса к Земле. Таким образом, в этой вертикали метаистории существует эволюционный импульс сверху, вызывающий ответное действие. В целом, получается, так сказать, двустороннее движение: и с высот космических на Землю, и от нашей планеты к мирам высшего состояния материи. Ток эволюции как бы замыкается, включая в свое пространство Землю и ее человечество. Но при этом само человечество, в основной своей массе, постепенно должно стать на путь, ведущий к восприятию метаисторических (духовных) знаний, тех знаний, которые несет в себе метаистория и которые посвящены, как отмечает Л.В. Шапошникова, фундаментальным основам космического бытия и космической эволюции человечества. Такое восприятие и будет откликом человека на Зов космической эволюции, отображая известный из книг Живой Этики принцип «Зова и отклика». Несомненно, этот отклик может стать возможным лишь при утверждении в человечестве нового, более развитого сознания, которое будет важнейшим залогом восприятия высшего знания. Сознание же человека, по сути, является синтетическим отражением развития единой системы дух – сердце. Таким образом, мы приходим к культуре как самоорганизующейся системе духа человека – главной основе его продвижения к космическим высотам. Многое зависит именно от состояния, или качества, микрокосма как внутреннего мира человека.

Образно говоря, явление метаистории можно назвать золотым звеном космической эволюции человека, так как через смысл метаистории мы постигаем все вышеназванные составляющие той методологии, которая со-

держится в исследованиях Л.В. Шапошниковой. В самом смысле метаистории сосредоточены важные грани понимания связи и человека, и земного исторического процесса с высшими мирами. Это та связь, которая не учитывается официальной наукой, но без которой невозможно осмыслить важнейшие вехи, оставленные подвижниками всех времен в пространстве земной истории, как невозможно проникнуть и в самую глубинную суть поворотных или ключевых периодов этой истории, связанных с жизнью и деятельностью вестников космической эволюции. Нельзя не заметить, что во все исторические эпохи высшие, или метаисторические, знания давались человечеству постоянно, в той или иной форме. Однако в русле грубоматериалистического подхода, до сих пор очень распространенного в научном пространстве, основы этих духовных знаний, как и их истинное значение, не находили понимания. В этом непонимании коренилось невнимание к глубинным причинам земного исторического процесса, которые сосредоточены в метаистории.

Л.В. Шапошникова пишет о метаисторической судьбе человечества – в этом положении сосредоточен важный смысл. Ведь человек по своей природе неотъемлем от этой метаисторической судьбы. Метаистория как «духовные знания миров Высокого состояния» [5, с. 201] – это предустановленный путь человечества, которое должно преобразиться, приняв всем сердцем эти Знания, это путь, проложенный творчеством космической эволюции. И лишь невысокий уровень сознания уводит от этого пути, что очень печально, так как в самом человеке сосредоточены, если можно так сказать, основы его метаисторической судьбы. Это – его дух, это – его сердце, с помощью которого этот дух реализует свои возможности к познанию высшей реальности Космоса. Ценно то, что в исследованиях Л.В. Шапошниковой уделяется большое внимание раскрытию природы и духа, и сердца человека. Если обратиться к Живой Этике – важнейшему метаисторическому источнику, то в ней сказано о том, что «новое сознание придет лишь от духа. Новая сила может укрепиться только знанием миров высших» [6, с. 175].

Через раскрытие смысла метаистории мы постигаем многие явления, которые обычно обходит своим вниманием официальная историческая наука, но которые крайне важны для понимания процессов, происходящих в пространстве земной истории. Примеров этих игнорируемых явлений множество, вот лишь некоторые из них. Например, это проблема высшего или духовного знания. Наука, как правило, не дает ответа на вопрос ни о его природе, ни о его источнике, ни о его эволюционном значении в общепланетарном, а тем более космическом масштабе. Это очень важный вопрос, так как через него мы выходим на две другие, тесно связанные с данным вопросом, проблемы: с одной стороны, на осмысление природы внутреннего мира человека-микрокосма, а с другой, на понимание слож-

ной и многомерной реальности Макрокосма, неотъемлемого от глубинной природы человека. Еще такой вопрос: какова причина того, что в пространстве земной истории, во всех регионах планеты постоянно появлялись высокодуховные личности, которые несли человечеству новые и необходимые для его дальнейшей эволюции знания? В рамках данного вопроса особенно надо учесть тот факт, что основы этих высших знаний были едины, несмотря на зачастую значительную удаленность их носителей друг от друга во времени и пространстве. Следующую проблему можно сформулировать так: в каких областях окружающей нас реальности сосредоточены корни земного символизма? Наконец, – это вопрос глубокого смысла миссии великой исторической личности. В трудах Л.В. Шапошниковой можно найти разъяснения по этим и другим подобным проблемам, и в этом их несомненная ценность.

Изучая жизненный путь тех великих подвижников разных времен, судьбы и миссии которых раскрываются в целом цикле трудов Л.В. Шапошниковой, мы являемся свидетелями такого важнейшего аспекта космической эволюции человечества, как изменение его сознания, расширение его до того уровня, который мы называем космическим сознанием. Интересным моментом этого сложного процесса является то, что новое космическое сознание или мышление не возникает в исторически короткое время. Об этом свидетельствуют очерки Л.В. Шапошниковой, собранные вместе в таком ее известном труде, как двухтомник «Вестники космической эволюции» [7]. Идет длительная подготовка к такой перемене: в Древнем мире, в Средние века в различных культурных регионах планеты, в эпоху Нового времени. И, конечно, надо сказать о самом поворотном времени конца XIX – начала XX века, когда началось формирование нового космического мышления в результате духовной революции, произошедшей в России. Исследования Л.В. Шапошниковой свидетельствуют о том, что без изменения сознания никакого дальнейшего эволюционного продвижения человечества на Земле быть не может. Не случайно расширение сознания человека – это одно из важных методологических положений Живой Этики, которые ярко раскрываются в трудах Л.В. Шапошниковой. Например, в своих работах Л.В. Шапошникова развивает методологическое положение Живой Этики, несущее информацию о том, что сам человек играет очень важную роль в сложном процессе космической эволюции. Поэтому надо сказать о том вкладе, который вносят ее труды в прояснение истинной роли выдающейся личности в историческом процессе.

В целом, у этого вопроса в пространстве официальной науки непросто судьба, соответственно, мы до сих пор имеем и непростую ситуацию. Дело в том, что в XX веке, в частности, в науке советского периода, было принято считать, что только народные массы создают поток истории, а

выдающиеся люди лишь отражают общественные нужды времени, нужды масс, и они только служат этим нуждам (подобные идеи вначале шли от Г.В. Плеханова – философа, первого теоретика и пропагандиста марксизма в России). И как бы, спустя уже десятилетия, историческая наука не пыталась поставить акцент на роли подвижников в историческом процессе, все равно подход был старый. Ввиду этого, глубинное значение и роль выдающихся личностей и по сей день остается в полной мере не осмысленной в пространстве официальной науки. Ведь данная проблема – мировоззренческая по своему существу. Без осмысления метаистории невозможно в полной мере понять ни особенности земного исторического процесса, ни роль в нем выдающихся людей.

Великие исторические личности, которые осуществляли эволюционные деяния, являются одним из главных свидетельств многогранного творчества космической эволюции на нашей планете. Они, будучи вестниками Космоса, расширяли сознание человечества, несли новые знания. Это были духовные или метаисторические знания, приращение которых в культуре, вместе с другими эволюционными деяниями, и формировало саму метаисторию, названную Л.В. Шапошниковой «космическим сердцем» земного исторического процесса. Поэтому именно великие личности, вестники космической эволюции, являются творцами всего эволюционного в земной истории и истинными двигателями исторического процесса, а многие из этих великих формировали новое сознание человечества, о чем свидетельствуют исследования Людмилы Васильевны.

Одной из важных особенностей разработок Л.В. Шапошниковой выступает то, что само явление великих подвижников, их миссия впервые в исторической науке исследованы ею с точки зрения космической эволюции и метаисторического процесса. Ученый на примере ряда великих жизней показывает возникающую связь эволюционных задач метаистории, самой активизации метаисторического процесса с теми явлениями и событиями, которые происходили в земном историческом процессе. В результате, исторический процесс ярко и убедительно предстает как явление целостное, включающее две стороны: метаисторию и земную историю. В свою очередь, это выступает проявлением уже упомянутого космического закона, согласно которому любое явление имеет две стороны: небесную, утонченную, и земную, заключающуюся в более плотном состоянии материи. И в этой целостности одним из главных факторов выступает великая личность – вестник космической эволюции. Сама же глубинная связь метаистории и земной истории представляет большой интерес. В особо сложные времена, когда великий подвижник творил или активизировал метаисторический процесс, это высшее эволюционное творчество было в состоянии на уровне земной истории вывести народ и целые государства из глубочайшего кризиса. Это мы видим в очерках

Л.В. Шапошниковой, посвященных, например, таким великим личностям, как русский святой Сергей Радонежский, французская героиня Жанна д'Арк, индийский мудрец-император Акбар. Через раскрытие миссий целого ряда великих подвижников автор предоставляет нам возможность ощутить и понять историю как явление целостное. Ибо эти подвижники, каждый в соответствии со своей миссией, тесно взаимодействовали с метаисторией, с одной стороны, и с земной историей – с другой. Они выступали творцами метаисторического процесса и одновременно направляли земной исторический процесс в русло метаистории, через них метаистория руководила земным историческим процессом.

Среди особенностей, которые характеризуют деяния великих подвижников, и которые мы можем сформулировать на основе трудов Л.В. Шапошниковой, хотелось бы отметить следующие: во-первых, их дела продолжают жить не одно столетие; в веках живут исторические результаты их великого метаисторического творчества; и, во-вторых, они меняют ход истории, содействуя победе эволюции. Сама же сложность выполнения миссии каким-либо подвижником, можно сказать, обусловлена тем, насколько ток земной истории отклонился от метаисторического процесса, или, иными словами, отклонился от космической эволюции, ибо метаистория полностью согласована с этой эволюцией.

Одно из важнейших положений, содержащихся в исследованиях Л.В. Шапошниковой, гласит о том, что через метаисторию можно постигать земное творчество космической эволюции [5, с. 737]. Если метаистория причинна по отношению к земному историческому процессу, то и у самой метаистории существует причина более высокого порядка. Метаистория, как отмечается в одном из трудов Л.В. Шапошниковой, явилась «результатом творчества космической эволюции» [5, с. 200]. Субъектами же этой эволюции, активно влияющими на ее продвижение, выступают Великие Учителя человечества. Поэтому, говоря о космической эволюции, мы неизбежно выходим на осмысление такого явления, как Иерархия одухотворенного Космоса; без ее великого творчества не мог бы осуществляться ни сам эволюционный процесс, ни формироваться процесс метаисторический. Важное знание для исторической науки, которое несут труды Л.В. Шапошниковой, заключается в том, что Великие Учителя человечества выступают активными участниками метаистории, а также Они формируют сам метаисторический процесс. Из работ ученого следует, что лишь благодаря Учителям и Их великим посланникам земной исторический процесс мог быть повернут в русло метаистории. А действие метаистории связано с эволюционным изменением сознания человечества. Вообще, сам факт того, что Л.В. Шапошникова в своих исследованиях научно утверждает реальность и ведущую роль Великих Учителей в эволюции человечества, в историческом процессе в целом – это крайне важно, осо-

бенно в наше время. Ведь без осмысления этой роли невозможно понять всю глубину тока истории.

Надо подчеркнуть, что одним из важных моментов, который требует глубокого осмысления и который раскрыт в трудах Людмилы Васильевны, выступает явление вестников космической эволюции, помогающее нам осмыслить саму реальность этой эволюции и важнейшие составляющие ее великого творчества на нашей планете. Являясь крупным историком, Л.В. Шапошникова создала целую концепцию вестничества, в которой ярко выражена космическая сущность человека, его неотъемлемая связь с эволюционными процессами Мироздания. Явление вестничества, вне всякого сомнения, должно вместе с основами космического мышления широко войти в пространство современной истории и философии.

В итоге можно утверждать, что труды Л.В. Шапошниковой несут в себе оригинальную концепцию исторического процесса, в них содержится новая методология изучения данного процесса как целостного явления, имеющего две стороны: метаисторию и земную историю. Эта методология позволит в полной мере осуществить исследование того или иного явления в земном историческом процессе, понять его причины, так как в такое исследование будут включены не только события земной истории, но и высшая реальность, куда, как отмечает ученый, уходят корни метаисторического процесса.

Можно с уверенностью сказать, что этой высшей реальности была глубочайшим образом причастна и сама Людмила Васильевна Шапошникова. Лишь во времени мы будем узнавать новые грани этой сопричастности, и в нашем сознании постепенно будет проясняться истинное величие ее личности и ее духа. Вся культуросозидательная деятельность Л.В. Шапошниковой, без преувеличения, занимает важнейшее место в историческом процессе и, можно сказать, что она является определенным результатом творчества космической эволюции на Земле. Свидетельством же этого творчества выступает присутствие на нашей планете великих подвижников, которые мужественно несут человечеству эволюционно новые знания, содействуют расширению его сознания и дают импульс и направление к дальнейшему совершенствованию всей жизни. Именно таким человеком была, есть и будет Людмила Васильевна Шапошникова, которую, вне всякого сомнения, можно причислить к светлой плеяде Вестников космической эволюции.

Список литературы

1. Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы междунар. науч.-обществ. конф. (2003). В 3 т. / Под ред. В.В. Фролова, Е.Н. Черноземовой, Т.П. Григорьевой и др. М.: Международный Центр Рерихов, 2004.

2. Шапошникова Л.В. Великое путешествие. В 3 кн. Кн. 3. Вселенная Мастера / Л.В. Шапошникова. М.: Международный Центр Рерихов, 2005.
3. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века. Материалы междунар. науч.-обществ. конф. (2003). В 3 т. Т. 1. М.: Международный Центр Рерихов, 2004. С. 52–81.
4. Шейко В.М. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина XIX – початок XXI ст.): Моногр. / В.М. Шейко, Ю.П. Богуцький. К.: Генеза, 2005.
5. Шапошникова Л.В. Земное творчество космической эволюции. М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2011.
6. Живая Этика. Мир Огненный. В 3 ч. Ч. 1. М.: МЦР, 1995.
7. Шапошникова Л.В. Вестники Космической эволюции. В 2 т. М.: МЦР, Мастер-Банк, 2012.

Щепановская Елена Михайловна

член Союза писателей Ленинградской обл. и Санкт-Петербурга
semiravet@yandex.ru

Всеединство как главный духовный опыт русской философии и основа космизма

В основе космизма – основополагающая идея русской философии – стремление к Всеединству, глубина которого раскрывается по-разному у философов, представленных в статье. Всеединство можно назвать русским восприятием Абсолюта, выраженного коллективным образом. Если в западной философии Абсолютное понимается как высота трансцендентального "я", то Всеединство русской философии – конкретность имманентного "мы".

Ключевые слова: всеединство, русская философия, мы, целостность, космизм, преображение мира.

Космизм можно понимать в более узком и более широком смысле. В более узком как учение Н.Ф. Федорова, научные концепции В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского и другие, апеллирующие к универсальности материи Вселенной и тела как ее части. В более широком он отражает общую тенденцию русской философии: концепцию Всеединства. И более конкретный космизм идей, скажем, Циолковского, мечтавшего каждый атом включить в разумную материю и предлагавшего проект создания в космосе идеальных условий жизни (что нужно, прежде всего, для больных людей), несомненно, опирается на видение духовного всеединства чело-

вечества. Как характерная черта русского мировоззрения, концепция Всеединства или единства человеческого сознания звучит как актуальная всегда на волне подъема национального самосознания.

Всеединство можно назвать русским восприятием Абсолюта и пути к нему. Это идея абсолютного, выраженного коллективным образом. Если в западной философии Абсолютное многие века понималось как Дух, постигаемый, прежде всего, рациональной высотой абстрагирования от чувственной материи, трансцендентальное "я", то Всеединство русской философии – соединение высшего в более конкретном Бытии Вселенной, к которому можно прикоснуться ощущением. Это трансцендентальное "мы", к которому прикасается каждый, и переживание Всеединства можно назвать основополагающим духовным опытом русской философии: чем глубже мы проникаем в единство Бытия, тем более становимся сопричастны Абсолюту как соучастники Его жизни и сотворцы реальности. И здесь важна экзистенциальная глубина проживания или познания: иррациональная или рациональная глубина, которая по-разному раскрывается в концепциях русских философов, разворачивающих грани Всеединства.

Чтобы понять суть концепции Всеединства, просвечивающей сквозь разные ее варианты, надо вернуться к ее истокам. В ее основе идея божественного средоточия – единого истока реальности, проявляющего себя в любых, более и менее конкретных формах соединения людей и разбросанных частей мироздания.

Это соединение возможно лишь через человека. По традиции, идущей еще от исихазма, только человек, восприняв нетварные энергии, стоящие выше мира и могущие преобразить его, способен сознательно транслировать их бытию и сделать их действительными. Осуществление такой трансформации принципиально отличается от природного преобразования, т.е. от диалектики накопления естественных изменений, переходящих в общественный прогресс (пантеизм Спинозы и идеи Энгельса). И в этом отражается русское умение ставить себя, человека, в центр мироздания, социума и просто своей собственной жизни: не списывать свою ответственность на необходимые законы бытия, а верить в чудо, которое рождается изнутри. Там, внутри, тайна. И не важно, что открылось вовне, – важнее, что осталось внутри, что содержит потенциал будущего.

Средоточие – суть священное. В центре – не разум самосознающего я (*ego cogito*), не воля, не независимо от того, к власти она или к жизни, но таинственное слово Бог, вложенное в личное чувство человека, в его сердце, которое мыслится как глубочайшая суть и "истинный человек" (у Г. Сковороды) и центральный духовный орган (у П. Юркевича и Б.П. Вышеславцева). Эта человеческая суть, которая в русской философии разворачивается как суть его уникальной индивидуальности, недоступна восприятию, как и сам Бог: "Сердце есть нечто более непонятное, непроницаемое,

таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще более удивительно, для собственного взора. Оно так же таинственно, как сам Бог, и доступно до конца только самому Богу" [6, с.64-65]. Но эта суть раскрывается через видение Всеединства.

Русское слово "ум" происходит от индоевропейского "aus" – восприятие чувствами. По С.Л. Франку, чувство есть раскрытие души и "уловление ее тайной связи со Вселенной" [18, с.23], основа всех других способностей восприятия. Дань традиции сердца – как универсального двигателя жизни человека, связанного с перводвигателем самой жизни, – отдает даже Н.А. Бердяев, последний из ярких православных представителей концепции Всеединства. Целостность мира мы постигаем через сердце, в котором сказывается цельность личности. Сердце – центр личности, а Человек – центр бытия, который в творческом познании собирает бытие в единое целое. Это позволяет ему быть космичным.

Бог в русском мирозерцании интимно близок человеку, и это имеет важное следствие: человек обладает божественной свободой [См. 12 о проблеме свободы в органической картине мира]. Он свободен изначально, поэтому и возможно объединение, достигающее Всеединства. Русскому человеку психологически не нужно доказывать свое право быть свободным, не нужно отграничивать себя от других, чтобы быть свободным, – он стремится к всеобщему единению, потому что именно в таком единстве его свобода проявит себя в своей истинной сути – изначальной данности его божественного, свободно-творческого предназначения. Это предназначение не базируется на необходимости божественного провидения, как это происходит в западном мировоззрении, – оно сразу устремляет к непредопределимому будущему. Такова суть концепции Всеединства, разные варианты которой создаются на протяжении всей русской философии, и в каждом ее преломлении проступает внутренний, еще не до конца усвоенный современностью опыт возвышения над обыденным сознанием.

Устремление к единству – с центром в Боге – с самого начала одухотворяло русскую православную культуру, получая выражение в иконописи (примером такого миропонимания может служить изображение Апокалипсиса как всеобщего праздника у Андрея Рублева). Когда русское Просвещение обращается от Бога к Человеку, А.Н. Радищев сразу находит в нем черты всего живущего, органического и неорганического: человек – брат не только зверю, птице, рыбе, но и растению, грибу, камню, металлу, земле: он вертикален как растение, питается как животное и т.д., а его человеческое качество – не только мысль, но и способность познать исток всего. Человек, таким образом, причастен Всеединству и внешним обликом, и главной внутренней способностью, которая делает его человеком.

Первым философски формулирует идею Всеединства П.Я. Чаадаев, раскрывая его как слияние всех нравственных сил в одну мысль и одно чувство, направленное на установление царства истины среди людей. Это единение: сначала человеческих, а потом и всех сил мира, – дано мысли как "великое ВСЕ". Это одновременно конечная цель и изначальная данность, и Чаадаев понимает его как слияние людей в мировом сознании: "Всякий отдельный человек и всякая мысль связаны со всеми людьми и всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими, и как едина природа, так, по образному выражению Паскаля, вся последующая смена людей есть один человек, пребывающий вечно, и каждый из нас – участник работы сознания, которая совершается на протяжении веков. И если я постигаю всю осязаемую материю как одно целое, то я должен одинаково воспринимать и всю совокупность сознаний как единое и единственное сознание" [21, с. 380-381]. Каждый акт мышления человека есть его включение в единое поле сознания, и слияние с ним составляет суть жизни, оторванность от него – смерть.

Вершина христианства для Чаадаева оказывается связана с причастностью к коллективному процессу мышления: "Христианское бессмертие – это жизнь без смерти, а не жизнь после смерти" [22, с. 466]. Осмысленность существования на уровне единого разума людей дает сопричастие к бессмертию – единого и единственного Человека. Надо устранить все преграды, которые мешают этой сопричастности, и Чаадаев формулирует это так: "Все назначение человеческой жизни состоит в разрушении своего отдельного существования и замене его существованием совершенно социальным, или безличным" [21, с.417].

Это дает повод понять "великое ВСЕ" Чаадаева как объективный общественный разум, безразличный к личностям людей, которыми он движет. Но такая трактовка упрощена: ведь социальное бытие меняется во времени, а выражение духа времени проходит не иначе как через человеческую субъективность. Безличное творится личным, лишь поскольку оно личное, и Чаадаев просто призывает к альтруизму мысли и социальному служению, актуальному в его дни. Человек свободен отвергнуть субъективную свободу ради идеи, ибо в этом акте обретается его истинная свобода и проступает его личность. В философии личность до сих пор определяется как то, что обязательно имеет отношение к социальному. Справедливо и обратное: безличный социальный разум, поскольку имеет отношение к Всеединству как движению жизни, предполагает свободу личности: глубокое осмысление этой идеи – одна из черт русской философии.

Акцент на свободе индивидуального сознания ставит В.Ф. Одоевский, подчеркивая, что взаимодействия людей проявляются, в частности, как свобода от общественного разума, выражаемого словами. Если М. Фуко век спустя говорит о власти языка, способствующей деградации личности

и самого социума, то для русских философов такой проблемы не стоит. Когда люди говорят "от души", они говорят "не словами, но чем-то, что находится вне слов и для чего слова служат только загадками, которые... заставляют нас догадываться, пробуждают в нас нашу мысль... внутренняя сила одного возбуждает внутреннюю силу другого; их соединение, как соединения организмов в магнетическом процессе, возвышает их силу" [13, с.135]. "Сила инстинктивного знания", умноженная таким образом, присуща русскому народу и утрачена Западом, считает Одоевский, а потому русский народ может спасти себя и Европу – этой силой: спасением внутреннего Всеединства за гранью слов, если продолжить его мысль, или проявленностью, как лидерским движением, "инстинктивного знания".

В идеях о такого рода миссии России, характерных для русских философов (например, яркая идея Достоевского о том, что мы пересаживаем на свою почву проблемы Европы, чтобы тут их решать), также подразумевается Всеединство мирового движения. (Иначе для чего бы нам их спасать? Какова онтологическая предпосылка возможности и необходимости этого? А коль скоро она есть, не делаем ли мы этого и сейчас?)

Видеть Всеединство через слиянность разумов в социуме или силу взаимопритяжения людей – это ближе к современному пониманию, сохраняющему актуальность подхода к этой проблеме у Чаадаева и Одоевского. Однако далее идея Всеединства получает более загадочную религиозно-мистическую окраску, поскольку славянофилы и вслед за ними православные философы, критикуя рационалистическую линию развития европейской мысли и сознательно отмежевываясь от нее, усматривают Всеединство не в восприятии разума, но в духовном чувстве соборности. Термин "соборность" (как выявление единой истины на первых христианских Вселенских соборах) вводит А.С. Хомяков, говоря о "единстве Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений" [19, с.48]. Но поскольку человек находится в причастности к божественному единству через Церковь, понимаемую в духовном смысле, сознание его также сливается с высшей реальностью, становясь знанием-жизнью или "живознанием".

В каждом человеке полагается духовный центр, где им обретается абсолютная цельность, – и через свою внутреннюю целостность он способен узреть целостность внешнюю. Более современной формулировкой будет: насколько гармонично (согласовано) работает сознание человека, настолько он способен видеть красоту отношений вокруг, выходя таким образом к видению гармонии целого. На достижении такой согласованности настаивает уже И.В. Киреевский: разделение духовных способностей, "сил ума", присущее западным философам, когда полезное понимается одним чувством, а нравственное – другим, истинное же – отвлеченным

рассудком, ведет и к утрате понимания единого общечеловеческого смысла существования. Задача – открыть в себе духовный центр и достичь единства своего "внутреннего" и "внешнего" существа. И это непосредственно станет и единством со всей реальностью.

Но русских философов отличает поиск не очевидной гармонии, которая присуща бытию, а той, которая вовсе невидна (рационально ее можно обозначить как будущее миропонимание, а пользуясь религиозным термином – Царство Божие), отсюда и обращение к таинству церковности, к объединяющему возвышенному чувству, его предвидению и его животворящей струе: в одном лишь разуме нет силы, которая поднимала бы его "выше естественной обыкновенности". Кириевский пишет: "Главное отличие православного мышления, что оно ищет... самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня – самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою. Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия... В цельном мышлении при каждом движении души все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук" [11]. Такое сознание возвышает образ мышления человека, не стесняя свободы разума. И этот идеал не теряет сегодня своей актуальности.

Можно дать его современную физиологическую трактовку – это путь к целостности восприятия, которое, как лампочки в огромной люстре, зажигает множество нейронных связей мозга – образно-ассоциативных связей, в результате мыслить становится очень легко – можно успеть придать смысл каждому слову. Легко проводить аналогии и делать выводы, которые воспринимаются как самодостовверные. Верны ли они с точки зрения современного разума? Далеко не всегда. Но насколько приемлем современный мыслительный процесс? Ведь легкость мышления и его творческая направленность свидетельствует о его экологичности, а узость рационального процесса, его насильственность, аскетически изматывающая тело, – о его нездоровье. Мы мыслим – когда мыслим – обычно последним способом: русская любовь к борьбе идей, как необходимая стимуляция мысли, свидетельствует об этом. Плотность взаимодействия призвана дать энергию для выхода из узости наших рациональных привычек.

И эта до иррациональности плотная, "дьявольски" тесная взаимосвязанность людей показана в творчестве Ф.М. Достоевского. И.И. Евлампиев характеризует ее как "принижение мистического единства до нашей земной жизни" [8, с.122]. Оно кардинально отлично от божественной собранности: оно опирается на акцентированную индивидуальность, даже в психиатрическом смысле. Тем не менее, и такая слиянность – путь к мистическому Всеединству: "Это единство как бы концентрируется и стано-

вится зримым в отдельной личности, на которую тем самым возлагается полная мера ответственности за судьбы других людей" [8, с.123]. Это происходит, когда "ты" становится для меня иным обозначением "я": через эмоциональную проникновенность любви-страсти, позволяющую изнутри увидеть личность другого. "В акте "проникновения", слияния с другим личность осознает свою универсальность, осознает, что именно она является подлинным и единственным центром мироздания... В этом акте происходит преобразование "я" в универсальное бытийное основание, которое определяет все в мире" [8, с.126]. Такая установка задает персонализм русской мысли.

Единение в русской философии предстает как универсальное благо, а говоря о зле, мыслители находят его в разделенности вещей и живых существ (Л.Н. Толстой) и самом принципе индивидуализации (В.С. Соловьев). Оправдывание этого принципа возвышается до теодиции (у Толстого высшая сила создала отдельность существ в силу причин, недоступных человеку; для Соловьева и его последователей она необходима ради свободного движения творения к Творцу). Философы ищут пути его преодоления. Но сколь сакрально единство, столь же таинственна разделенность – две стороны одного представления. Она столь же изначально дана и потому столь же свята – она не может быть до конца преодолена.

Не случайно на проблеме индивидуальности концентрируется Н.А. Бердяев, отмечающей как характерную черту русских людей стремление к преодолению межличностных границ. Диалектика проблемы в том, что непреодолимая пропасть остается, чтобы не допустить разрушения человеческой личности: центра, изнутри которого только и воссоздается Всеединство. "Принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия" [2, с.158].

Непроходимость личностных барьеров при восприятии Всеединства выводит к онтологии индивидуальности, то есть доказывает бессмертие души хотя бы в данном моменте – в вечности настоящего, если не в длительности времени, где мы видим изменчивость восприятия. О неуничтожимости индивидуальности на самом глубинном уровне бытия свидетельствует ее свобода. Она цементирует глубинное единство человека с Богом и миром: согласно Бердяеву, свобода – основа творения, предшествующая даже Богу, и в мировом творении преображается не только мир и человеческая личность, но и сам Бог. А потому искупление человека – в "дерзновенном творении мира нового, небывалого" [1, с.95], возвышающем его до Творца.

Аналогично у С.Л. Франка: "Не" – момент свободы в глубинах нашей жизни – есть одновременно и наша твердыня – то, что конституирует нас в нашем собственном, особом, отдельном бытии; сила, утверждающая нашу индивидуальность – и сила притяжения между нами и всеединством

или его первоисточником" [17, с.535]. Насколько мы свободны и отделены – настолько тянемся к первоединству и обладаем потенциалом его достичь, если продолжить его мысль.

Индивидуальность онтологична и для Л.Н. Толстого, поскольку в слиянии с единым разумом человек сохраняет "я" как призму своего отношения к миру, угол зрения: "Может уничтожиться мое тело, связанное в одно моим временным сознанием, может уничтожиться и само мое временное сознание, но не может уничтожиться мое особенное отношение к миру, составляющее мое особенное я, из которого создалось для меня то, что есть" [15, с.496]. Великий писатель философски развивает идею всеобщего разума, который предстает не линейным (временным) мыслительным процессом, но объемным организмом, разделенным на "сферы", "измерения" или "срезы", соответствующие бытию отдельных личностей.

В духовном опыте Всеединства познание неотрывно от бытия личности, и хотя сознание – лишь одна из характеристик личности, ее душевная жизнь, как считает С.Л. Франк, есть само бытие. А потому познание как акт соединения личности с Абсолютом Всеединства есть акт подлинной жизни и мистическое "обладание" реальностью.

Тем не менее, если выбирать, что ближе к Абсолютному – личность или коллективное единение людей, маятник предпочтения русских философов склоняется в пользу последнего. Всеединство как коллективное восприятие Абсолюта – это ключевое понимание, характерное для русского мировоззрения, которое лучше всего выразил В.С. Соловьев. Единое человечество по сути более реально, чем отдельно взятый человек, бытие которого – лишь явление, но не суть, а феноменальная иллюзия. Эту идею легко приняли его последователи. Идеальное представление о человечестве у Соловьева оформилось в образ Софии как души мира, суть которого – его всеобщая связь. София – также прообраз мира: в этом смысле Всеединство дано изначально, но одновременно выступает и как цель, движение к которой трансформирует мир, и в этом процессе создается "практическое Всеединство". Так философия Соловьева и его последователей развивает исихастский идеал духовного преображения всей реальности через человека.

Единый Абсолют предшествует миру, который возникает через свободу распада идеального Всеединства на отдельные элементы, в потере их изначальной связи (а лучше сказать, забвении, поскольку по сути они ее не теряют) видится мировое зло. Познание истины – схватывание конкретной целостности Всеединства (во многом подобное воспоминанию Платона), когда познающий совпадает с познаваемым и процессом познания, и потому истина открывается только всем сразу. Далек от истины тот, кто считает, что он в истине, а другие при этом – нет. И все же каждая личность содержит изначальный Абсолют, поэтому мистический опыт по-

гружения в бесконечную глубину внутреннего мира позволяет увидеть Всеединство через ее собственное божественное начало.

Соборность церкви позволяет преодолеть зло материальной разъединенности личностей. По ее образцу должно строиться и общество, "все члены которого составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви" [14, с.588].

Если Всеединство как абсолютная идея предполагает равноположенность существующего, то его общественный разворот как "многоединство" содержит иерархичность: и Франк говорит о "синтетическом" единстве личностей, где каждая может быть частью высшей личности и содержать в себе множество низших. Это перекликается с понятием "симфонической личности" Л.П. Карсавина, как единства, создающегося из многих индивидуальностей. Иерархичность единства говорит о его онтологической структуре: порядке, присущем мировому целому, которое мы можем мыслить как организм. Но каждая "часть" его также является всецелой личностью, в которой он содержится.

Общественное понятие Всеединства звучит как онтологическое "мы", которое коренится в личности, на неуничтожимой глубине индивидуального "я", – и это делает возможным восприятие "ты", как пишет Франк: "То, что называется другим "я" и что точнее есть для меня "ты"... должно быть не извне "дано" мне,... а "изнутри" присуще... Не два независимых и самодовлеющих существа становятся друг для друга "я" и "ты", их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих исходного первичного единства" [16, с.50]. Так возникает соборное единство общества, существующее как идея "мы" в отдельных его членах. И это показывает, что если западная философия абсолютизирует "я" до трансцендентального субъекта, то русская – в глубине каждого "я" открывает имманентное "мы". Бердяев похожим образом понимает соборность через создающееся "мы": и в экзистенциальном общении "я" с "ты" и "мы" приходит Царство Божие.

Воссоздание Всеединства через откровение Любви – тема, трогаящая почти каждого русского философа. Для Розанова Бог как мистическое измерение мира интимно обнаруживается как единство близких друг другу людей. И здесь важным видится опыт любви полов, придающий конкретику любви духовной и раскрывающий роль любви в преображении мира. Для Бердяева смысл половой любви – в творческом прорыве в мир иной (не потусторонний, но грядущий). Но наиболее конкретно показывает роль любви как путь к откровению Всеединства Карсавин, утверждая, что абстрактной, одинокой любви к Богу здесь недостаточно. Именно земная, эротическая любовь, силой чувства возвышающаяся до метафизического акта соединения человека со своим "иным", восстанавливает цельность всеединого Человека (Адама Кадмона средневековой эзотерической традиции), который "в каждом из нас целиком и целостен во всех нас сразу"

[10, с.135]: "Любовь должна воссоединить и явить подлинную личность любящего, подлинную личность любимой, искаженные жизнью в разорванности мира, а в них – и весь объединенный ею мир" [10, с.130]. Лишь такое, укорененное в интимной конкретности чувств и тела, воссоздание Всеединства человечества через двуединство любящих вбирает в себя многоединство мира. И только уже достигнутое таким образом Всеединство человечества делает возможным единство с Богом и "усовершенствие" человека и мироздания.

Карсавин разоблачает диалектику Любви, восходящей ко Всеединству, когда обратная сторона единения – это растворение в любимом, и любовь есть самопожертвование: "Стремление воссоединить в себе части свои, вобрать в себя мир, сделать так, чтобы все было в этом единстве – только одно проявление Любви, Любовь как начало жизни и жизнь. Всякое единство не только себя созидает, и все вбирает в себя: оно себя отдает всему, разлагается, чтобы быть во всем. Это самоотдача – умирание единства; это – Любовь как начало смерти и смерть" [10, с.151-152]. Отдавая себя миру, личность объединяет его; реализовав полноту метафизической смерти, она воплотила бы полноту жизни, подняв его до состояния Всеединства, и как его центр явила бы Бога, спустившегося в "ничто" мира. Несовершенство человека – в его нежелании или неспособности реализовать такую смерть; потому Всеединство не достигается.

Но дело не только в греховности людей, неспособных возвыситься до совершенства. Ведь в самом лучшем случае человечество, достигшее Всеединства, реализовало бы его во времени. Соприкоснувшись с вечностью, оно преобразило бы мир в данный момент, но мир в следующее мгновение обязан стать другим. Ведь не только мир, но сам Бог находится в становлении. Всеединство таким образом является динамическим: а потому требуется не только коснуться его, но в нем жить, – эта тема, наиболее разработанная Н.А. Бердяевым. Для него единство непосредственно дано уже тем, что мир существует в Боге, которого дано коснуться, "почти физиологически", каждому живому существу. Единый дух ничего не мыслит инородным себе, и он всегда может преодолеть "болезнь" временного восприятия, за разрывом времен обнаруживая цельность вечности. Возвысившись над временем, человек может жить в нем, не выпадая из вечности: "Весь природный и исторический мир вбирается внутрь, в глубину духа и там получает иной смысл... природный мир есть лишь во мне отображенный внутренний момент совершающейся мистерии первожизни... Память есть таинственно раскрывающаяся внутренняя связь истории моего духа с историей мира" [3, с.67-68]. Идеал – в том, чтобы быть "человеком вечности", способным оживлять прошлое, "воскрешая умершее и умерших" [4, с.285], и мыслить "будущее" как настоящее с позиции вечности, поскольку реально существует лишь настоящее, вертикально со-

единенное с вечностью, в моменте которого содержится и творится то, что мы называем будущим и прошлым.

Аналогично для Л.П. Карсавина человеческая жизнь как временная длительность обеспечивает связность и цельность бытия. Философ переносит термин "многоединство" из общества в человеческую душу: она являет целостность и всевременность, возвышаясь над различиями топологий пространства и времени, а также "живую вечность", наполненную событиями ее конкретной жизни. Эта вечность дана, но не проявлена, и негативное в человеке и его образе мира связано лишь с нехваткой восприятия полноты Всеединства, преображающего и человека, и его видение: "Все сущее – и страдая, и наслаждаясь, в напряжении чистого духа, и в сладострастии насекомого – живет в вечности; и оно должно постичь это. Преображение мира – не в отборе доброго от злого, но в вознесении в высшее бытие всего, что существует. Все сущее должно быть соединено, всякое мгновение пронизано Любовью, разрушающей в созидании, созидющей в разрушении" [10, с.197].

И шире соборности людей – Всеединство всего живого: эта идея раскрывается, в частности, в мировоззрении В.В. Розанова, который стремится вернуть в православие языческое чувство сопричастности всему живому и проникнутость посюсторонним, утрачиваемым при устремленности христианства в мир иной как потусторонний. Подобно этому, последователь Соловьева – С.Н. Трубецкой видит соборность не только в человеческом, но и в животном мире: ведь живые существа едины не только в сознании, но и в чувственности, в инстинктах. Он логически доказывает Всеединство: бытие, которое не соотносится ни с чем другим, – это небытие; а "универсальная соотносительность сущего" предполагает Всеединство как основание всех отношений. Аналогичную попытку обоснования Всеединства предпринимает Н.О. Лосский, ставя задачу выработать "органическое" мировоззрение, отдающее приоритет целому: любая попытка мыслить части неизбежно предполагает представление о целом.

Раскрытие единства всей Вселенной у космистов происходит в человеке и через человека, а именно, его духовное и техническое всемогущество. Если увидеть цельность человеческой истории, как Н.Ф. Федоров, то наше единство с предками проявляет задачу обретения бессмертия. Ноосфера В.И. Вернадского – это не только единство самого человеческого разума, а прежде всего, его единство с геологическими процессами как единство организма Земли. К.Э. Циолковский намечает картину единства инопланетных цивилизаций. Для космистов человек не только ставит задачу преобразовать Вселенную по законам духа и разума, не только верит в такую возможность или видит пути трансформации духовным зрением, он уже материально-конкретно преобразует ее на протяжении всей истории и не может ее не преобразовывать. В этом нет его своеволия, но сво-

бодная необходимость как сама Вселенная указывает ему такой путь: "Голос человека – его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения – есть только голос Вселенной" [20, с.14]. Такое видение есть развитие идеи человека как микрокосма, равного макрокосму, и философски согласуется с герметическим принципом: "что наверху, то и внизу, что внутри, то и снаружи". Подобно возрожденческому мирозерцанию, убирая Бога из картины мира, оно переносит всю тяжесть духовного центра в человека.

И.А. Ильин пишет: "Все люди своеобразны и единственны в своем роде и своей субъективности... И потому каждый из нас... осуществляет свой путь от рождения до смерти в глубоком и неизбывном одиночестве" [9, с.43]. Эту истину глубоко осознала западная философия. Но если обратиться к критерию чувств, одиночество человек воспринимает трагически ущербным, свое существование в нем – сущностно неполноценным. И дополняющий его духовный опыт Всеединства дано в полной мере пережить русскому мирозерцанию. Для Бердяева экзистенциальное чувство одиночества связано с тем, что исконная вотчина "я" – субъектная духовная реальность, в то время как другие люди принадлежат чуждому "я" объективированного мира. Но Всеединство смыкает внешнее и внутреннее, и "я" находит других в своей родной стихии духа: в той же сфере бытия, где укоренено восприятие "я". И это есть чудо любви, которая обнаруживает себя одновременно как личная и как всеобщая.

Не будет преувеличением сказать, что опыт видения Всеединства – наиболее универсальный духовный опыт русских людей, переживаемый в опоре на понимание собственной сущностной свободы. Как пишет В.В. Библихин: "Индивид достигает свободы не в форме я, а в форме соединившихся мы" [5, с.50]. Русского человека зажигает тема сопричастности, привлекает деятельное Всеединство, не созерцательное, но революционное. Энергетику подымает общий мотив, из летаргии выводит объединяющая идея с нравственной ориентацией, и в причастности единому движению становится ясно изнутри, как надо действовать: "Существует некоторая творческая интуиция в отношении к Абсолюту, и она учит человека, как ему поступать, куда идти и что творить... это есть вера, указующая пути исторических судеб" [7, с.21].

Опыт Всеединства задает вектор нацеленности в будущее, творческого строительства его и потому получает целеполагание трансформации данного. Последнее можно увидеть абстрактно как движение ко все большему единству мысли и слиянности чувств, тесно спаянных с мыслью в ракурсе русского миропонимания. Хотя в современный период актуальна конкретика автономности существования, противостоящей мировой глобализации. И концепция Всеединства, разрабатываемая русскими философами, актуальна тем, что учит ценить уникально-личное как опору всеобщего.

Есть в русском характере и восприятие Всеединства со знаком минус как слияние безнравственных сил, выступающее в образе врага, также ха-

рактального для русского мирозерцания. Но такой образ делит Всеединство на две части, и потому сразу предполагается преодоление этого разделения: победа, суть которой – в единении людей. Единение – исток и цель, какими бы конкретными формами не была окрашена конкретная идея (в данный момент она окрашена событиями на Украине, где актуальна не идея победы православной соборности над дьяволом, или коллективного разума над безумием, но победа человечности над фашизмом, т.е. – гуманизма простых человеческих чувств над политической идеологией).

Историческое объяснение опыта видения Всеединства можно найти в идее, что разум изначально представлял как коллективный, прежде чем утвердиться как индивидуальный. Подтверждение этому дает история мифологии: индивидуальность (героический архетип) и ум, противостоящий традиции (архетип трикстера) – достаточно поздние мифологемы, свидетельствующие о высокой стадии развития древнейшей культуры [23, с.166-172, 188-192], а образы сакральности коллективного (архетип царя-жреца) – более ранние [23, с.123-128].

Физиологически коллективный разум, по-видимому, относится к более древней части коры мозга, связанной также с ассоциативной логикой, как изначальной, предшествующей причинно-следственной (это показал уже Д. Юм). Однако современный мир стремится вернуться к этому способу мышления как творчески продуктивному (на что указывали К.Г. Юнг, К. Леви-Стросс и исследователь теории информации А. Моль). Получается, что самый древний ассоциативно-символизирующий способ мыслить возвращает нас к целостному восприятию и мистическому Всеединству коллективного разума и чувства как свойствам древнейшего мышления. Это позитивистское обоснование правоты слов Н. Бердяева о том, что символизм – мост, путь к мистическому разуму, то есть теургии [1, с.232-233, 241].

Правда, Бердяев утверждал, что символизм – не суть, а лишь способ приблизиться к объемности видения реальности, к многогранности и относительности этого видения. То, как древние воспринимали мифологию, сегодня предстает почти как чудо или высокая стадия религиозных посвящений. Мы хотим вернуться к тем способам мышления, что оставили позади, чтобы включить их преимущества в орбиту современной мысли. Интерес к проблеме Всеединства и космизму сегодня – это нащупывание пространств иного видения в глубинах времени и одновременно поиск индивидуальных хронотопов, расширяющих общее пространство мысли.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
2. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т.2 М., 1994.

3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М., 1994.
4. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
5. Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014.
6. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. М., 1990. №4.
7. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.
8. Евлампиев И.И. История русской философии. СПб., 2014.
9. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
10. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.
11. Кириевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. М., 1979.
12. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: Эволюция и актуальность. Часть II: Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2003.
13. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975.
14. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. Т.1 М., 1988.
15. Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произв. М., 1992.
16. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
17. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. М., 1990.
18. Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. СПб., 1994.
19. Хомяков А.С. Работы по богословию // Соч. в 2-х т. М., 1994. Т.2.
20. Циолковский К.Э. Причина Космоса. Калуга, 1925.
21. Чаадаев П.Я. Философические письма // Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2-х т. Т.1 М., 1991.
22. Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли // Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2-х т. Т.2 М., 1991.
23. Щепановская Е.М. Генезис и систематизация архетипов мировой мифологии. Дисс... канд. филос. наук. СПб., 2011.

Сафронов Игорь Александрович

Санкт-Петербургский государственный экономический университет

Метафизика любви в русском космизме

В статье раскрываются основные философские аспекты понимания любви в творчестве В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, П.Д. Успенского и П.А. Флоренского.

Ключевые слова: человек, творчество, любовь, мир, полярность, целостность.

И тут в мой разум грянул блеск с высот,
 Неся свершенье всех его усилий.
 Здесь изнемог высокий духа взлет;
 Но страсть и волю мне уже стремил...
 Любовь, что движет солнце и светила.

Данте

Первый шаг к успешному решению проблемы есть сознательная и верная ее постановка, но проблема «любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не решалась как следует», – полагает В.С. Соловьев [1, с.122]. Объясняется это тем, что смысл эротической любви часто видят в размножении человеческого рода, которому она служит средством. В действительности же, по его мнению, «половая любовь и продолжение рода находятся между собою в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другая». Ведь у человека возможна сильнейшая половая любовь даже с полным исключением размножения: «эти два явления не могут быть поставлены в неразрывную связь друг с другом, – ясно, что каждое из них имеет свое самостоятельное значение и что смысл одного не может состоять в том, чтобы быть средством другого» [1, с.100-101]. Видеть смысл половой любви в целесообразном деторождении – значит признавать этот смысл только там, где самой любви нет, а где она есть, отнимать у нее всякий смысл и оправдание» [1, с.106]. Это мнимая теория любви.

Более того, из истории человеческого развития следует, что половая (эротическая) любовь не является, как правило, средством реализации общих исторических целей: она не служит биологическому воспроизводству человеческого рода, т.е. сильная индивидуальная любовь «не бывает служебным орудием родовых целей, которые достигаются помимо нее». Иначе говоря, эротическая любовь не оказывает прямого действия на исторический процесс, поскольку «ее положительное значение должно корениться в индивидуальной жизни». Ибо «в человечестве индивидуальность имеет самостоятельное значение и не может быть в своем сильнейшем выражении лишь орудием внешних ей целей исторического процесса» [1, с.108-109].

Неправомерно также считать, что любовь как «высший расцвет индивидуальной жизни» служит для производства организмов более совершенных с помощью полового соперничества и биопсихологического отбора. Ведь человек, сообразуя свою жизнедеятельность со своим сознанием, мышлением и интеллектом, способен совершенствовать себя, не выходя за пределы существующей «человеческой формы», поскольку он есть «высшее существо природного мира», причем не в относительном, а в безусловном смысле.

«Какое разумное основание можно придумать для создания новых, по существу более совершенных форм, когда есть уже форма, способная к бесконечному самоусовершенствованию, могущая вместить всю полноту абсолютного содержания? С появлением такой формы дальнейший прогресс может состоять только в новых степенях ее собственного развития, а не в смене ее какими-нибудь созданиями другого рода, другими небывальными формами бытия. В этом существенное отличие между космогоническим и историческим процессом» [1, с.109-110].

Первый создает до возникновения человека новые виды существ, не образуя их действительного единства, которое связывало бы их между собой и с космическим прошлым. В то время как преимущество человека перед другими существами природы состоит в его способности все познавать, реализуя «всемирное и всечеловеческое единство». Причем не только человечество вообще, но также и каждый человек (индивид) «может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни» [1, с.111]. Вспомним Ф.Тютчева: все во мне и я во всем.

Истина как живая сила, овладевающая внутренним состоянием человека и выводящая его за пределы отдельного, обособленного самоутверждения и называется любовью. Смысл человеческой любви вообще – этой «животворящей силы», преодолевающей эгоизм, состоит в действительном оправдании и спасении «истинной индивидуальности» человека, его целостности. Ведь мыслящий индивид есть самостоятельный центр творческих сил, потенция (возможность) бесконечного совершенства, субъект, способный «в сознании и в жизни своей вместить абсолютную истину». Поэтому человек в этом качестве имеет безотносительное значение и достоинство [1, с.112-113], есть нечто индивидуально-целостное.

Однако конкретный человек (индивид) может стать целостным только вместе с другими, лишь в единстве с другими индивидами он способен «осуществлять свое безусловное значение – стать нераздельной и незаменимой частью всеединого целого, ... своеобразным органом абсолютной жизни» [1, с.114]. Познавая в любви сущность (истину) другого не отвлеченно, не абстрактно, а конкретно, перенося в действительности, т.е. на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы, тем самым, проявляем и «собственную сущность, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего феноменального бытия» [1, с.115]. Любовь заставляет нас всем нашим существом признавать за другим то центральное значение, которое в силу эгоизма мы воспринимаем только в самих себе. Поэтому любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение нашего интереса из себя в другое, как изменение самого центра личной жизни [1, с.119]. «Чувство открывает нам смысл любви как высшего проявления индивидуальной

жизни, находящей в соединении с другим существом свою собственную бесконечность» [1, с.147].

Метафизика любви состоит в том, чтобы осознать тот ее смысл, который сначала дан только в чувстве, в понимании самой творческой сущности любви, особенность которой проявляется «в том, что человек может, оставаясь собою, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютно личностью». Но чтобы это реализовать сама человеческая форма должна быть воспроизведена в своей целостности. В эмпирической же действительности человека как такового нет – он существует лишь в односторонности и ограниченности в качестве определенной индивидуальности [1, с.122].

Чувство любви и представляет собой побуждение, импульс к созданию целостности человеческого бытия. Посредством творчества любви возникает возможность из ограниченных существ создать единую, «абсолютную индивидуальность» и воплотить ее в действительность. Человек хочет и может выходить за пределы самого себя, за границы любой своей определенности и конечной формы собственного существования. Причем это «относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, то есть к положительному соединению мужского и женского начала», телесного и духовного [2, с.204]. Любовь есть деятельность, преодолевающая онтологическое раздвоение человека, стремление его стать целостным и бесконечным.

Человек внутренне противоречив: он сопричастен противоположным сферам своего бытия и развития. В то время как в эмпирическом мире он представляет собой конкретно-телесное и отдельное от других людей существо, в сфере сознания (мышления, интеллекта) он принадлежит «всеединству», т.е. субстанциальному единству всего сущего. Человек абстрагируется от себя как частности и старается понять себя в качестве конкретно-всеобщего. Это единство, к которому стремится человек, есть «цель» космического и исторического (социального) процесса, реализующегося в качественном многообразии его форм.

В любви потенциальная целостность всего сущего получает средство для воплощения своего в индивидуальной жизни человека. «Отсюда те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь...и которые делают ее величайшим наслаждением людей» [1, с.146]. Однако, как только сфера любовного соединения переносится в эмпирическую действительность, в сферу вещественного мира, его метафизическая основа постепенно забывается, а человек реально остается ограниченным существом, подчиненным природе и законам органической жизни. Ибо действительно «возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может», только наполняя ее универсальным содержанием [1, с.150].

Неправомерно отделять проблему индивидуальной любви и совершенства человека от процесса всемирного объединения, что, во-первых, противоречило бы самому нравственному смыслу любви, а, во-вторых, в силу физической невозможности частного решения проблемы формирования целостного человека отдельным мыслящим субъектом или отдельным поколением. Более того, «наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени» [1, с.152].

Истинная жизнь индивидуальности в ее целостном и безусловном значении осуществляется «только в соответствующем развитии всемирной жизни, в котором мы можем и должны деятельно участвовать». Наше личное дело в той мере, в какой оно истинно, есть общее дело всего мироздания, реализация и индивидуализация всеединства и «одухотворение материи. Оно подготавливается космическим процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве».

Всеединство способно целостно реализоваться лишь в полноте совершенных индивидуальностей, исходя из чего, предельная «цель всего дела есть высшее развитие каждой индивидуальности в полнейшем единстве всех». Ведь «мы нужны миру столько же, сколько и он нам: вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечении всего того, что действительно для нас нужно... в нашей индивидуальности, и нам остается только принимать возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе – для самих себя и для всех других нераздельно» [1, с.152-153].

Н.А. Бердяев также считает, что именно с любовью связана тайна индивидуальности и преодоление раздвоения (разделения) в человеке и человечестве. «Это мучительный вопрос для каждого существа, для всех людей» [3, с.24]. Ведь в интимной глубине любви находится нечто вселенское, более вселенское, чем принято считать. Любовь как стремление к синтезу индивидуальности, как выход за пределы полярности человека «имеет трансцендентно-метафизические корни».

Полярность – это то, что должно быть преодолено: пока она остается, нет целостного человека, нет совершенной индивидуальности. Причем полярность – не только эмпирична, т.е. свойственна эмпирической, чувственно-воспринимаемой реальности, но и метафизична. Метафизическая полярность «напоила мир половым томлением, жаждой соединения». Однако «родовая половая любовь есть кажущееся, иллюзорное преодоление разрыва полов: единая и полная, совершенная и вечная индивидуальность в ней не достигается» [3, с.35]. В ней человек делается игрушкой безличной природной силы, бесконечно проявляющейся во времени в новых формах.

Тайна любви – в жажде преодолеть трагический разрыв полов посредством их синтеза в единую индивидуальность и становления целост-

ности человека. Поэтому любовь по своей сущности трагична: она выводит человека из данного, эмпирического «мира на грань бесконечности, обнаруживает существование иных миров» [3, с.39]. Истинная любовь стремится «победить» метафизическую (онтологическую) полярность мира как основу всех конкретных форм раздвоения, его противоречивость. В этом смысле любовь есть высшее содержание жизнедеятельности человека, полнота его бытия и целостности. Тайна полярности раскрывается в любви, однако люди часто не понимают универсального значения полярности как для человечества, так и для космоса, а также любви в качестве средства ее преодоления.

В эротичности человека проявляются «метафизические корни его сущности. Пол есть точка пересечения двух миров в организме человека. В этой точке пола скрыта тайна бытия» [4, с.400]. Человек как микрокосм соединен с космосом через свою полярность. Поэтому «категории пола – мужское и женское – категории космические, а не только антропологические... Мужское и женское разделяются в человеке – микрокосме и в мире – макрокосме» [4, с.402-403]. Следовательно, полярность есть атрибут «всего организма человека, всей его физики и всей его метафизики» [4, с.402].

В связи с чем «несомненна глубокая связь творчества и рождения, их родство и противоположность. В рождении, в создании новых жизней находит себе выход творческая энергия пола. В стихии рода, в порядке природной необходимости половая энергия разряжается в деторождении, творчество подменяется рождением, бессмертное созидание – смертным созиданием. Существует глубокий антагонизм между творчеством вечного и рождением временного. Совершенство индивидуальное и деторождение – обратно пропорциональны... Наиболее рождающий – наименее творящий. Рождение отнимает энергию от творчества. Творческая гениальность враждебна стихии рода» [4, с.416].

В человеке как мыслящем субъекте «творчество должно победить рождение, личность – род, связь по духу – природную связь по плоти и крови. Это может быть лишь выявлением нового», творящего самого себя человека, откровением творческой тайны о человеке как самодействующем существе [4, с.417]. Новый человек есть человек «преображенного рода», воспроизводящий в себе андрогинический, т.е. целостный образ: «через любовь отчужденная женская природа воссоединяется с природой мужской, восстанавливается целостный образ человека» [4, с.436].

Тайна любви есть «откровение о человеке, откровение творческое... Любовь – не послушание, не несение тяготы и бремени мира, а творческое дерзновение» [4, с.426]. Иначе говоря, любовь – это творческое откровение самого человека. Любовь есть деятельность человека, творящая вечность. «Любовь трагична в этом мире и не допускает благоустройства, не

подчиняется никаким нормам. Любовь сулит любящим гибель в этом мире, а не устройство жизни». И величайшее в любви то, что сохраняет ее таинственную сущность. Любовь есть творческий акт, «созидающий иную жизнь, побеждающий мир, преодолевающий род и природную необходимость» [4, с.427]. Жертвенность любви, ее отречение от мирского благоустройства делает ее свободной от приспособления к этому миру. «В любви побеждается тяжесть мира».

Любовь – свободное художество: в ней нет ничего хозяйственного, нет заботы и страха. Свобода любви есть истина метафизическая. Но «вульгарна свобода любви, которая прежде всего заинтересована в сексуальном акте. Это не свобода любви, а рабство любви, это противно всякому восхождению, ... взлету любви, всякой победе над тяжестью» природной необходимости. Ведь «экстаз любви – сверхприроден, в нем выход в мир иной» [4, с.428].

Любовь есть путь к раскрытию тайны человека в глубине его бытия. Сущность любви – космическая. Любовь приобщает к космической иерархии, космически соединяет в целостном образе тех, кто были разорваны в порядке природном. Любовь есть путь, через который каждый мыслящий субъект раскрывает в себе Человека [4, с.429].

Любовь космична, т.е. необходима для мировой гармонии, для метафизических предназначений человека. «Космическая по своему смыслу любовь не может отнимать человека от космоса», от его генетического родства со Вселенной. Вера в метафизическое назначение человека предполагает свободное творчество в Любви. «В подлинной любви есть творческий порыв в иной мир», преодоление природной необходимости. Поэтому не понимают «те, которые хотят превратить любовь в послушание. Это ведь значит свободу превратить в необходимость, творчество в приспособление, гору превратить в равнину. Любовь – горная, а не равнинная... Любовь – полет, разрушающий всякое устройство» [4, с.434], преодолевающий метафизическую (онтологическую) полярность мира.

Любовь есть «сверхприродная сила», формирующая целостность человека, есть путь восхождения природного (конечного) человека к бесконечной форме его бытия и развития. Настоящая (истинная) «любовь есть утверждение вечности» [3, с.165, 167], есть деятельность человечества, творящая иную, а именно, «вечную жизнь». Причем любовь, которая не направлена на реализацию этой цели, представляет собой безличную любовь людей, утративших веру в собственную вечность и бесконечность. Ведь «истинная любовь всегда лична, завоевывает вечность, индивидуальное бессмертие, она не дробит индивидуальности в рождении, а ведет к полноте совершенства индивидуальности» [3, с.32, 34]. Истинная любовь, преодолевающая полярность человека, должна направить человеческую энергию «вглубь вечности». Только такая любовь стремится к выходу за

пределы конкретно-телесного существования человека, к творчеству совершенной, целостной индивидуальности, а тем самым к вечности и бесконечности.

«Цель мирового процесса – последовательный во времени ряд существ», возникающих и исчезающих, «ввести в вечность» [3, с.61]. И путь этот реализуется через Любовь. Иначе говоря, биологическое рождение и прекращение функционирования организма человека – не абсолютное начало и не абсолютный конец, «как хочет убедить нас природная необходимость», а переход из одной формы бытия человека в другую, ей противоположную.

Любовь же как творческая деятельность Человека становится процессом освобождения от безличной власти природной необходимости. Но тогда воспроизводство человеческих организмов и связанная с этим смена поколений – лишь переходное состояние человечества на пути к его целостности и саморазвитию.

В любви «сходятся все нити человеческой жизни, через любовь человек соприкасается с будущим, с вечностью, со всем прошлым человечества и со всей его грядущей судьбой» [5, с.221]. В любви, – полагает П.Д. Успенский, сокрыта и тайна творчества, которое состоит не только в продолжении жизни, но прежде всего в творчестве идей. «Любовь является огромной силой, производящей идеи, будящей творческую способность человека». И когда сольются воедино сила жизни и сила идеи, человечество сознательно пойдет к своей высшей цели.

Любовь – орудие познания, она объединяет людей, «открывает перед одним человеком душу другого, дает возможность заглянуть в душу природы, почувствовать действие космических сил» [5, с.222]. Любовь есть средство совершенствования вида Homo Sapiens. Ведь когда из поколения в поколение люди любят, т.е. ищут красоты, добра, чувства взаимности и целостности, то они создают вид эволюционирующий и восходящий к вершинам творчества. Когда же постоянно, в системе люди сходятся без любви, без стремления к высшей форме своего существования – лишь из экономических выгод, в интересах дела или хозяйства, то они теряют смысл любви. Вид Homo Sapiens дезинтегрируется, биофизически и нравственно вырождается.

Объяснить это можно тем, что любовь представляет собой не только биофизический, но и интеллектуально-нравственный отбор человечества. Любовь является импульсом, возбуждающим творческую деятельность человека «по всем направлениям». Причем в такой мере, что можно считать: «все творчество человечества вытекает из любви» [5, с.225]. Все идейное и интуитивное творчество становится «результатом энергии, возникающей из эмоций любви». Мужчина и женщина как противоположности, дополняя друг друга, взаимно возбуждают себя идейно (духовно) и

физически, образуя вместе гармонического, целостного человека, «могущего» творить Жизнь.

Эти противоположности взаимодействуют, «повторяя в масштабе личной жизни действие одной на другую двух половин человеческого рода». Без этого творчество невозможно: «бесконечно разнообразны здесь способы оплодотворения духа. Иногда для этого нужно наслаждение, вся красота любви. Иногда нужно страдание, проникающее до самых глубин души... В этом непрестанном огне, в котором горит все человечество и весь мир, вырабатываются, утончаются все силы человеческого духа» [5, с.226-227].

Огонь, в котором горит человечество, – это огонь творчества и любви: любви к творчеству и творчества в любви. Это огонь вечного становления; человек же здесь «служит только проводником, средством для проявления проходящих через него сил... Мы окружены жизнью, которой не видим, но часть которой мы составляем. Часто мы забываем об этом и продолжаем считать настоящей, истинной свою конкретно-телесную жизнь» [5, с.230-231]. Любовь не исчерпывается своей видимостью, за которой находится целый мир сверхчувственного, мир пока непонятных нам сил и отношений. Знание о существовании мира невидимого есть ключ к познанию метафизического смысла любви, тех аспектов нашего бытия, которыми мы непосредственно соприкасаемся с вечностью [6, с.260]. Человек может много понять через любовь, которая способная дать ему новые, необыкновенные для него озарения. Любовь есть огонь озаряющий.

Любовь требует непрерывного творчества: она реальность, которую необходимо создавать. Более того, «любовь – это искусство, сложное и трудное искусство, которому надо учиться... Любовь так же, как и искусство, – способ познания мира и себя. Искусство можно определить как средство приближения к экстазу. То же самое есть любовь» [6, с.709].

Уметь любить – значит понять ее тайну и трагизм, осознать производность всего чувственно-воспринимаемого бытия. Любовь – многомерна, ее сущность нельзя понять, оставаясь в пределах эмпирического понимания любви. Только тот способен познать ее истинный смысл и тайну, «кто умеет видеть гораздо дальше фактов, а самые факты умеет рассматривать в свете того, что кроется за ними. И кто способен видеть дальше фактов начинает видеть очень много нового именно в любви и через любовь» [6, с.267].

Любовь – это мыслящий океан Человечества на пути к его целостности, вечности и бесконечности, океан бесконечного множества, подобных зернам, человеческих жизней, зеркало самой Вселенной.

«Океан – река, вечно текущий через великий ствол и ветви дерева человечества. Того дерева, на котором все отдельные личности появляются только как почки новых листьев! Океан, который мы так удивительно со-

держим в себе и который содержит в себе нас». И когда я чувствую и знаю этот океан в себе, я понимаю, что он и я – одно. [6, с.268-269].

Согласно П.А. Флоренскому, Любовь – это собственная сущность Бога. Он необходимо есть абсолютная любовь. «Бог не был бы абсолютною любовью, если бы был любовью только к другому, к условному, к тленному, к миру; ведь тогда любовь Божия стояла бы в зависимости от бытия условного и, следовательно, сама была бы случайна. Бог есть существо абсолютное, потому, что Он – субстанциальный акт любви, акт-субстанция» [7, с.71]. Причем только в любви как божественной сущности «мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью... Нельзя говорить здесь, что причина и что следствие, потому что и то, и другое – лишь стороны одного и того же таинственного факта – вхождения Бога в меня как философствующего субъекта и меня в Бога как объективную Истину» [7, с.74]. Другими словами, мое познание Бога есть любовь.

Абсолютная истина познается в любви. Но слово «любовь» понимается не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-метафизическом. Истинная, т.е. метафизическая любовь является выходом из эмпирического и переходом в новую действительность. И лишь тогда мы любим не словом, но «делом и истиною» [7, с.90-91]. Любовь «дает встряску целому составу человека, и после этого «землетрясения души», он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горних миров» [7, с.395].

Истина, Любовь и Красота – онтологически едины и взаимосвязаны. Проявленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. «Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге; это действие – начало моего приобщения» к вечной жизни или любви субстанциальной. В чем же конкретно оно выражается? В преодолении границ самости, в выходе из себя, в освобождении от обособленного существования: «поднимаясь над границами своей природы, Я выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность» [7, с.93].

В силу этого выхода за свои собственные пределы Я делается единосущным с другими Я, а не только подобносущным. Если же «любовь никого никуда метафизически не выводит, если она никого ни с кем не соединяет реально, если она не онтологична, а лишь психологична, то почему видеть в ней что-то более ценное» [7, с.77] и целостное, чем биопсихическое взаимодействие живых существ? Обреченные на самозамкнутость, «они любят только иллюзорно, не выходя из себя посредством любви». Их единство относительное: любящие не столько осознают себя единосущными, сколько, в лучшем случае, стремятся к нему. Поэты знают, что «есть в близости людей заветная черта, ее не преступить влюбленности и страсти».

Любовь является благом для человека – это истина общеизвестная. Но «эротическая любовь, при всей ее силе и значительности в человеческой

жизни, есть лишь зачаточная форма истинной любви,.. хрупкий цветок, распускающийся на стебле любви, а не ее подлинный корень» [5, с.403]. Подлинная любовь есть творческая сила первоначала всего сущего, проявляющаяся и действующая в человеке, преодолевающая ограниченность и замкнутость в себе множества людей. Такая любовь – универсально-объединяющая: она – любовь ко всем людям во всей их конкретности. «Она объемлет не только всех, но и все во всех. Признавая ценность всего конкретно-сущего, она объемлет всю полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий, и в каждом из них – всю полноту их конкретного содержания» [5, с.409]. В этом смысле Любовь становится путеводной звездой в жизнедеятельности Человека.

Любовь порождает в нас «стремление к единосущию», к внутреннему единству всего сущего и его субстанциальному основанию. Такое понимание предполагает «космический переворот», выводящий человека за пределы природной необходимости и возможностей эротической любви в качестве зародышевой формы любви субстанциальной. Иначе говоря, необходимо «разграничение любви как психологического состояния, соответствующего вещной философии, от любви как онтологического акта» [7, с.83]. Сущность Любви нельзя понять, оставаясь в пределах ее эмпирического понимания. В связи с чем любовь как субстанциальная деятельность человека должна быть «изъята» из сферы эмпирического знания и «передана в сферу онтологии».

Любовь – не метафора, но деятельность человека, превращающая универсальные возможности первоначала всего сущего в действительность. В творчестве Любви реализуется субстанциально-генетическое единство Рода и вида мыслящих индивидов со Вселенной, с фундаментальными законами ее саморазвития. И тогда «кто не любил, не выполнил закон, которым в мире движутся созвездья» (К.Д.Бальмонт).

Любовь к высшим ценностям становится центром бесконечного творчества человека, в любви открывается и его универсальная сущность. Любовь есть путь человека от себя как результата природной эволюции к себе как целостному, самодействующему субъекту. Любовь есть Путь преображенья человека в Человека.

Преображенье – следствие любви.
 Любовь тебя заполнит, как сосуд.
 И он прозрачным станет и лучистым,
 И ты тогда не можешь не светить,
 И не любить весь мир уже не сможешь.
 Любовь и мудрость – вот закон Вселенной.
 Любовь есть вечность. Вечность есть любовь.
 В.М. Сидоров

Список литературы

1. Соловьев В.С. Смысл любви // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991.
2. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991.
3. Бердяев Н.А. Эрос и личность: философия пола и любви. СПб.: Азбука-классика, 2006.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
5. Русский эрос, или философия любви в России. М.: Прогресс, 1991.
6. Успенский П.Д. Четвертое измерение. Мн.: Харвест, 1998.
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990, ч.1.

Коротких Наталья Николаевна

Российская академия космонавтики им. К.Э. Циолковского, г. Москва
2nk@mail.ru

Космическая деятельность в контексте культуры

В статье рассматриваются идеи космизма как методологическая основа системных исследований в области изучения, освоения и использования космического пространства, охватывающих весь комплекс естественно – научных, философских, гуманитарных, культурологических аспектов космической деятельности.

Ключевые слова: космизм, космическая деятельность, гуманитарные аспекты, междисциплинарные исследования.

Сегодня представляется весьма актуальным рассмотрение различных проблем освоения космического пространства и в целом космической деятельности сквозь призму развития идей космизма в контексте культуры. Принимая во внимание существование различных подходов к проблеме, автор исходит из того, что космизм представляет собой философско-научную теорию, согласно которой Земля представляет собой часть космоса, подчиняющегося универсальным законам бытия, а также – направление в русской философии и культуре, исследующее проблемы практического освоения космоса.

В контексте поставленной в статье проблемы культура понимается в широком смысле как "совокупность продуктов материальной и духовной целенаправленной деятельности человека – от орудий производства, зданий, социальных институтов и политических учреждений до языка, про-

изведений искусства, религиозных систем, науки" [1, с.716]. Космос при этом рассматривается как универсум, единое целое, как система, состоящая из множества подсистем, и, соответственно, как категория, охватывающая все многомерное, многообразное мироздание, изучение которого требует разностороннего междисциплинарного исследования. Необходимость такого системного подхода к исследованию космической деятельности обусловлена, прежде всего, значимостью космоса и его использования для человеческой цивилизации. Космическая деятельность все более обнаруживает свое значение в качестве критического фактора развития современного общества, оказывающего на него разностороннее влияние. Освоение космического пространства принято рассматривать в контексте глобальных проблем современности, т.е. как проблему, имеющую значение для всего человечества.

Деятельность по изучению и освоению, а также практическому использованию космического пространства, имеет разнообразные естественно – научные, гуманитарные и культурологические аспекты.

Освоение космического пространства с точки зрения истории научных технологий сравнительно молодой вид деятельности. Начало ему было положено К.Э. Циолковским в 20-30-е годы прошлого века. Знания в области космонавтики принято относить к естественнонаучной и технической отраслям. И можно утверждать, что технократический подход до сих пор преобладает в этой области. Известно, что освоение космического пространства, становление космонавтики в двадцатом веке происходило, прежде всего, на основе знаний в области астрономии, физики, математики, химии, биологии, медицинских наук. По мере развития общества, и особенно на современном его этапе, космонавтика и космическая деятельность стали все более приобретать комплексный, междисциплинарный характер, поскольку являются совокупным отражением высших достижений человека в различных сферах деятельности на определенном этапе развития культуры.

В понимании проблем изучения космического пространства и его использования все большее значение приобретает осмысление гуманитарных и культурологических аспектов космической деятельности. Знаменательно, что проблемы космизма явились предметом обсуждения в рамках Всероссийского научно-просветительского форума «Дни Петербургской философии – 2009. Философия в диалоге культур» на Всероссийской конференции (с международным участием) «Русский космизм: философско – антропологический проект», по итогам которой опубликован сборник научных статей, вышедший в конце 2013г. [2], а также в рамках Дней Петербургской философии 2014 и 2015 годов. В этой связи считаю необходимым подчеркнуть актуальность и важность постановки проблемы изучения космической деятельности в философском дискурсе, поскольку

и сам К.Э. Циолковский рассматривал технические аспекты космонавтики в неразрывной связи с перспективами социального прогресса, построением на планете разумного и справедливого общества.

Касаясь вопроса о философском осмыслении проблем освоения космического пространства, прежде всего, следует говорить о философии русского космизма, которая имеет в России глубокие корни. Она представлена трудами таких великих ученых, как Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский и других. Как пишет сербский ученый Р. Джорджевич, практическая деятельность, основанная на идеях русских космистов, составила в определенное время основу для прорыва в области освоения космического пространства [3, с.106].

Идеи философии космизма сегодня получают развитие в работах современных ученых [4]. Так, проблемы философии космической деятельности являются предметом дискуссий в рамках ежегодных научных чтений памяти К.Э. Циолковского, проходящих в Калуге, в работе секции «Космос и общество: Философия К.Э. Циолковского». В докладах, представленных в предшествующие годы на Научных чтениях памяти К.Э. Циолковского, неоднократно ставилась проблема организации исследований гуманитарных аспектов космической деятельности.

К числу гуманитарных аспектов космической деятельности следует отнести вопросы философии космической деятельности, истории космонавтики, проблемы космической политики, безопасности, экономики и управления космической деятельностью, места космонавтики в системе международных отношений, проблемы в области международного космического права, образования и другие.

Впервые в современной России проблему организации исследований в области гуманитарных аспектов космической деятельности поставил Г.С. Хозин (1933-2001), доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра глобальных проблем современности Дипломатической Академии МИД РФ. Философские проблемы космической деятельности исследовали Батулин Ю.М., Казютинский В.В., Кантемиров Б.Н., Кричевский С.В. и другие.

Гуманитарные аспекты космической деятельности стали предметом ежегодных гуманитарных чтений Российского государственного гуманитарного университета в 2009 г. В материалах этих чтений представлены работы современных ученых и практиков, посвященные проблемам философии, истории, этики, экономики, институциональной трансформации космической деятельности, космического права [5].

Однако, до сих пор не удалось выработать комплексный междисциплинарный подход к решению проблем освоения космического пространства и космической деятельности. Несмотря на то, что системный характер деятельности, связанной с освоением и использованием космического

пространства, очевиден, в его практическом применении существуют значительные проблемы. Возникает целый ряд вопросов, связанных с понятийным аппаратом, не выработано однозначной трактовки культурологических, гуманитарных аспектов космической деятельности и др.

Представляется, что одной из основных причин подобных проблем являются сложности взаимодействия естественно-научной и гуманитарной культур, обозначенные в научной литературе еще в середине двадцатого века. В этой связи проблема исследования культурологического аспекта космической деятельности может быть рассмотрена в контексте диалога культур естественно – научной и гуманитарной. О расколе этих двух культур заговорили в конце 50 – 60-х годов прошлого века.

Принято считать, что одним из первых проблему противостояния естественно – научной и гуманитарной культур в 1959 году обозначил английский ученый Ч.П. Сноу в работе "Две культуры" [6]. Практически в те же годы эту проблему поднял выдающийся американский ученый Ван Рогселлер Поттер, медик и гуманист. О необходимости выработки единого языка широкого междисциплинарного общения как необходимого условия решения глобальных проблем современности уже в 90-е годы прошлого века говорили лауреаты Нобелевских премий, такие как В. Гейзенберг, И Пригожин, К. Лоренц, подчеркивающие, что это центральная задача наших дней. [1, с.686].

В современном обществе проблемы интеграции гуманитарных, социальных и естественнонаучных знаний приобрели особенно актуальное значение, что, в частности, отражено в тематике статей, представленных в сборнике "Интеллигенция: естественно-научные, социальные и гуманитарные знания на пути интеграции", изданном Российским государственным гуманитарным университетом в 2014 году [7].

В настоящее время отрасли высоких технологий выдвинулись в число производств, определяющих настоящее и будущее той или иной страны, что особенно справедливо по отношению к сфере космической деятельности. Следует отметить необходимость разработки методологии подобных междисциплинарных исследований, включающей культурологическую и гуманитарную составляющую.

Рассматривая космизм как направление в русской философии и культуре, исследующее проблемы не только философского осмысления космоса как универсума, но и его практического освоения, представляется необходимым расширить рамки философского осмысления космической деятельности. Вывод о важности разработки комплексного междисциплинарного подхода к изучению философских, культурологических, политологических, экономических, управленческих, социальных и других аспектов космической деятельности основывается на понимании ее роли в современном обществе и возрастающем влиянии на различные сферы его жизни.

Космическая деятельность все более обнаруживает свое значение в качестве критического фактора развития современного общества. Она представляют собой область создания передовых технологий, ассоциированных с наукой и безопасностью государства и имеющих стратегическое значение с точки зрения политического и экономического статуса государства. Космонавтика представляла и представляет сегодня одно из самых приоритетных направлений развития науки и техники, во многом определяющее конкурентоспособность как России, так и других государств мира, и будет находиться на острие научно-технического прогресса в будущем.

В документе «Основы государственной политики Российской Федерации в области космической деятельности на период до 2030 года и дальнейшую перспективу», принятом в 2013 г., подтверждается, что состояние космической деятельности является одним из основных факторов, определяющих уровень развития и влияния России в современном мире, ее статус высокоразвитого в научном и технологическом отношении государства. Результатом же реализации государственной политики РФ в области космической деятельности к 2030 году должно стать укрепление статуса России как одной из ведущих космических держав.

Таким образом, подводя итог, следует подчеркнуть, что представляется возможным рассматривать идеи философии космизма в качестве методологической основы в исследовании космоса и космической деятельности, при этом именно многомерный, комплексный подход представляется способом решения проблемы взаимодействия двух культур – естественно-научной и гуманитарной – в области изучения, освоения и использования космического пространства. Очевидно, что такой подход предполагает междисциплинарные научные исследования в области космической деятельности и ее влияния на все стороны жизни общества, включающие разработку и использование когнитивных аспектов, философских и конкретно-научных категорий в их единстве.

Список литературы

1. Философия науки. Учебник для вузов. Под ред. С.А. Лебедева. М., 2006.
2. Русский космизм: философско-антропологический проект. Сборник научных статей. СПб., 2012.
3. Djorjević R. "Russian cosmism"(with the selective bibliography) and its uprising effect on the development of Space research" Serb Astron. J. 159 (1999) 105-109 UDC 929-52 Professional paper, Faculty of Physics, University of Belgrad, Yugoslavia (received May 13, 1998).
4. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов. 2014. № 10 (48). Часть III. 1 п.л. С.132-138.

5. Фрязинские чтения. Выпуск 3. М.: изд-во «Флинта», «Наука», 2011.

6. Сноу Ч.П. Две культуры. М.: Прогресс, 1973. Snow, Charles Percy (2001) [1959]. The Two Cultures. London: Cambridge University Press. ISBN 0-521-45730-0.

7. Интеллигенция: естественно-научные, социальные и гуманитарные знания на пути интеграции. Сборник статей под общ. ред. Ж.Т. Тощенко. Российский государственный гуманитарный университет. М., 2014.

Савин Валерий Викторович

Волгоградского государственного технического университета,

г. Волгоград

vvs-5@mail.ru

Космология и пропорция Золотого сечения

В статье предложена авторская интерпретация концептуальной связи космологических теорий с алгоритмом пропорции золотого сечения, числовым рядом Фибоначчи, по закону которого выстраивается наша Галактика, Вселенная.

Ключевые слова: автотрофность, алгоритм, квантовая механика, мироздание, пропорция Фибоначчи (пропорция Золотого сечения).

Как известно, понятие «космос» вводит в теоретический обиход Пифагор для обозначения «соразмерности» и «упорядоченности» бытия, что подкреплялось в учении пифагорейцев раскрытием числовой гармонии Вселенной. К.П. Бутусов в серии научно-исследовательских работ, посвященных проблемам пропорции Золотого сечения, проверил, в чем были правы и в чем ошибались пифагорейцы [1]. Результаты исследования показали, что соотношение периодов обращений соседних планет нашей Солнечной системы равно числу Φ (пропорция золотого сечения) или Φ^2 . По мнению Бутусова, частоты обращений планет и разности частот обращений образуют спектр с интервалом, равным ϕ , то есть спектр, построенный на основе пропорции золотого сечения. Иными словами, спектр гравитационных и акустических возмущений, создаваемых планетами, представляет собой консонансный аккорд, наиболее совершенный с эстетической точки зрения [2]. Эта гармония вызвана, разумеется, вполне естественными причинами. Когда формировалась Солнечная система, в газопылевом облаке, окружающем Солнце, возникали акустические волны, создаваемые Солнцем и зарождающимися планетами. Для устойчивости планетных орбит должны выполняться условия стационарности. А это будет при резонансе акустических волн с периодом, равным периоду об-

ращения планеты. Таким образом, невоспринимаемая нашим ухом «музыка небесных сфер», тем не менее, таит в себе глубокий физический смысл.

Почему золотое сечение так распространено в Солнечной системе? Эту загадку предстоит решить будущему. Но в качестве примера мы рассмотрим проявления золотого сечения в структуре нашей Галактики. Солнце находится почти на диске, на расстоянии около 28 000 световых лет от центра Галактики. Иными словами, оно находится на периферии, на расстоянии почти $2/3$ галактического радиуса от центра. Пропорция $2/3$ характеризует принадлежность указанного параметра к дискретному числовому ряду Фибоначчи.

Пифагор и его школа – первоисточник в постижении божественной пропорции золотого сечения ($1\sqrt{2}=3\sqrt{5}=5\sqrt{8}=8\sqrt{13}$ и т.д.). Эта пропорция возникает в ряду чисел, в котором каждое последующее число есть сумма двух предыдущих (т.е. 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89 и т.д.). Соотношение двух соседних чисел между собой дает иррациональное число (3 к 2, 5 к 3, 8 к 5, 13 к 8 и т. д.). При этом по мере возрастания чисел в ряду соотношение между ними ближе к наиболее полному значению этого отношения, то есть пропорции золотого сечения.

«Эта пропорция была названа Пифагором божественной, ибо она выражает сокровенные глубинные соответствия, присущие эволюции космоса. Спираль, построенная Пифагором по числам этой пропорции, есть символ движения, развития и развертывания Вселенной» [5, с. 221]. Позже эту спираль в XIII веке построил Фибоначчи и в настоящее время она носит его имя.

В чем разница между спиралью золотого сечения и спиралью Фибоначчи? Спираль золотого сечения идеальна. Она соответствует первоисточнику гармонии. Эта спираль не имеет ни начала, ни конца. Она бесконечна. Спираль Фибоначчи имеет начало, от которого она начинает «раскрутку». Это очень важное свойство. Оно позволяет Природе после очередного замкнутого цикла осуществлять строительство новой спирали с «нуля». Обратите внимание на рисунки 1 и 2, которые наглядно демонстрируют единый закон развертывания спиралей Фибоначчи и Галактики. В этом контексте существует гипотеза о фрактальной структуре Вселенной, суть которой заключается в том, что вся Вселенная, её микро- и макрообъекты построены по универсальному энергетическому чертежу. Здесь можно акцентировать внимание на том, что ряд Фибоначчи находит отражение при формировании спирали, а последняя относится к одной из основополагающих геометрических форм материи – от ДНК до Галактик.

Таким образом, мы предполагаем, что этим универсальным энергетическим шаблоном является спираль Фибоначчи, которая (рис. 1) строится на основании числового ряда Фибоначчи. Точки перехода на спирали можно называть точками бифуркации.

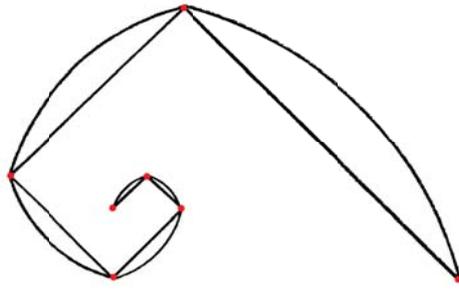


Рис. 1. Спираль Фибоначчи



Рис. 2. Галактика

Увеличение плотности диска в области спиральных ветвей галактики возмущает его гравитационное поле. Это приводит к тому, что звезды и газовые облака в диске, в своем движении, под действием «избыточных» сил притяжения спиралей испытывают систематические отклонения от кругового вращения, уменьшая свои скорости. Причем, это происходит таким образом, что спиральный узор не размывается при вращении галактик, а является самоподдерживающимся.

А если предположить, что спираль нашей Галактики имеет параметры, соответствующие параметрам спирали ряда Фибоначчи, то можно моделировать нашу Галактику в различных аспектах. В процессе исследования этой проблемы, проявления пропорции ряда Фибоначчи, провели несколько экспериментов моделирования нашей Галактики. Соблюдая пропорции нашей Галактики, из алюминиевой проволоки сечением 0.7 мм., был смоделирован аналог Галактики (рис.3), исходя из того, что она представляет из себя спираль Фибоначчи. Для подготовки эксперимента построили ряд Фибоначчи – 8.1 ; 12.15 ; 20.25 ; 32.4 (м)... Исходным параметром для построения ряда Фибоначчи был принят период решетки алюминия – 4.05 м. на основе предположения, что этот параметр может служить первичным звеном построения кристаллической решетки алюминия. Измерения активного сопротивления проводились на приборе LCR Цифровом Е 7-8, (08.09.09 и 09.09.09 г).



Рис. 3. Модель Галактики (Спираль Фибоначчи)

Спираль выполнена, в трехмерном измерении. Показания прибора 0.000 (Ом) для спирали Фибоначчи являются подтверждением того, что разворачивание Вселенной, возможно, осуществляется по закону пропорции дискретного числового ряда Фибоначчи. И это обстоятельство может быть рассмотрено, как одна из альтернативных концепций инфляционной теории.

Материя имеет скрытое квантовое энергетическое поле, обеспечивающее ее жизнь. Все во Вселенной сохраняет структуру, проходя множественные изменения. Эксперименты с четвертым состоянием вещества – плазмой, осуществленные в мае 2012 года на Международной космической станции, показали, что если в условиях космического вакуума в специальной камере создается плазма и туда же вводятся пылевые частицы микронных размеров, то завихрения, возникающие в плазме, в точности повторяют строение нашей Галактики. А если на плазму воздействовать криогеном, то есть охлаждать ее, получается точная копия строения молекулы ДНК.

Еще в 1855 г. немецкий исследователь золотого сечения профессор А. Цейзинг опубликовал свой труд «Эстетические исследования». Он измерил около двух тысяч человеческих тел и пришел к выводу, что золотое сечение выражает средний статистический закон. Он дал определение золотому сечению, показал, как оно выражается в отрезках прямой и в цифрах. Когда цифры, выражающие длины отрезков, были получены, А. Цейзинг увидел, что они составляют ряд Фибоначчи [4].

Закономерности золотой симметрии проявляются в энергетических переходах элементарных частиц, в строении некоторых химических соединений, в планетарных и космических системах, в генных структурах живых организмов. Соотношения золотой пропорции исследователи находят в морфологической структуре растений, птиц, животных, человека. Процессы рождения и дальнейшей эволюции Вселенной связаны с квантовым резонансом в точках бифуркации системы на всех уровнях мироздания, что объясняет существование их многообразия в космосе и на планете Земля. Проблема автотрофности человечества, поставленная В.И. Вернадским, по-видимому, тоже обусловлены обозначенными универсальными принципами устройства мироздания.

Обратим свое исследовательское внимание к воде, основе жизни на Земле и во Вселенной, исключительному явлению природы и космоса, которое бесспорно, содержит алгоритм пропорции числового ряда Фибоначчи. Исследования свойств воды показали, что за незатейливой химической формулой H_2O скрывается вещество, обладающее уникальной структурой и не менее уникальными свойствами. В представленной структуре молекулы воды есть симметрия, которая играет основную роль в попытках всестороннего объяснения физического мира, и асимметрия, наделяющая

эту молекулу возможностью движения и связью с золотой пропорцией (Рис. 4).

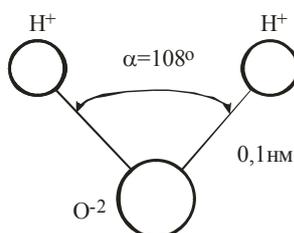


Рис. 4. Схематичное изображение молекулы воды на плоскости

Исследователи отмечают, что угол и расстояние между атомами зависят от агрегатного состояния воды (подразумеваются равновесные параметры, т.к. имеют место постоянные колебания). Так в парообразном состоянии угол равен $104^{\circ} 40'$, расстояние O–H – 0,096 нм; во льду угол – $109^{\circ} 30'$, расстояние O–H – 0,099 нм. Итак, можно предположить, что для обычной жидкой воды валентный угол вполне может иметь некоторое среднее значение между 109,5о и 104,5о: примерно равное 107,0о. Но так как талая вода по своей внутренней структуре близка ко льду, то и валентный угол ее молекулы должен быть ближе к 109,5о, скорее всего – около 108, 0о, а расстояние O–H – 0,1 нм. Таким образом, угол в вершине равнобедренного треугольника, составляющий около 108о, характеризует его как треугольник золотого сечения, то есть отношение стороны такого треугольника к его основанию всегда будет равно пропорции золотого сечения (0.618...).

Вода уникальна, ее молекула обладает практически выверенными эстетическими качествами, и поэтому ее свойства необходимо иногда интерпретировать, выходя за рамки традиционной научной парадигмы. И тогда некоторые загадки воды смогут быть объяснены таким «ненаучным» понятием, как гармония. Именно анализ строения молекулы воды позволяет понять ее исключительность в живой и неживой природе. Так что дорога к познанию сложной структуры воды проходит через строение отдельной молекулы.

В октябре 2014 года, марте 2015 года в условиях лаборатории кафедры Волгоградского государственного технического университета провели эксперимент: сравнили время испарения падающей капли талой воды ($t_n = 3$ о С) и дистиллированной воды ($t_n = 23$ о С) на плиту ($t = 100, 120, 160$ о С). Оказалось, что время испарения у талой воды значительно меньше, чем у дистиллированной. Чем можно объяснить этот феномен? Полагаем, что в данном случае проявляется способность молекулы талой воды генерировать дополнительную энергию из космоса, то есть резонировать с подобными себе структурами, обладая собственной частотой ко-

лебания золотого сечения. А что человеческий организм? Он состоит на 80% из воды, а плазма крови соответствует структуре талой воды. Таким образом, самой природой в человеке заложена способность синергии с окружающим его космосом. Только эта способность может проявиться не скоро, так как одной структуры золотого сечения в организме не достаточно, человеку необходим высокий уровень сознания, как основной источник внутренней энергии для взаимодействия с окружающим космосом.

Список литературы

1. Бутусов К.П. «Золотое сечение» в Солнечной системе. Проблемы исследования Вселенной / К.П. Бутусов. Вып.7, ВАГО, М. –Л., 1978.
2. Белянин В.С. Золотая пропорция. Новый взгляд / В. С. Белянин, Е. Романова // Наука и жизнь. 2003. № 6. С. 45-51.
3. Шапошников А.К. Пифагор – Золотой канон / А.К. Шапошников. М., 2003.
4. Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках параллельных вселенных. Астрель, 2010. <http://www.labyrinth.ru/books/229962/>

Хабибуллина Зиля Наилевна

Башкирский государственный университет

Habibullina_Z@mail.ru

Экологическая проблематика в философии русских космистов

В статье раскрывается потенциал учений русских космистов в решении глобальных проблем современности и, в частности, экологической проблемы.

Ключевые слова: глобальные проблемы, проект Н.Ф. Федорова, ноосфера, экологическое мышление, коэволюция.

Проявление глобальных проблем в определенной степени можно обнаружить на протяжении всей истории человечества. Однако концептуальные представления о глобализации стали зарождаться в начале XX столетия. Трудно представить современный техногенный мир без глобальных проблем, грозящих человечеству необратимыми последствиями. Поэтому цивилизованная часть общества, в первую очередь, должна исходить в решении этих проблем с позиций гуманизма и интересов человека, основываясь на признании человека высшей ценностью. Глобальный характер приобрели и проблемы взаимодействия человечества с окружающей средой, что породило интерес к концепциям допустимого развития и коэво-

люции. Экологическая проблематика поставила человечество перед выбором дальнейшего пути развития: или двигаться в направлении безграничного роста производства, или выбрать путь продуманного, согласованного с реальными возможностями природной среды, развития. Эта пограничная ситуация носит планетарный характер. Поэтому и пути выхода из такой ситуации требуют общих согласованных усилий на разных уровнях.

Многие идеи русских космистов, посвященные отношениям человека и природы, на фоне существования разных экологических проблем, продолжают вызывать неподдельный интерес. Научные идеи русского космизма способствуют выявлению законов, связующих общество с окружающей средой как с системно организованным целым, и разработке программы становления целостного человечества, сознающего необходимость освоения космоса на основе интеграции различных сфер научного знания.

Последователи Н.Ф. Федорова, прекрасно осознавая несовершенство природы, называли самые злободневные проблемы, которые человек сам породил и должен контролировать. Ими вносятся своя специфическая интерпретация этих проблем, суть которой сводится к тому, что плоха не природа сама по себе, а наличный порядок ее существования и царящие в ней жесткие законы за выживание. При этом, согласно сциентистской позиции, первозданная природа некоторыми федоровцами воспринимается как «мертвая» – в противовес природе механизированной, «усовершенствованной» под руководством человеческого разума. Например, В. Муравьев полагает, что посредством машин человечество может принудить природу «принять участие в эктропических процессах» (то есть в процессах увеличения жизни, а не распада и умирания). Актуальной здесь оказывается идея «органопроекции» П.А. Флоренского. Человек, создав для покорения природы себе помощника – машину, «превращает мертвую природу в организованную, как бы в преддверье организма» [9]. Представления о природе в учении космистов развиваются в единстве религиозных и научных толкований. Проективная философия последователей «общего дела» Н.Ф. Федорова ценит природу в проекте, в контексте «человек-природа» [5]. Движущей силой данного проекта фактически выступает субъективный фактор истории [6,7].

Новое понимание природы как сложного взаимодействия экосистем, развиваемое В.И. Вернадским, стимулировало поиск новых идеалов человеческого отношения к природе. Он осознавал необходимость тесной, органической связи общества с окружающей средой как с системно организованным целым. Можно сказать, что он проследил развитие общества в свете тех изменений, которые происходили в биосфере, преобразуемой человеком в результате стремительно развивающейся производственной деятельности.

В философии космизма прослеживается акцентирование внимания на мировоззренческих вопросах и понимание того, чем живет современный социум: глобальное целостное понимание проблем и ответственное отношение человечества к организации жизненных процессов. Исходным пунктом наук в целом, по мнению космистов, было понимание необходимости изучения мира в контексте принципа всеобщей связи явлений. Жизнь представляется при этом как результат сложного взаимодействия, сопряженной эволюции целого ряда космических и земных факторов. Такое космопланетарное понимание жизни есть не только у В.И. Вернадского, но и у А.Л. Чижевского и других русских философов. Проблема воздействия космопланетарных факторов на живое вещество и его эволюцию становится одной из значимых в современном естествознании.

Обращаясь к взаимоотношению человека и природы, важно отметить, что человек есть неотъемлемое производное природы, поэтому коэволюция с биосферой, пожалуй, единственный путь дальнейшего существования цивилизации. Идея космогармонии заключается в формировании нового образа жизни высокой экологической культуры, предполагающей становление и развитие гармонического сознательного начала, так как от наших помыслов зависит, как человек будет относиться к природе, так и она к нему.

Несомненно, планетарная цивилизация находится на пороге тяжелого системного кризиса. Это и экологические проблемы, и исчерпание невозполнимых ресурсов, и многое другое. На этапе эволюции цивилизации одним из важнейших механизмов адаптации оказывается совершенствование культурных регуляторов, которые противостоят росту разрушительной силы новых технологий. Те подсистемы цивилизации, которые не в состоянии ответить на техногенные кризисы выработкой адекватных культурных регуляторов, выбывают из эволюции, а выжившие подсистемы обладают более совершенными культурными регуляторами. В этом заключается гипотеза техно-гуманитарного баланса [10].

Те же, кто замечал естественные и социальные ограничения бытия общества на Земле, стали связывать возможности их преодоления с подчинением природы потребностям людей, целесообразным управлением ее силами на основе объединения всего человечества перед стихией природы, с выходом человека за рамки конечной природы Земли. Очевидно, в отрыве от окружающего мира невозможно раскрытие сущности человека. Для этого требуется рассмотрение всех непосредственных и опосредствованных взаимосвязей человека с мирозданием, с выявлением системы элементов и форм взаимосвязей на разных уровнях и по различным направлениям.

Первым указал на научные, социальные и материально-технические факторы возможного реального преодоления естественных ограничений

развития общества В.И. Вернадский. В настоящее время в оценке экологических перспектив развития общества четко определились два альтернативных направления: экологический пессимизм и экологический оптимизм [11, с.101].

Движение цивилизации через перманентное порождение экологических кризисов, как считает Н.В. Мотрошилова, характерная ее черта [8, с.46]. Временные исторические перемирия в отношениях с природой повсеместно сменялись экологическими войнами, которые периодически развязывало человечество. Мощное освоение природы с помощью техники и науки именно сейчас обернулось невиданным по своим масштабам глобальным экологическим кризисом. Таково неизбежное следствие экологических войн, которые ведет человеческая цивилизация. Именно принцип покорения природы, господства над нею, присущий в основном истории цивилизации, сегодня со всей очевидностью обнаруживает свою историческую несостоятельность.

Ноосферогенез – это сложнейший социоприродный процесс, в котором социальная и природная составляющие призваны все более согласовываться друг с другом. Это глубокие комплексные изменения в системе «человек – человечество – живое вещество – биосфера» и определенные преобразования самих компонентов этой системы. В социально-экологическом отношении – это оптимизация взаимодействия общества и природы, заключающаяся в преодолении разрушающего и загрязняющего воздействия производственной человеческой деятельности на окружающую среду, разработке и использовании средств борьбы с природными стихиями. В отличие от других путей развития этот путь на сегодняшний день является самым оптимальным и устойчивым в формировании ноосферы. Ноосферогенезом будут востребованы лишь такие формы духовного творчества, которые в максимальной степени выявляют единство человечества, углубляют планетарно-космическую роль разума. Во всех отношениях ноосфера означает благополучие биосферы и человечества, и она может служить идеалом биосоциального и геокосмического будущего разумной жизни на Земле, идеалом, к созданию которого приложил мощь своего интеллекта В.И. Вернадский [2, с. 271]. Новой геологической силой, соответственно, является не само существование человечества, а его рационально обобществленная деятельность по преобразованию объектов природы.

Для современного этапа развития человеческого общества требуется создание новых нравственных, правовых, экономических регламентаций, отражающих закономерности коэволюционного развития системы «человек – общество – природа». Коэволюция – понятие, которое характеризует особо организованную взаимосвязь общества и природы. Новая парадигма – парадигма единства человека и природы. Ее особенности – призна-

ние не только целостности природных экосистем, но и их самоценности, осмотрительность вторжения в природу, поиск динамического равновесия между деятельностью человека и природными биогеоценозами [4, с.21].

Экологическая ориентация мышления и деятельности как коэволюционная стратегия развития становится неотъемлемым компонентом формирования новой парадигмы современной культуры. В процессе развития истории человеческой цивилизации формировались две взаимоисключающие стратегии отношений человека и природы. Это, с одной стороны, установка на покорение природы, а с другой, установка на смирение перед ней. Нарастание экологического неблагополучия на Земле в наши дни способствовало осознанию ограниченности и тупиковости обеих стратегий. Лишь четкое понимание закономерностей антропогенной и природной сопряженности, коэволюции может стать залогом успешной разработки новой стратегии отношений человека, общества и природы. Понимание необходимости переустройства всех сфер жизнедеятельности человеческого общества с целью обеспечения повсеместного и гармоничного взаимодействия людей между собой и природной средой является залогом правильно выбранного пути развития.

Защита общества от планетарной катастрофы должна создаваться не только на принципах естественнонаучной основы. Синтез результатов изучения истоков современных проблем глобального экологического кризиса подтверждает тезис о том, что в основу глобальной защиты жизни на Земле должна быть заложена новая духовная культура общества. Как утверждает М.А. Басилаиа, именно «твердая вера в мирный, гармоничный исход экологической драмы современного человечества» [1, с.166] позволит добиться кардинальной «космогармонической» направленности мировоззрения. Видимо, человечеству необходимо «экологически повзрослеть» [3, с.105], построив систему «природа – человек – общество», основанную не на потребительских ориентирах, а на принципах гуманизации и экологизации.

В сфере современного образования, к сожалению, приходится констатировать разрыв мира человека и мира природы, который проявляется в фрагментарности мировоззрения, а не в устремленности к его целостности. Разные самостоятельные ступени образования должны соответствовать формированию целостных мировоззрений, соответствующих процессу ноосферогенеза. Поэтому в концепции ноосферного образования значимым является гуманистическая и экологическая ориентации образовательного и научного процессов на выживание и непрекращающееся развитие всего человечества.

В современных условиях коренного изменения бытия людей, обусловленного переходом от традиционной цивилизации к постиндустриальному обществу, человечество все еще продолжает оставаться перед дилеммой:

глобальный экологический коллапс или поиск нового мировоззрения, основанного на новых регулятивах деятельности людей. Глобальный экологический кризис наших дней – это отражение глубинного кризиса культуры, охватывающего весь комплекс взаимодействий людей друг с другом, с обществом и природой. Выход из кризиса видится в освоении новых ценностно-нормативных отношений, позволяющих преодолеть отчуждение человека от природы, выработать экологическое мировоззрение, экологические императивы взаимодействия общества и природы. Необходима смена ведущих регулятивов, определяющих характер приоритетов в развитии человеческой деятельности, основанной на экологическом гуманизме. Экогуманизм как мировоззренческая позиция основана на ограничении той сферы деятельности людей, которая чревата катастрофическими последствиями.

Козволюция человечества, планеты и космоса, экологизация общественного сознания стали основополагающими принципами в концепциях космистов. Осознание необходимости преобразования социума согласно этим принципам привело к поиску новых, не техногенных путей развития и преображения человека через его внутренний духовный потенциал, главным ресурсом которых выступает экологически и нравственно ориентированный разум.

В современном обществе активно формирующейся познавательной моделью становится коэволюционная модель, базирующаяся на эволюционной идее. Эта идея постепенно становится центральной для всего эволюционистского мышления и новой концепцией культуры, позволяющей осмыслить взаимоотношения человечества с природой, единство естественнонаучного и гуманитарного знания.

Таким образом, постепенно происходит процесс смены регулятивов древних цивилизаций (ориентации на традиции, преемственность, созерцательность) на регулятивы техногенных обществ, работающих на принципах господства, насилия, жесткого центрального управления. Для этой установки характерно противопоставление человека и природы, примат активно-преобразовательного отношения к природе. Поэтому общество нуждается в новых регулятивах, основанных на благоразумном отношении человека к природе, на экологическом гуманизме. Ориентация на прогресс и инновационность в русском космизме заменяется установками на стабильность, равновесность, устойчивое коэволюционное развитие с учетом пределов роста. Космисты предлагают переход от регулятивов доминирования отношений господства, конкуренции, противостояния к идеалам сотрудничества, кооперации, сосуществования. Результатом такого развития должно стать разумно управляемое соразвитие человека, общества, природы, при котором удовлетворение жизненных потребностей населения осуществляется без ущерба и интересов будущих поколений, что способно обеспечить устойчивое развитие человечества.

Список литературы

1. Басилаиа М.А. Экологическая опасность глобальных проблем современности // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений: тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6 – 10 октября 2015 г.). В 3-х т. Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. Т. 2.
2. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы и ее окружения. М.: Наука. 1965.
3. Кисель Е.В. Взаимодействие общества и природы как философско-образовательная основа экологической культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50). Ч. 3. С.103-106.
4. Лисеев И.К. Вклад наук о жизни в становление современной научной картины мира // Наука о жизни в формировании современной картины мира. Сб. статей / Отв. ред. Лисеев И.К. Вып. 54 «Ценологические исследования». Научное издание. М.: ИФ РАН – Технетика, 2015.
5. Маслобоева О.Д. Проект философии «Общего дела» Н.Ф.Фёдорова как связующее звено эволюции российского органицизма и русского космизма // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2015. №4 (212). С. 81-92.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм о роли субъективного фактора в современном мире // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Серия «Гуманитарные и общественные науки». 2010. №1 (105). С.21-30.
7. Маслобоева О.Д. Роль субъективного фактора в развитии отечественной экономики // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Серия «Гуманитарные и общественные науки». 2010. №2 (111). С.143-149.
8. Мотрошилова Н.В. Варварство как оборотная сторона цивилизации // Вопросы философии. 2006. № 2. С.44-51.
9. Муравьев В.Н. Культура будущего // Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. М., 1998. С.257-258.
10. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика – психология – прогнозирование. 2-е изд., М., 2004.
11. Олейников Ю.В. Экологические ограничения бытия общества // Философия и общество. 2008. № 3. С.90-108.

Линор Линза

концепт-художник, Петербург,
linza@linza.info, www.llinza.info

**Власть символов:
после частной жизни к масштабу государства**

В статье рассматривается роль государственной символики в эволюции общества и направленности проводимых реформ, а также иных трансформаций социума.

Ключевые слова: государственная символика, изобразительно-знаковая атрибутика.

Интенсивный карнавал символов, шествующий через всю историю человечества, всё же никогда еще не был таким изощрённым, как ныне, что особенно очевидно демонстрирует проективный характер человеческой деятельности, отрефлексированный основоположником русского космизма – Н.Ф. Федоровым [1]. Многообразие целей и достаточная легкость способов исполнения символических задач наполнили наше существование горизонтальными и вертикальными рядами бесконечных образов разной тематики, каждый из которых с большим или меньшим успехом стремится стать знаковым в своей области, а значит стремится стать символом и получить должную власть над теми или иными надеждами и ожиданиями. Там, где анархия вырывается из энтропии и прокладывает трассу следующей формирующейся легитимности, символический знак будет востребован и уместен, окажется весьма кстати и пригодится как фантомный зов для сюда идущих. Там, где появившийся заказ хочет нарастить крыла новому стандарту или новой идее, обязательно понадобится некий зовущий символ. Хуже, когда предыдущий символический контекст нагромождают на новые ситуации и запросы. Далеко не всегда это бывает уместным и полезным.

Приблизительно классифицируя сумму символов, можно выделить, в основном, 4 действующих типа. Это символы в частной жизни индивида, символы коммерческого направления, организационная символика групп и событий и символика государств. Разные типы символической культуры оказывают то или иное влияние на сознание воспринимающего индивида. Любая идеология, будь то идеология вымышленного персонажа вымышленной истории, будь то идеология некой амбивалентной группировки или идеология конкретного легитимного государства – каждая из них будет максимально использовать символический арсенал для утверждения своих идеологических целей. Символ как таковой одновременно является и артефактом, и ментифактом. Например, гимн государства исполняется посредством музыкального инструмента и нотной записи – и становится ментифактом – фактом сознания исполнителя и слушателя. Приводя примеры далее, можно сказать, что еще большую ментифактность имеет, например, визуальная гербовая символика часто с архаичными зооморфными изображениями, которые давно уже не коррелируют с реальностью, и представители гербовой фауны находятся не у руля конкретного государства, а в перечне Красной книги. Отсюда возникает вывод, что всякий символ, будучи вещью, материальным воплощением создается для того, чтобы стать фактом сознания и только фактом сознания, то есть ментифактность символической культуры абсолютна.

Основными формами символики являются изобразительно-знаковая (часто графическая) атрибутика, например коммерческие логотипы товаров и компаний их производящих. Но часто не менее значительными символами по влиянию оказывается организация пространства окружающей среды, где доминантами являются скульптура, памятники или соответствующая архитектура, которые поддерживают в ландшафте требуемую концепцию и смыслы, формирующие ежедневную жизнь. Необходимые смыслы могут быть вложены в какие угодно формы и проецироваться на любую область мировоззрения человека. Эти смыслы имеют не просто власть над сознаниями, а полное всепроникающее обладание, так как они становятся столь ежедневно-привычными, органично-незаметными, что индивид срастается с этими смыслами почти навсегда. Критика теряет активность, когда и домашняя чашка для чая на диване и национальный флаг на соседней крыше одинаково понятны, удобны и безопасны в технически- и, возможно, только в технически-меняющемся мире. Техника меняется, и мы меняемся вместе с ней. Технологии распоряжаются нашей свободой в зоне прогресса, из которого вряд ли удастся кому-то выбраться в другую гравитацию, ибо тело не может заниматься критикой своей телесности, когда технологии повсюду расположили соблазны протезов и анестезий в любом их значении. Медикализация жизни как техника выживания плоти, наверно, отнюдь не способствует истончению духа. И сама плоть, тело становится площадкой для стигматичных киберэкспериментов или душераздирающих практик анатомического театра. Потому внутри и среди технологий сопротивление последним оказывает не тело, а сознание. Сознание распознает и низвергает прежние иллюзии и воздвигает новые транзитные указатели в плывущей реальности, полагаясь на критичность восприятия и реформированные качества запроса, в том числе и качества символического направления. Это, безусловно, так, ибо чем сложнее становилась планетарная гиперцивилизация, тем более мультисложно она использовала символику для обозначения и легитимации своего объема существования.

Частная жизнь человека на протяжении историй различных локальных цивилизаций заполняется любой атрибутикой личностного характера, которая соответствует экзистенциальным переживаниям и мировоззрению индивида. Это могут быть тайные, интимные вещи, имеющие значение только для их владельца, либо символы групп, сообществ, с которыми соотносит себя данный индивид. Государственная символика также вполне может входить в личный обиход индивида, если он располагает свою осознанную жизнь внутри жизни государства. Семейные объекты семейной линии или картинка на майке могут выражать все или ничего каждого отдельного индивида.

Этого отдельного индивида, засыпая сказками о свободе и достоинстве, повсеместно и безвременно превращает в раба почти абсолютная

власть коммерции. Коммерческая символика продукта труда, а далее товара, образует свой упаковочный слой сферы вокруг планеты. Упаковка как материал для сохранности продукта уже почти ничего не значит без ментифактной составляющей, то есть без рекламы. Продукт питания – ягода в лесу – будет для нас слишком натуральным и неуважительным, но если эту ягоду обрести через технологию упаковки с логотипом, она получает качество питательного вещества полезного для тела. Если кушетку смастерит наш сосед, она воспримется не как предмет мебели, а как самостоятельный продукт творчества. Если же кушетку собрать из проданных готовых форм с наклеенными ярлыками, то ощущение этой вещи как мебели состоится. Этот перечень упаковки вещей, нас окружающих, превращается в бесконечную инфляцию и торжество обертки над содержимым, и это является сегодня нормой настолько, что даже трудно предположить, что когда-то могло быть по-другому. Стильный логотип и лаконичный завиток на коробке включают в нас тот код доверия, который реагирует на ожидаемую семиотику. Коммерческая символика льстиво и навязчиво использует ситуацию внедрения в сознание, постоянно убеждая нас, что рекламные ловушки на упаковке товара есть высшее и неминуемое благо почти с медицинским эффектом. И на этот неизбежный захват мы по умолчанию согласны.

Далее возникает тип символика, которая провозглашает принадлежность и соответствие социальному выбору индивида. Братства, союзы, общества, команды и так далее имеют свои символические пакеты. Ими же всегда активно разрабатывается одноразовая символика событий и мероприятий, которые организуют эти сообщества. Например, в спорте символика имеет астрономически-поразительную дизайнерскую базу и непреходящее влияние как на небольшие группы людей, так и на огромные массы.

Их негативные аналоги: кланы, команды, группировки и другие противозаконные образования тоже имеют едва ли не более привлекательную базу символов, чем легитимные. Здесь часто внятная, запоминающаяся символика служит посылом индивиду для членства в той или иной группировке. И здесь чем динамичнее свойства символа, часто графического, который оказался в преступном контексте, тем более пассионарными будут разборки внутри общества о самом существовании этого символа. Но эстетика самодостаточна и редко проводит демаркационную линию между добром и злом. Потому из анархии, преодолевая начальный радикализм и восходя к субкультуре, эстетика символов добивается значительных успехов в исполнении формы и выражении идеи. Где она снова, как только возвращается в легитимную зону социальности, захватывается вихрем коммерции. Армии фанатов – и музыкантов, и актеров, и спортсменов – демонстрируют уникальное использование и потребление символика. Не

только майка с обожаемым логотипом, но уже банковская карта в стилистике кумира или с его портретом может быть выполнена финансовой компанией на заказ. Портрет, то есть лицо, а за ним и тело – это уже отдельная история семиотического присутствия в эмблематике современного мира.

А в более наивном прошлом человечества символическая атрибутика выполнялась только при помощи развитых геометрических форм, утонченных растительных орнаментов и пресловутых, упоминавшихся выше, зооморфных изображений. Последние, то есть зооморфные изображения и поныне с непременным успехом воспроизводятся на одном из основных символов государства, на его гербе.

Совсем недавно по стечению исторических обстоятельств вернулась к зооморфному символу на гербе и Российская Федерация. Смена исторических формаций в России – показательный пример власти символов, которые быстро меняли внешний и внутренний вид государства. Если на это смотреть отстраненным взглядом инопланетянина, то для него власть символов при смене формаций будет более чем очевидна. И можно сказать жестче: с точки зрения инопланетянина только и происходит, что смена символов и ничего больше. Падение одной символики и водружение следующей программно продемонстрировала история России, когда после имперских реалий мгновенно возник формализм советского авангарда. А ныне российская демократия имеет довольно невнятную синтетическую символику, пытаясь аккумулировать в ней как бы весь историзм государства, но делает это не слишком талантливо, а потому подвергается критике.

Итак, смена символики – это потрясающе-значимая часть психоделической организации общества. Идеологический купол государства должен иметь высокий контент иллюзий, обладающих зовущими и консолидирующими качествами. Иллюзии – трепетные создания – на них не должно быть плесени прежних пользований. Бэушная символика не рассчитана на длительное использование и может быть в употреблении лишь временно. Символика Российской империи должна бы в современной России занять место исторического аргумента на пользу патриотизма, но никак не ежедневно работающего двигателя ныне полученного общества России.

Новейшая Россия, оказавшись на развалинах Советского Союза, долго не думая, применила к своей государственной символике синтетическую интерпретацию. Как правопреемница Советского Союза она оставила советский гимн. Хотя новый гимн в новом распределении звукословых темпоральностей, зависимостей и иерархий был бы вполне уместен, если бы зазвучал новым державным шедевром в разноэтнических ушах этой сложной страны... Но что же, компромиссно говоря, исторического разрыва буквально, в повседневном времени между советской Россией и

Российской Федерацией как бы не было. А также бесспорно, что настоящий Гимн является музыкальным шедевром и потому сохранение данного произведения как государственного допустимо и возможно. Особенно, если бы сделать для имеющегося Гимна более современную аранжировку и привести к свежей динамике подачу его монументального звучания. А также весьма и весьма жаль, что знаменитый автор стихов, создавая новый текст и делая почти все хорошо, все же капнул ложку дегтя в новое содержание, употребив теологический термин. А лучше бы слова гимна новой России во втором куплете звучали так:

Одна ты на свете! Одна ты такая – Хранимая солнцем родная земля!

Солнце, планетарность, пространство, космос – таковы зовы России всегда и новейшей России тоже. И объятия Солнца в огромной холодной стране как союзническое содружество объединяюще-актуальны для многих этносов, ждущих солнце в одинаковом предвкушении.

Следующий атрибут – флаг государства – был позаимствован уже из давних времен, не просто имперской, а еще Петровской России. Белосине-красный флаг Петровских кораблей является сегодня официальным государственным полотнищем РФ. Но, возможно, более эффектная геометрия Андреевского или Георгиевского флагов была бы не менее уместна для сегодняшних устремлений России. Трехполосную горизонтальность флагов имеют и другие государства, особенно славянские, потому если бы на российском государственном полотнище появился устремленный, теперь уже в глубины психики, силуэт первого спутника Земли, мы гордо обновили бы эту легендарную государственную историю не только для наций России, но и для планетарного мультиобщества, визуально подавая наш исторический бренд в сознания и делая наш флаг сразу узнаваемым и отличимым от флагов на других флагштоках, ведь и дизайны флагов ныне политически конкурируют между собой.

Теперь пришла очередь обсудить герб как таковой и, соответственно, герб России. Гербы – самая древняя составляющая в государственных символиках многих стран. Геральдические изображения Старого света часто и в основном используют зооморфную эмблемату. Звери и птицы всю населяют гербы стран Европы. Хотя ныне, например, Швейцария, Венгрия, Словакия, Словения, Хорватия имеют просто орнаменты на своих гербах. Северная Америка, в основном, следовала Европе. Гербовые эмблемы республик Южной Америки включают и заимствования из старой Европы, и звезды социализма и просто звезды небесные. Индия – это официальные львы. На гербах стран Ближнего Востока есть образцы фауны, орнаменты и, конечно, вневременная привлекательная эмблематика Луны и звезд. Гербы Африки часто, по-своему, тяжеловесны или наследуют Ближний Восток. Страны Дальнего Востока почти не используют геральдических зверей, а показывают растительную, ландшафтную или

солярную графику и выглядят легче и футуристичней, чем пышная европейская символика.

Итак, герб Российской Федерации получил смотрящего не в четыре стороны света, а всего лишь в две, имперского биорла. Птица, понятно, что надо!.. Но это ли надо новейшей России?.. Не совсем понятно. Хотя там, сразу, на руинах Советского Союза такая двуглавая иллюзия, возможно, казалась оптимальной и претендующей на высокое качество иллюзий. Но прошло время, и запрос на качество иллюзий у страны с вечно-восходящей космокреатикой не выполнен. Страна, где непрерывная подача космоса как домашней темы – осуществляется через интуицию, оказалась стесненной в идеологии. Страна необъятна и распахнута, длится отсюда и в Солнечную систему, а официальная символика так сжата и мало-значима, без пронзительности, без планетарности, без магнитосферы и солнечного ветра. Герб – стандартный, как у всех, но у нас еще и бэушный. А так хочется философских инноваций в символике страны, которая всегда взлетает из трудных обстоятельств к небесам. Сам двуглавый орел Древней Руси чувствует, что он в советских тисках трансформировался в раскрытые фермы ракеты «Восток» на стартовом столе истории.

Канада не теряет времени и уже разместила хотя бы на денежных купюрах и спутник, и космическую станцию, и плывущего в пространстве астронавта. Это делает Канада, далеко не лидирующая страна в освоении космоса. Более того, некоторые страны, например, Судан, Алжир также разместили на своей банкноте хотя бы примитивные космические аппараты. А Румыния один из денежных знаков посвятила солнечному затмению и виду Солнечной системы.

Но Российская Федерация ни в банкнотах, ни в символике государства не имеет космического зова, не формирует космопланетарную идеологию через эстетику государственных эмблем, а снова, как и нобелевских лауреатов, отдает использование домашней космической темы другим. Хотя сегодня тема космоса и космонавтики является намного более консолидирующей мягкой силой, чем религия для разнорелигиозных постсоветских наций. И если бы в 90-е годы на российском государственном флаге поверх бело-сине-красных полос был бы размещен первый искусственный спутник Земли, то флаг с кораблей петровского флота уже поднялся бы в околоземное пространство, возвышая величие России над гравитацией. Также квантовая физика сказала нам, что центр везде. И еще раз централизованный вид Москвы на входной странице нашего паспорта уже как-то неприличен.

Если бы в 90-е годы взлетающая ракета «Восток» как сверхнациональное, планетарное достижение разместились бы на паспорте гражданина Федерации, то, возможно, обновления и реформы переходного периода проходили бы быстрее и объективней. Но, увы, не бороздит в моем пас-

порте космический корабль просторы Вселенной. И скафандр первого космонавта не отображается на страницах моих гражданских документов. И так далее, и до сих пор, когда теперь разрабатывается единая электронная карта гражданина России, только и думаешь, что...

О, если бы не повторились 90-е годы! О, если бы новый документ отразил в своей прикладной эстетике космофилософские инновации и футуристические зовы объединенных сознаний новейшей России.

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Исследование проективного характера человеческой деятельности: от античности до современного российского органицизма и космизма // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе 2013. №2. На сайте www.fikio.ru

Бурова Юлия Владимировна

Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России), Саранск
lady-burova@mail.ru

Брежнев Игорь Викторович

Саранский кооперативный институт (филиал) АНОО ВО Центросоюза РФ "Российский университет кооперации", Саранск
biv1300@mail.ru

Супертерроризм в контексте трансгуманистической мысли (постановка проблемы)

Статья посвящена рассмотрению феномена супертерроризма, который авторами анализируется как потенциальная угроза в современном обществе. Современные трансгуманистические технологии ставят под угрозу возможность существования современного миропорядка.

Ключевые слова: терроризм, супертерроризм, экстремизм, общество риска, трансгуманизм, трансгуманистические технологии.

Современный этап развития цивилизации может быть обозначен как «постиндустриальное общество» (Д.Белл) [2], "постэкономическое общество" (Д. Белл, В.Л. Иноземцев) [2, 6], и даже "планетарное гражданское общество" (Н. Моисеев) [9]. Однако для нас сегодня это прежде всего социум, который должно обозначить как "общество риска".

Риск представляется сочетанием вероятности и последствий наступления неблагоприятных событий. Знание вероятности неблагоприятного события позволяет определить вероятность благоприятных событий. В рамках обозначенной формулы мы можем утверждать, что просчет благоприятной вероятности безопасности в современном обществе во многом неопределим в связи с тем, что количество параметров бесконечно. Неустранимость риска из социальной жизни ставит на повестку дня вопрос о пределах безопасности, которые создаются самим обществом [12].

В рамках пределов безопасности следует определить проблемы, связанные с научно-техническим прогрессом, которые решаются в контексте идеологии трансгуманизма, зачастую претендующего на концептуальную связь с философией русского космизма. Однако проект, предлагаемый и постепенно реализуемый трансгуманизмом является сугубо технократическим, основанным на философии позитивизма как последовательно сциентистского мировоззрения, который (позитивизм) последовательно подвергался критике российскими органицистами и русскими космистами [См.8]:

1. В настоящее время трансгуманистические технологии размывают границу между человеком и искусственным созданием. В этом случае можем говорить об опасности превращения сверхчеловека в нечеловека, так как возможности сверхчеловека приводят к уходу от норм морали и отсутствию привычных психологических качеств. Перспективно это можно назвать опытом Франкенштейна.

2. При неразумном применении трансгуманистических технологий существование человечества оказывается под угрозой. К подобного рода технологиям относится "искусственный интеллект" и нанотехнологии, потенциально ведущие к разрушению существования живого. Мы можем определить это как принцип функционального разрушения Терминатора.

В современном обществе риски сознательно производятся обществом и подрывают установленную систему безопасности.

Определяя понятие риска, Н. Луман рассматривает его как ситуацию порога катастрофы, при этом выражая необходимость принятия риска как неизбежной данности. По его мнению, "современное общество рассматривает опасности со стороны риска и воспринимает их всерьез только как риски" [7]. Яницкий О.Н., рассматривая современное российское общество, говорит о постепенной трансформации его в общество всеобщего риска, где нет доминирующего взгляда на мир. В этом обществе функционирует двойной стандарт: в то время, когда одна группа ставит вопрос о благе, другая реализует функциональный риск. В результате появляется опасность ситуации, когда производство рисков угрожает вытеснить производство общественного богатства, будь то здоровье общества, его интеллектуальный потенциал, товары или услуги [12].

Однако главным в «обществе риска» становится генерирование насилия и отсутствие четких критериев поведения в обществе, снижение ценностей нормативно-регулятивного уровня. В настоящее время насилие, получившее историческое и структурно-функциональное обоснование, во многом определило существование идеологии экстремизма как способ объяснения социальной несправедливости. Материальное воплощение экстремизма являет терроризм. Если экстремизм во многом отвечает на вопрос "Кто виноват?", то терроризм является решением вопроса "Что делать?".

Долгое время жертвами теракта были конкретные люди, убийство которых должно было способствовать решению практических задач, поставленных идеологами насилия. Однако с конца XX века стало возможным говорить о насилии, преобразованном в терроризм и экстремизм, которое при этом являет себя как мировая угроза. В связи с этим в рамках философии трансгуманизма ставится вопрос о супертерроризме, который во многом обусловлен угрозой использования оружия массового поражения, современных технологий массовых убийств, в функционировании которых определяющую роль играет искусственный интеллект. Свое практическое воплощение супертерроризм получил 11 сентября 2001 г., когда опасения предшествующих лет стали реальностью.

Джон Арквилла, Дэвид Ронфельдт и Майкл Занини в своей работе "Сети, сетевая война и терроризм информационной эпохи" говорят о трех главных террористических парадигмах: терроризм как средство принудительной дипломатии, терроризм как война и терроризм как предвестник «нового мира» [3]. Долгое время определяющее значение имела парадигма принудительной дипломатии. Но модифицирование организационной структуры террористических организаций привело к изменению стратегии и тактики действий. Если ранее тактика террористического акта во многом сводилась к захвату заложников и имела цель влияния на правительственные структуры для получения оптимального для себя решения, то сегодня террористический акт имеет своей целью массовое устрашение, которое дифференцируется в зависимости от количества жертв. Таковыми являются, с одной стороны, массовый теракт 11 сентября 2001 года, с другой, – устрашающее убийство журналистов "Исламским государством". В обоих случаях дисбаланс, произошедший в обществе, позволяет говорить о масштабности воздействия. Так, нацеленность на создание значительного политического и общественного резонанса, трансформируется в стремление к полной реализации своих колоссальных амбиций. Можно говорить об утверждении новых парадигм в современном обществе риска: «терроризма как война» и "терроризм как средство достижения "нового мира"». Это обуславливает нацеленность террористических акций на переустройство мирового пространства при условии анонимно-

сти действий. Причины отхода от парадигмы принудительной дипломатии сводятся к неспособности на равных бороться с хорошо оснащенными армиями, особенно принадлежащими высокоразвитым государствам, и как следствие необходимость поиска новых средств ведения войны, т. е. переход к парадигме "терроризм как война".

Происходит трансформация современной мировой политической системы по модели террористов, то есть при устремлении к абсолютному разрушению мира в целях создания нового миропорядка, отличающегося, по их деструктивному мнению, большей справедливостью. Это во многом определяет переход к парадигме "терроризм как средство достижения "нового мира"". Подобное разрушение становится возможным при использовании оружия массового поражения – ядерного, биологического и химического.

Потенциальная ядерная угроза не раз присутствовала в словах чеченских сепаратистов. Так, Ахмед Закаев в интервью агентству Reuters утверждал возможность захвата ядерного объекта, когда последствия могут быть катастрофическими не только для России и Чечни, но и для всей Европы. Показательное заявление демонстрировало вероятность сценария захвата крупного ядерного объекта.

В большей степени возможным становится террористический акт с использованием химического оружия, что определяется доступностью и легальностью приобретения и транспортировки его компонентов, а также высокой поражающей способностью химического оружия при его террористическом использовании, когда становится возможным колоссальный психологический эффект. В этом аспекте показательным становится применение химического оружия (зарина) во время совершения террористического акта боевиками секты "Аум Синрикё" в 1995 г. в токийском метро. При небольшом количестве жертв террористический акт имел масштабные психологические последствия. Так, применение оружия массового поражения стала реальностью.

Биологический терроризм имеет сходство с угрозой химического терроризма, однако проведение подобных актов осложняется необходимостью приобретения культур бактерий или получения их вне официального производства. Примерами подобных акций является распространение спор сибирской язвы в США, что спровоцировало возрастающую в обществе тревогу. Применения оружия массового поражения создает угрозу масштабного разрушения, однако ответственность за совершение социального насилия во многом восходит к личности человека.

Развитие современной науки позволяет говорить об устойчивой тенденции роботизации военного потенциала, то есть обезличивание военных действий. Полное исключение человека в акте разрушения становится возможным благодаря применению различных средств поражения, пред-

полагающих наличие дистанционно-управляемых боевых комплексов, которые могут быть воздушными, наземными и морскими. Если в настоящее время решение, направленное на совершение насилия, принимает преимущественно человек, то возможность управления боевыми действиями в ближайшее будущее может перенестись на компьютер. Подобного рода системы используются преимущественно для разведки, наблюдения, поиска и ликвидации взрывоопасных объектов, а также создаются дистанционно-управляемые комплексы, которые ведут боевую охрану по системе периметра. Своеобразной вершиной данной линии технологического развития выступают роботизированные боевые системы, которые при сигнальных манипуляциях уничтожают любую угрозу – боевую силу, технику и объекты.

Наибольшее распространение получают в настоящее время специальные авиационные комплексы, которые принято обозначать как беспилотные летательные аппараты, используемые для разведывательно-ударных мероприятий по ликвидации боевиков и террористов. Современные возможности беспилотных летательных аппаратов, принадлежащих Пентагону и ЦРУ, нацелены на уточнение разведанных и принятие решения по запуску ракеты. Роль человека и участие в совершении самого акта насилия в этом случае снижается, при этом стираются границы социальной ответственности. Операции по управлению беспилотными летательными аппаратами совершаются вне района применения аппаратов. Это элиминирует личностную ответственность, которая возникает даже при убийстве главарей террористических организаций. Этическая постановка вопроса исключает позиции гуманизма, когда отсутствует властная санкция при убийстве подозреваемых в терроризме.

Рассматривая социальное насилие в контексте масштабных атак беспилотных летательных аппаратов, исследователи свидетельствуют о регулярных ошибках по выбору объекта уничтожения. Так, Дэвид Килкален и Эндрю Экзум утверждают, что "за три года в Ираке и Афганистане беспилотники уничтожили 14 террористов, "мимоходом" лишив жизни более 700 мирных жителей. Иными словами, эффективность дронов составила всего 2%". Изначально ориентированные на уничтожение террористов беспилотные летательные аппараты оказались технологически несовершенными. В связи с этим Владимир Евсеев утверждает: "Использование ударных беспилотных аппаратов все чаще приводит к значительной гибели мирного населения. Потому что технологии, которые используются на них, далеко не всегда позволяют отделять боевиков от мирных жителей. Очень печально, если эта технология будет применяться, например, в Северной Африке. Сам риск распространения БПЛА недостаточно учтен, потому что они могут нести не только взрывчатые вещества на основе тротила, но и, например, химические реагенты, элементы бактерио-

логического оружия. С этой точки зрения само по себе распространение этих технологий несет все большую угрозу".

Использование БПЛА предполагает такую ситуацию, когда жертва и убийца не имеют прямого контакта, поскольку операторы данной технологии, являясь сотрудниками военных кампаний, принадлежащих правительству США, осуществляют управление из штаб-квартиры ЦРУ в Лэнгли, которая находится за тысячи километров от поля боя. В большинстве случаев подобного рода удаление субъекта насильственного действия от объекта совершаемого преступления делает возможным восприятие реальности в качестве компьютерной игры. При этом вариант ошибки человека или техники предполагает серьезные последствия. Как отмечает президент Фонда поддержки военных реформ Павел Золотарев: "Последствия ошибочного удара могут быть в том случае, если информационные системы государства, которое обладает беспилотниками, разведывательные средства, средства целеуказания не соответствуют уровню развития БПЛА. Здесь должна быть гармония. Если ее нет, то тогда ошибки и жертвы будут велики"[1]. Исследователи Юридического факультета Колумбийского университета на основе анализа материалов общественных организаций Пакистана утверждают, что количество жертв среди мирного населения «в значительной степени и последовательно преуменьшаются» [5]. В этом случае определяется, что на каждого уничтоженного "террориста" приходится более 50 убитых невинных людей. Подобная тактика государства во многом воссоздает методы террористических организаций таких как ХАМАС.

Все это позволяет сделать вывод о том, что использование беспилотных летательных аппаратов для уничтожения террористов во многом нарушает международное законодательство. При этом, применяемый США термин "способ ведения боевых действий" во многом соответствует термину "способ убийства". Однако популярность беспилотных летательных аппаратов растет.

Проблема распространения насилия во многом связывается с угрозой Третьей мировой войны, которая может привести к разрушению планеты в связи с наличием ракетных войск стратегического назначения у государств, имеющих ядерный потенциал. В настоящее время Россия обладает системами, позволяющими нанести ответный ядерный удар в случае любой потенциальной угрозы. При этом ракетные войска стратегического назначения России имеют около 1500 ядерных боезарядов, подобное количество является достаточным для стратегического сдерживания [10]. Ракетные войска стратегического назначения во многом ориентированы на масштабное уничтожение, что связано с реализацией потенциала моноблочных подвижных ракетных комплексов РС-12М2 "Тополь-М" и новых мобильных комплексов РС-24 "Ярс". Это составляет "осно-

ву ударной группировки РВСН на обозримую перспективу до 2020 года" [11]. Приоритет развития ракетных войск стратегического назначения остается за внедрением разработки "Ярса", которая осуществлялась Московским институтом теплотехники. Ракета способна нести 3-4 ядерных боезаряда индивидуального наведения мощностью 150-300 килотонн каждый. РС-24 "Ярс" может поражать цели на расстоянии до 11 тысяч километров.

Сегодня становится возможным нанесение ядерного удара при полном отсутствии человека, когда полностью уничтожены командные пункты и линии связи ракетных войск стратегического назначения. В России подобная система была названа "Периметр", за рубежом ее называют "Dead hand" (Мертвая рука). Система "Периметр" предназначена для "автоматического управления массированным ядерным ударом и является альтернативной командной системой ядерных сил страны". Она является аналогом системы управления стратегическими ракетами "Казбек" ("ядерный чемоданчик"), которыми распоряжаются высшие политические и военные руководители государства. "Холодная война" позволила говорить о необходимости разработки системы ответного удара при ядерной атаке. Совершенствование средств радиоэлектронной борьбы получили возможность блокировки штатных каналов управления стратегическими ядерными силами. Система "Периметр" обеспечила резервный способ связи, который доводит команды до пусковых установок. В настоящее время в этой системе используются командные межконтинентальные баллистические ракеты. Передатчики, контролирующие территорию по периметру Российской Федерации, рассылают команду на пуск всем имеющимся боевым ракетам, которые находятся в шахтах, самолетах, подводных лодках и подвижных грунтовых комплексах. Автоматизированная система минимизирует участие человека в совершении ядерного удара, так как решение о запуске командных ракет принимает сложный программный комплекс на основе искусственного интеллекта (автономная контрольно-командная система). На основе данных этой системы "Периметр" инициирует ответный удар даже в обход "Казбека". В настоящее время мы можем говорить об абсолютной адекватности системы "Периметр" в условиях ядерного нападения. Однако ядерный удар, вне участия человека, остро ставит нравственно-этические проблемы в новом контексте.

Таким образом, остановить развитие науки невозможно, это никогда никому не удавалось, но стоит помнить: чем глубже мы погружаемся в океан знаний о мире, тем большая степень ответственности возлагается на социального субъекта за то, посредством каких технологий он этими знаниями распоряжается.

Список литературы

1. Американские дроны как орудие убийства. [Электронный ресурс] // URL : <http://obamakills.org/index.php/ru/37-amerikanskie-drony-kak-orudie-ubijstva> (дата обращения: 27.11.14).
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004.
3. Белоус, В. Новое направление в развитии ядерного оружия США [Электронный ресурс] / В. Белоус // URL : <http://viperson.ru/wind.php?ID=325630> (дата обращения: 27.11.14).
4. Возмездие: Российский ядерный щит "Периметр"[Электронный ресурс] // URL : <http://ribalych.ru/2014/01/23/vozmezdie-rossijskij-yadernyj-shhit-perimetr/> (дата обращения: 27.11.14).
5. Дроны убивают мирных жителей в Афганистане. [Электронный ресурс] // URL : <http://obamakills.org/index.php/ru/56-drony-ubivayut-mirnykh-zhitelej-v-afganistane> (дата обращения: 27.11.14).
6. Иноземцев В.Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества. М.: "Academia", 1998.
7. Луман Н. Понятие риска. [Электронный ресурс] // URL : <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2973>(дата обращения: 27.11.14).
8. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов. 2014. № 10 (48). Часть III. 1 п.л. С.132-138.
9. Моисеев Н. Универсум, информация, общество. М. Устойчивый мир, 2001.
10. Ракетные войска стратегического назначения проведут РФ в 2014 году 16 пусков ракет. [Электронный ресурс] // URL : <http://itar-tass.com/politika/838519> (дата обращения: 27.11.14).
11. Россия откажется от "Тополей" в пользу "Ярсов". [Электронный ресурс] // URL : <http://lenta.ru/news/2010/11/30/rvsn/> (дата обращения: 27.11.14).
12. Яницкий О.Н. Социология риска: ключевые идеи// Мир России. – 2003. – № 1. [Электронный ресурс] // URL : http://sociosfera.com/publication/conference/2012/124/sovremennoe_obwestvo_kak_obwestvo_riska/http://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream/123456789/31226/1/Gubenko_Denezhnikov.pdf

Краснухина Елена Константиновна

Санкт-Петербургский государственный университет

lenakras@yandex.ru

Эстетизация в космоцентризме и модернизме

В статье рассматриваются эстетические и политические аспекты космоцентризма. Автор раскрывает, что мир модерна представляет собой разрыв политических и эстетических форм действительности, а со-

временная культура может рассматриваться как совокупность теоретических и практических попыток их гармонизации в художественных стратегиях.

Ключевые слова: космоцентризм, целостность, единство политического и эстетического, красота, польза.

Историческая судьба космоцентризма, являвшегося теоретической и ценностной ориентацией как античной, так и русской философии Серебряного века, характеризуется существенной трансформацией смыслового содержания этого концепта. Конституирующее его убеждение в единстве, целостности миропорядка, в гармоничности мироздания со временем перестает быть доминантой философской рефлексии. Показателен в этом смысле факт встречи российского психолога А.Н. Леонтьева и французского психоаналитика Ж. Лакана, во время которой Лакан утверждал, что космонавтов не существует, а космос – это лишь точка зрения. Хотя, сделанные сразу после полета Ю. Гагарина, эти утверждения прозвучали как странные, они фиксировали тот несомненный факт, что «слово космос принадлежит мыслительной парадигме, предшествовавшей перевороту, произведенному Коперником», что «идея Космоса замещается идеей Вселенной», которая «в отличие от замкнутого Космоса открыта, безгранична, бесконечна» [1, с.51-52, 53]. Таким образом, судьба космизма как одной из ведущих парадигм философствования может быть раскрыта и в ракурсе доведения ее до логического и исторического предела, и в ракурсе осмысления попыток реконструкции в современной культуре утраченного единства мира и человека, а также политических, эстетических и утилитарно практических измерений социальной практики.

Понятие «космос» как указывающее на мировой порядок имеет, прежде всего, не научно-астрономический, а философско-метафизический, а также очевидный социально-исторический и политический смысл. «Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины» [2, с. 87]. Современная политология до сих пор использует понятие «космос» как органическую часть своей терминологии при построении классификации типов политического режима и дифференциации демократического государства «полис», теократического государства «номос» и имперского государства «космос». Понятие «космос» в последнем случае сохраняет свой изначальный смысл универсального единства множественного и разнородного, в то время как понятие «космополитизма» фиксирует космичность бытия человека в интерпретации политической философии.

Не являясь синонимом вселенной, космос раскрывает свой смысл не только через политические коннотации, но и через семантику красоты.

«Космос – прекраснейшая из возникших вещей» [3, с. 433], – сказано Платоном в «Тимее», что утверждает космос в качестве эстетической категории. Античный космос конечен, замкнут, совершенен уже тем, что завершен, центрирован и иерархически упорядочен. «Космос» – категория одновременно онтологическая и аксиологическая, он означает единство бытия и ценности. Последующая история мысли привела к тому, что то, что входило в идею космоса – порядок политический и эстетический, – разъединилось между собой и отделилось от представления о гармонии и совершенстве мира. И если мир модерна представляет собой разрыв политических и эстетических форм действительности, то современная культура может рассматриваться как совокупность теоретических и практических попыток их гармонизации в художественных стратегиях.

Онтологическое определение красоты понимает ее как род бытия и закон мироздания. В дальнейшей истории мысли прекрасное обретает иные связи: оно вписывается не в мировой порядок, а в режим социально-политический. Если первоначально искусство является репрезентацией власти, прежде всего, власти божественной и абсолютной, то со временем оно становится агентом борьбы за власть. Сфера сопряжения культуры и политики выходит далеко за пределы государственной культурной политики. Современное обыденное понятие политики связывает ее, прежде всего, с управленческой деятельностью государства, с игрой влиятельных сил и интересов, с борьбой за власть и ее осуществление. Философская же мысль ищет сущность политической сферы, обращаясь к древнегреческому полису как первоисточку термина «политика» и первоисточку демократического строя. «Афинский полис функционировал без разделения на тех, кто правит, и на тех, кем правят; и поэтому он не был государством в том смысле, в каком это слово употребляем мы» [4, с. 30], – писала Ханна Арендт, не принимая принцип представительства, организующий современную политическую систему, на том основании, что он оставляет массу людей не вовлеченными в политические процессы. В античности современная философия находит идеал политики, являющейся не государственным управлением обществом, а сферой участия, в которой все граждане вовлечены в обсуждение общественных дел и принятие политических решений. Политика в последнем смысле есть искусство общежития, ситуация, в которой множество людей в качестве равных вступают во взаимодействие и определяют условия и принципы своей совместной жизни.

Таким образом, полис в качестве политической формы философски интерпретируется как коммуникативное пространство, место деяний и суждений. Только два вида деятельности относились в греческом полисе к политическим: свободное и ответственное действие, изменяющее мир и отличное от труда, подчиненного необходимости и утилитарности, и ораторское искусство. Понимание политики как ненасильственного единства,

основанного на свободном суждении, аргументации и решении, заключается также в интерпретации идеи Просвещения И. Кантом. Революция, полагает Кант, может уничтожить экономический гнет и тиранию власти, но она не может сама по себе осуществить реформу мышления. Одно из важнейших проявлений свободы Кант связывает не с революцией, а с Просвещением, которое он определяет через понятие совершеннолетия или способности мыслить самостоятельно, без постороннего, даже самого благожелательного опекуна и руководства. «Для просвещения требуется только свобода, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом» [5, с. 31]. Примечательно, что Кант различает частное и публичное применение разума. Частное связано с исполнением своего служебного долга и профессиональных обязанностей. Так, офицер командует солдатами, учитель обучает учеников, священник проповедует основы вероучения. В этой сфере они не свободны, должны следовать нормам и предписаниям общественной системы. Однако у каждого из них остается возможность выступить автором, публикуя свои критические суждения об устройстве школы, армии или церкви, обращаясь к неограниченно широкому кругу лиц, всей читающей публике, т.е. к гражданскому обществу, в котором все равны и свободны в своих суждениях. Истинно политическая жизнь определяется, следовательно, через понятие публичности действия и высказывания, противопоставляемой частной и приватной сфере социальной жизни. Таков ход универсализации или достижения политической космичности человеческого бытия.

Публичное пространство может рассматриваться как с политической, так и с эстетической точки зрения. Отличительной чертой публичной сферы является ее открытость в противоположность закрытости, замкнутости, потаенности частной жизни. В архитектурной интерпретации публичное пространство отождествляется с его пустотой. Ведущие архитекторы и дизайнеры современности видят свою задачу не в том, чтобы строить внутри пустоты публичного пространства, а в том, чтобы организовывать эту пустоту и открытость публичности. Метафизическое основание этих эстетических и социальных стратегий обнаруживается в работе М.Хайдеггера «Исток художественного творения», в которой автор иллюстрирует свою идею алетейи – истины как несокровенности бытия, прибегая к архитектурному примеру греческого храма, колоннада которого очерчивает и создает открытое, доступное для всех людей пространство. «Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени. Владычествующий простор этих разверстых связей есть мир народа в его историческом совершении. Из этих просторов, в

этих просторах народ впервые возвращается к самому себе, дабы исполнить свое предназначение» [6, с. 282-283]. Именно в этом публичном пространстве и образуется народ, демос, полагал М. Хайдеггер, несмотря на то, что, в отличие от своей ученицы Х. Арендт, он не склонен был считать совместность формой истинного существования людей. Скорее, он отождествлял ее с миром *das Man*, т.е. с неподлинностью и несамостью экзистирования. Последнее обстоятельство делает его рассуждения об архитектурной структуре публичного пространства еще более ценными и интересными.

Парадоксом звучит тезис известного архитектора XX века Мисаван дер Роэ «Меньше значит больше». Однако логика минимализма именно такова. Взятый в качестве объекта анализа римский Пантеон свидетельствует, что главный эстетический эффект производится при восприятии этого строения не богатым декором, а именно спартанской простотой отделки и строгостью пропорций. Его красота – это по существу «структурированная пустота. Она – вместилище души, ее колыбель и университеты. Все элементарно: больше простора – больше души» [7, с.7]. Таким образом, пустота может рассматриваться как форма полноты, а не как ее противоположность.

Но всякая ли пустота автоматически имеет характер публичного или общественного пространства? Является ли публичность приоритетной, логически и хронологически предшествующей ее приватизации? Отнюдь нет, она должна быть намеренно конституированной. Так, городская среда улиц, площадей и парков воспринимается нами в повседневной жизни как место переполненности людьми абсолютно разрозненными, не вступающими друг с другом ни в какие контакты. Поэтому художники члены «Ситуационистского интернационала», руководимого Ги Дебором, и последующие художники акционисты разрабатывали практики инициирования уличных событий, перформансов, флэшмобов, создавая, пусть и на короткое время, формы публичного социального взаимодействия. «Под публичной жизнью мы понимаем публичное взаимодействие, сотрудничество или конфликт, но в первую очередь – опыт экспонирования, выставленности на всеобщее (общественное) обозрение, можно сказать – опыт публикации. А также – ощущение того, что в этом пространстве мы становимся частью общества» [8]. Бытие под взглядом публики, своеобразное экспонирование и опубликование своих действий и суждений, составляя суть публичного пространства общественной жизни, может иметь природу и эстетического, и политического жеста.

Корреляция красоты и власти неоднозначна. Вальтер Беньямин противопоставлял фашистскую эстетизацию политики коммунистической политизации эстетики. В своем первом значении эстетизация может быть тематизирована как придание любому явлению большей привлекательно-

сти, соблазнительности, а тем самым и функциональности, действенности. В этом русле движется эстетика фашизма, облакающего бесчеловечную идею в весьма впечатляющие внешние образы. К примеру, широко известна смоделированная Хьюго Боссом униформа нацистов, эсэсовцев и гитлерюгенда.

Второй смысл процесса эстетизации более сложен. Он подразумевает дефункционализацию предмета или события. Чистое искусство возникает как незаинтересованное созерцание. Именно такая эстетическая политика проводилась французским правительством после Великой французской революции – символические объекты старого политического режима не уничтожались в порыве иконоклазма, а музеефицировались. Аналогичный процесс шел и в послереволюционной России: царские дворцы как символы самодержавия, абсолютизма и сословного неравенства были перекодированы в музейные образцы вечной красоты, созданной искусными умениями мастеров из народа. Прекрасное в последнем смысле стало отождествляться с неутилитарным и аполитичным.

Один из аспектов эстетизации связан с темой смерти. Смерти автора произведения. В своем произведении автор не живет после своей биографической смерти, а умирает еще при жизни. Кроме структуралистских расшифровок этого тезиса, подразумевающих порождение смыслов не индивидуальным обладателем биографии и внутреннего мира, а объективными безличными структурами языка, экономики или бессознательного, существует и эстетическая его интерпретация. Эстетизация заключается не только в дефункционализации предмета (будь то Версаль или Лувр, превращенный революцией из оплота монархизма в музей, или писсуар Дюшана, трансформированный из сантехники в артобъект), но и в акте документализации события, что ведет к потере связи с автором художественного акта. В таком контексте принято сравнивать и Интернет, и библиотеку с царством мертвых. Если какое-то интеллектуальное содержание обретает присутствие в этих пространствах, то происходит его отчуждение от автора, достигается безразличие по отношению к тому, жив он или мертв. Художники акционисты, стараясь создавать не художественные произведения, объекты, предметы, а события, действия или перформансы, проявляют озабоченность присутствием живого художника в сфере искусства. Посмертный перформанс вряд ли возможен, хотя мысль эта не бесспорна, если призадуматься над экспозицией искусственно сохраняемого тела Ленина в мавзолее. Ведь перформанс, в отличие от таких фактов культуры, как книга или симфония, бьется, прежде всего, за телесное, а не чисто духовное присутствие автора в его произведении. В историческом прошлом телесность автора могла войти в состав его творчества в качестве телесных навыков, умений, технологий, которыми человек овладевал годами в процессе обучения живописи, игре на музыкальных инструмен-

тах или балетному танцу. Но ведь недаром многие виды исполнительского, а не сочинительского, искусства и относят к числу перформативных. Работа с собственным телом перформационистов становится все более радикальной, опасной и жестокой. Сегодня это может проявляться в ассоциирующемся с Ван-Гогом отрезании себе мочки уха Петром Павленским, а завтра, как знать, кто-то из акционистов может решиться и на причинение себе смертельного увечья, что парадоксально смешает в одну жизнь в искусстве и смерть как публичный художественный акт.

Сравнение музея с кладбищем является, хотя и броским, но оправданным и не редким. Художественный музей, как кажется на первый взгляд, обеспечивает вечную жизнь и непреходящую ценность своим экспонатам. Но на иной взгляд, музей превращает когда-то функциональные вещи, органично вписывавшиеся в повседневные и праздничные практики человеческой жизни, в предметы чистого созерцания, в произведения искусства, оставившие свою реальную жизнь в далеком прошлом. То, что когда-то было горшком, сосудом или кувшином, превращается в нечто непрактичное, но прекрасное. В результате музеефикации функция и красота разделяются, распадаются, хотя ранее мыслились и воспринимались как единое целое.

Модерная музейная эстетизация художественной сферы порождает запрос на возвращение искусству общественной роли и статуса политического действия. В художественной сфере это связано с рождением дизайна, программно направленного против декоративности прикладного искусства прошлого. Интерпретации сущности дизайна противоречивы. С одной стороны, он трактуется как одна из форм эстетизации предметной среды, слияния функции и красоты. И в этом смысле всякая власть озабочена самодизайном в смысле придания себе внешне прекрасной и соблазнительной формы. Именно в этом ключе В. Беньямин рассуждал о фашизме, воспроизводя метафизическое различие внешней формы и внутреннего содержания, видимости и сути. С другой стороны, вся логика публичности существования требует от предметного мира аутентичности, прозрачности, честности и искренности, т.е. очищения от декора и орнаментализма, другими словами, требует нулевого дизайна. Дизайн в этом смысле призван не украшать вещь, становясь на путь обмана, а раскрывать ее сущность, истину, то чем вещь является сама по себе. Дизайн рождается как альтернатива эстетизации, понимаемой и как декорирование, и как лишение вещи ее практического назначения. Он возвращает вещи суть, подчеркивает ее функцию и полезность. Однако, поскольку дизайн не лишает вещь полностью ее красоты, он определяется Б. Гройсом как «машина по производству подозрения». Всякие попытки сделать нечто прекрасным заставляют предполагать, что само по себе то, что нуждается в дизайнировании, отвратительно. Поэтому честность и истина ассоции-

руются в наш век пиара и саморекламы уже не с созданием положительного имиджа, а с неким цинизмом саморазоблачения, свойственного таким фигурам современного искусства, как Демьен Херст, которые открыто подчеркивают свою приверженность деньгам, славе и успеху, даже утрируя низменность, а не возвышенность своих мотивов.

Борьба за сохранение социально-критического измерения художественной сферы присуща не только российской культуре XIX века и русскому коммунизму века XX, но и современному художественному акционизму. Если эстетизация посредством дефункционализации подразумевает документализацию, превращающую событие в произведение искусства и отрывающую его от авторского присутствия здесь и сейчас, то художественно-политический акционизм озабочен обратным сдвигом от артобъекта к событию, имеющему важную практическую внеэстетическую функцию.

Практики художественного акционизма с новой остротой ставят вопрос о том, что именно делает вещь произведением искусства? В прошлом критерием принадлежности к искусству могла служить искусность изготовления, исполнения, мастерство, техническая компетентность автора. Со временем статусом произведения искусства стало наделяться все, что способно превращаться в товар в условиях арт-рынка. Немаловажным принципом служило и признание результата творчества общественным вкусом, легитимация публичной признанностью. Все эти признаки так же, как и главный среди них – бытие прекрасным, обладание красотой, оспорены художественными практиками авангарда XX века. Акционизм конституирует искусство в качестве некоего события рождения смысла, которое провоцируется художником, но остается невозможным без участия аудитории. Медиум выражения и передачи художественного смысла рассматривается как безразличный. Отличие современной инсталляции от традиционной выставки заключается в том, что современный художественный процесс практически снимает четкое деление объектов на художественные и бытовые, он поглощен возможностями преобразования любого предмета в факт или событие искусства. Снимается также онтологическое различие между созданием искусства и его демонстрацией. В перформативном искусстве акт художественного творения и соучастного восприятия его публикой совпадают. В эпоху массового тиражирования любого контента, неотличимости копии от оригинала художники борются за однократность и уникальность события искусства. Быть может, публичное лишение себя уха или пальца и трудно признать фактом искусства с позиций традиционалистских. Однако несомненно, что эти акты обладают необратимостью, а поэтому абсолютной однократностью. Они не могут транслироваться в веках, это то, что происходит здесь и сейчас, и представляет собой своеобразный выход за пределы массовой культуры

«ксерокса», как назвал ее Ж. Бодрийяр, в страстной погоне за неповторимостью и уникальностью. В пользу известной правоты такого взгляда на искусство как на сферу событийности смысла свидетельствует тот факт, что невежественное восприятие самых признанных, классических и гениальных творений художественной традиции прошлого может оставить человека совершенно равнодушным. А если никаких мыслей и чувств они в зрителе или слушателе не пробуждают, никакие смыслы не транслируют, то и произведениями искусства, по существу, не являются. Это очевидно для современной философии культуры, которая переносит акцент с производства художественных артефактов на их восприятие. С этой точки зрения ничто не является произведением искусства автоматически только потому, что оно размещено в музейной экспозиции. С непонятностью для неискушенной публики классического искусства прошлого может сравниться только недоступность ей искусства современного.

Художественные акции, вдохновленные деятельностью «Ситуационистского Интернационала» и имеющие своей целью осуществление социального протеста, сохраняющего при этом статус творчества в сфере искусства, оцениваются различным образом. Европейская философия в лице сторонников теории «общества спектакля» Ги Дебора склонна подчеркивать примат эстетического измерения современной политики. Эстетизация действия аннигилирует его прагматическое политическое измерение, спектакулярность и условность становятся главными характеристиками и общественной, и художественной жизни. Российское же умонастроение, напротив, не допускает мысли об условности и чисто художественном качестве перформансов и хэппенинговакционистов, трактуя их с мрачной серьезностью как уголовные преступления даже в том случае, когда они имеют место не в храме, как в случае с молебном «Pussy Riot», а в пространстве музейной художественной выставки, где выступил Авдей Тер-Оганесян с перформансом «Юный безбожник». Политизация эстетики, таким образом, остается ведущим трендом современного российского самосознания. Красота в традиции русской культуры не выступает самоценностью или предметом чистого созерцания. Перестав быть онтологическим основанием космического порядка, красота служит в современном мире косметическим целям эстетизации и дизайна власти.

Обращение к изложенной проблематике приводит к следующим выводам. Историческую судьбу идей космоцентризма важно проследить не только в кульминационных моментах развития, но и вплоть до их логического завершения и радикальной трансформации. Эстетический и политический смыслы космизма фундаментальны и изначальны, прослеживание их современных метаморфоз обладает эвристическим потенциалом. Современное искусство может рассматриваться как своеобразное стремление восстановить утерянное единство и гармонию мира.

Список литературы

1. Юран А., Рисков В., Мазин В., Черноглазов А. Лакан и Космос. СПб., 2006.
2. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории// Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 87-113.
3. Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4 томах. Т. 3. М., 1994. С 421-500.
4. Арендт Х. Между прошлым и будущим. М., 2014.
5. Кант, И. Собр. соч. в 8 тт. Т. 8. М, 1994.
6. Хайдеггер М. Исток художественного творения// Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М., 1987. С. 264-312.
7. Эгген Т. Декоратор. СПб, 2003.
8. Гройс Б. Публичное пространство: от пустоты к парадоксу. М., 2012. [Электронный ресурс].URL: <http://special.theoryandpractice.ru/groys-public-space> (дата обращения 28.08.2015).

Бранская Елена Владимировна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
e-mail: branskaya@list.ru

Таруса: отзвуки Серебряного века

Статья посвящена одному из локусов такой яркой эпохи в истории мировой культуры как Серебряный век российской культуры. В этот период некоторые выдающиеся художники, писатели и поэты жили и работали в маленьком провинциальном городе Тарусе. Их жизнь и творчество стали предметом рассмотрения в этой статье.

Ключевые слова: Серебряный век, реализм, символизм, декоративизм.

Средняя полоса России не может похвастаться горными хребтами и морскими просторами, но у нее свое очарование. Конечно же, это извилистые и широкие реки, многочисленные озера, великолепные, порой дремучие и просто сказочные леса. Немало поэтов и художников попало под обаяние восхитительных русских пейзажей. Одним из таких волшебных мест, оказавших влияние на русскую культуру, является маленький старинный городок Таруса, расположенный на левом возвышенном берегу Оки, при впадении в нее речки Тарусы. Точное время основания города неизвестно. Он впервые упоминается в летописи в 1246 году как центр удельного владения тарусского князя. Есть предположение, что поселение существовало уже в XI и XII веках. Название город получил по реке Таруса (ранее Торуса, также Таруска). В древности город, по всей видимости, защищал подступы к Москве с южного

направления. Вот какие замечательные и очень точные слова сказал о нем Паустовский: «Я живу в одном маленьком городе на Оке. Он так мал, что все его улицы выходят или к реке с ее плавными и торжественными поворотами, или в поля, где ветер качает хлеба, или в леса, где по весне буйно цветет между берез и сосен черемуха...» А почти напротив этого старинного городка, располагается усадьба Поленово, основанная замечательным художником В. Поленовым. В конце XIX в. район Тарусы становится очень популярным местом для дачного отдыха среди интеллигенции. В это время в культурной жизни России начинается новый период, названный Н. Бердяевым Серебряным веком или «русским Ренессансом», длившимся всего 20 лет и закончившийся в 1917 году. Художники Серебряного века стремились взглянуть на действительность новыми глазами, освежить восприятие мира и создать новую эстетическую систему. Старые направления в искусстве перестали устраивать творческую интеллигенцию. Сформировалось три новых направления – символизм, декоративизм и импрессионизм.

Маленький старинный городок не остался в стороне от происходящих событий. Волею судьбы именно в нем жили некоторые художники, осуществившие переход от реализма к другим направлениям. Художник – реалист Поленов основал в этих местах свою усадьбу. История возникновения усадьбы «Поленово» довольно интересна. Василий Дмитриевич уже давно испытывал потребность переехать в сельскую местность и создать там музей. И вот однажды в 1889, путешествуя вместе с К. Коровиным по Оке, он увидел достойный кисти художника пейзаж. На следующий год земля была приобретена. Там он построил дом по собственному проекту, обладая, по всей видимости, незаурядными способностями архитектора, а также художественные мастерские. Усадьба была названа «Борок». И сразу же приступил к созданию музейной коллекции, в основу которой легли художественные «накопления» четырех поколений семьи Поленовых. В картинной галерее можно было видеть работы Поленова разных лет, произведения его друзей и учеников. Для него было важно создать первый провинциальный музей. В 1904 году на территории усадьбы появилась изысканно исполненная мастерская (так называемое «Аббатство»). Что касается музея, то в 1926 году, за год до смерти, Поленов с гордостью писал: «Желание мое осуществилось, когда нам удалось соорудить на берегу Оки дом, приспособленный к размещению коллекций, и я несказанно радуюсь, когда вижу, как приходят посетители и разглядывают наши собрания. Приходят целые экскурсии из ближайших городов, школ и деревень, крестьяне и крестьянки с детьми». Получился некий культурный центр с картинной галереей, что-то похожее на народную академию искусств. Кроме этого, там устраивались спектакли, в которых могли принимать уча-

стие крестьяне. Ему все удалось, потому что в этом человеке сочетались способности театрального декоратора, актера, режиссера, музыканта, композитора и архитектора. В доме, созданном по его проекту, множество террас, балкончиков, сложные очертания крыш и множество разных по размеру и форме окон. Здесь явно чувствуется стиль модерн. Каждая комната в этом доме была продумана до мелочей и имеет определенные функции и свою индивидуальность – портретная, библиотека, столовая, кабинет, мастерская. В каждой комнате звучат определенные музыкальные инструменты, которые подбирал художник и которые, по его мнению, более всего подходили для данного помещения. В его архитектурных проектах каким-то замысловатым образом сочетаются элементы скандинавского, готического и романского стилей.

Но одна из главных ценностей этих мест – природа. Река Ока вдохновляла художника в любое время года, а из окна своего дома он мог любоваться ею постоянно. Глядя на красоту этой русской реки, мастер создал целую серию картин. Это полотна: «Ранний снег» (1891), «Летом на Оке» (1893), «Стынет. Осень на Оке близ Тарусы» (1893), «Часовня на берегу Оки» (1893), «Долина Оки» (1902) и др. Творчество художника проникнуто духом реализма. Но эпоха Серебряного века ставит другие цели и задачи в живописи. Тем не менее творчество Поленова в чем-то перекликается с живописью другого замечательного художника – В.Э. Борисова-Мусатого, который стал одним из ярчайших представителей искусства Серебряного века. Жизнь его сложилась так, что, пусть на короткое время, но он стал обитателем этих красивых мест. Не случайно, Борисов-Мусатов был учеником Поленова на определенном этапе творческого пути. А в трудные минуты жизни именно поддержка Василия Дмитриевича помогала ему жить и заниматься творчеством. Они оба любили пейзаж, ощущение единения с природой, старинные усадьбы. Им обоим были свойственны мечтательность и романтизм, тоска по уходящей дворянской культуре. При этом эстетические идеалы у них существенно различались. Если Поленов изображал реальный мир, пусть и с грустно-мечтательной интонацией, то Борисов-Мусатов окунался в мир грез и фантазий. Картина Поленова «Бабушкин сад» одно из самых лирических полотен художника, предвосхитившее тот эмоциональный настрой, который будет свойственен мирискусникам. Вот мнение А. Бенуа: «Гораздо лучше, несмотря на робкую технику и небогатые, но достаточно правдивые краски, выразил Поленов свою впечатлительность и открытый к пониманию поэзии ум в нескольких пейзажах на русские темы, очень просто задуманных, иногда очень широко взятых и всегда трогательных. Знаменит его «Бабушкин сад», от которого пошли затем все бесчисленные «забытые» и «заглохшие усадьбы» [2, с.322]. У Поленова

не было свойственной Борисову-Мусатову болезненной, щемящей тоски по уходящему (или уже ушедшему) миру. Мусатов стремился создать собственный мир, полный гармонии и красоты, мир восхитительных женщин в кринолинах, заброшенных дворянских усадеб, заросших старинных парков, призрачных водоемов. Его можно назвать «ретроспективным мечтателем». Этот художник, пожалуй, самый лиричный, поэтичный, хрупкий, трепетный и музыкальный из всех его современников. На раннем этапе своего творческого пути Мусатов восхищался работами Пюви де Шаванна и Боттичелли. Он много работал с цветом и светом, создавая живописными средствами иллюзию света и воздуха, запечатлевая сиюминутные мгновения, добиваясь «тающей» легкости мазка. А этому он учился у французских импрессионистов. Но постепенно усилились символистские и декоративные мотивы его творчества. «По мере творческого роста Борисова-Мусатова его стиль все более приближается к русскому символизму» [4, с.39.]. В его понимании искусство – это реальность, превращенная в поэтический символ. Как и Врубель, Борисов-Мусатов создавал в своих полотнах прекрасный и возвышенный мир, построенный по законам красоты и так не похожий на окружающий. Он искал красоту в природе, в вымышленных героях, создавал нереальные волшебные образы, и в них тоже искал красоту. Искусство Борисова-Мусатова проникнуто грустным раздумьем и тихой скорбью – чувствами, которые испытывали многие люди того времени, «когда общество жаждало обновления, и очень многие не знали, где его искать». Русский художник конструирует пространство картины, добиваясь композиционной целостности. Для него чрезвычайно важны позы героев, даже повороты головы. Поза фигуры становится для Борисова-Мусатова своеобразным пластическим эквивалентом идеи. Рациональное и интуитивное соединяются в его творчестве. Он не списывает свое произведение с натуры, а старается создать новую реальность. Пространство оказывается не реальным, а отраженным. Фигуры в некоторых его произведениях вообще кажутся парящими в тумане, а не идущими по земле. Борисов-Мусатов очень рационально использует такие приемы в творчестве, которые помогают воплотить состояния и идеи, не подлежащие рациональному постижению. В русской художественной культуре рубежа XIX-XX вв. творчество Борисова-Мусатова – одно из самых ярких и масштабных явлений. Его искусство было сродни поэтическому символизму Блока или Бальмонта. Работы Мусатова вдохновляли московских литераторов-символистов – Андрея Белого и Валерия Брюсова. Его искусство высоко ценил Дягилев. При этом Борисову-Мусатову оказывается достаточно чуждым символизм в его мистических проявлениях, полных безысходного мрака, который можно найти, например, в некоторых про-

изведениях Врубеля. Возможно художник попал под влияние философа Соловьева. В картинах мастера исчезли мужские персонажи, а воспевались прекрасные женщины в старинных нарядах. Эти образы были созвучны идее Соловьева о «Вечной женственности».

Последователями мастера стали молодые художники, составившие творческое объединение под названием «Голубая роза». П.В. Кузнецов, М.С. Сарьян, С.Ю. Судейкин, Н.Н. Сапунов достойно продолжили символистские традиции в живописи.

По приглашению искусствоведа И.В. Цветаева художник Борисов-Мусатов приехал в Тарусу весной 1905 года и поселился вместе с семьей на снимаемой Цветаевым даче «Песочная». Тарусский период был очень плодотворным в творчестве художника. Приехав в Тарусу, он был очарован ее пейзажами. Приокские дали, обилие разнообразной растительности, живописные холмистые высокие берега Оки, река, уносящая свои воды вдаль, долины – все это пленяло сердце художника. «Теперь я сижу в Тарусе. В глуши. На пустынном берегу Оки. И отрезан от всего мира. Живу в мире грёз и фантазий среди берёзовых рощ, задремавших в глубоком сне осенних туманов. Я создал себе свою жизнь. Как-то странно – такая тишина среди всеобщего смятения», – писал Борисов-Мусатов в одном из писем Александру Бенуа. Художник живет в мире грёз и фантазий, золотых снов. В Тарусе художник создает свои лучшие пейзажи. Написаны они нежными, тающими красками и с большой силой обобщения. В них звучит мелодия угасания и умирания осенней природы, близкая душевному состоянию художника. Он выработал собственный живописный стиль, сочетавший глубоко индивидуальную переработку принципов импрессионистической пленэрной живописи с некоторым декоративизмом общего решения картины. В проникнутых элегическим чувством картинах, как бы подёрнутых дымкой нереальности, главная роль отдана насыщенному эмоциональным содержанием красивому пейзажу.

В Тарусе были созданы акварели «Весенняя сказка», «Летняя мелодия», «Сон божества», пейзаж «На балконе. Таруса», этюды к «Венкам васильков», картины «Осенняя песнь», «Куст орешника», «Реквием» – одни из самых известных произведений в творческой биографии художника. Наиболее гармоничной и воздушной мне представляется акварель «Куст орешника». Она выполнена в бледно-золотистых тонах. Небо видится художнику сквозь тончайшее кружево листвы. Мокрые от дождя ветки тянутся друг к другу, и кажется, что они дрожат от холода. Красота осени и тоска по ушедшему лету пронизывает это полотно. Оно кажется прозрачным, хрупким и похожим на кружево.

Прощальным полотном художника стало его произведение «Реквием», написанное в память об умершей жене друга – Надежде Юрьевне

Станюкович. Она изображена в центре картины. Это светлый и печальный образ прекрасной и так рано ушедшей женщины, который заставляет задуматься о смысле жизни, красоте и хрупкости бытия. Все продумано и гармонично: теплые тона – желтоватые и розовые ритмично чередуются с холодными – голубыми и синими. На фоне старинного здания с арками и колоннами проходит вереница прекрасных женщин в старинных нарядах. Картина «Реквием» проникнута глубоким религиозным чувством.

Это произведение, как ни печально, стало реквиемом по самому мастеру. Когда-то художник, шутя сказал, гуляя по тропинке вдоль реки и любуясь красивейшими пейзажами, что хотел бы быть похоронен на берегу Оки. Кто бы мог тогда подумать, что так коротка его жизнь, и он умрет внезапно 26 октября 1905 г., когда ему было только 35 лет. Было решено похоронить его на крутом холме, расположенном недалеко от Оки, который стали называть Мусатовский косогор. Художник очень любил бывать здесь, вид с этого холма запечатлен на его картине «Осенняя песнь». Эта акварель необычайно декоративна. Растрепанные косы берез, похожие на театральные декорации, и четкие линии деревьев контрастируют с ними. Завершение композиции придает треугольник улетающей журавлиной стаи. Журавли летят на фоне серого осеннего неба, и кажется, что они прощаются с этой землей. К. Паустовский считал его одним из лучших пейзажей художника. «В такие осенние дни, как на этой картине, всегда хочется остановить время хотя бы на несколько дней, чтобы медленно слетали последние листья, и не исчезала так скоро у нас на глазах прощальная красота земли. И вот добрый горбун художник Борисов-Мусатов остановил эту прелестную осень, чем-то похожую в моем представлении на девушку со светлыми и строгими глазами, обещающими горе и счастье» [5, с.532].

Поэт Н. Заболоцкий, которому тоже была близка и дорога Таруса (он тоже там часто отдыхал), написал такие строки:

В очарованье русского пейзажа
 Есть подлинная радость, но она
 Открыта не для каждого и даже
 Не каждому художнику видна. [3, с.312]

Спустя несколько лет после смерти Борисова-Мусатова его друг скульптор Матвеев изготовил надгробие из гранита со скульптурой «Уснувший мальчик», что символизирует преждевременный уход из жизни. На постаменте красного гранита в форме параллелепипеда покоится вырезанная фигура мальчика – подростка, напоминание о том, как когда-то Мусатов пытался спасти тонувшего ребенка, которого, несмотря на все усилия, не удалось оживить.

Борисов-Мусатов жил на той же самой даче, где многие годы проводила летние дни семья Цветаевых. Эта дача, увы, не сохранилась. Место, где стоял дом, находится на высоком берегу Оки в устье маленькой речки – разливные луга, простор, наполненный цветением трав, гармоничный мир природы. Детство Марины Ивановны Цветаевой прошло в Тарусе. «Полноценнее, счастливее детства, чем наше в Тарусе, я не знаю и не могу вообразить» написала в своих воспоминаниях Анастасия Цветаева. «В Тарусе Марина объявилась в 1893 году, когда ей едва исполнилось девять месяцев... В этом возрасте маленькая Марина и пустила корни в тарусскую землю. Корни в краю бузины и рябины оказались так глубоки, что даже в эмиграции в Париже, Марина не смогла вырвать их. Именно там, находясь в далеком Париже, она попросила похоронить ее на тарусском косогоре...» [1, с.76]. Находясь во Франции, в 1934 году в своем рассказе «Хлыстовки» она написала такие строки: «Я хотела бы лежать на тарусском хлыстовском кладбище, под кустом бузины, в одной из тех могил с серебряным голубем, где растет самая красная и крупная в тех местах земляника. Но, если это несбыточно, если не только мне там не лежать, но и кладбища того уж нет, я бы хотела, чтобы на одном из тех холмов... поставили с тарусской каменоломни камень» [6, с.97]. Ее завещание осуществилось в 1988 году, когда на одном из самых прекрасных мест на берегу реки был установлен камень с надписью, что здесь хотела бы лежать Марина Цветаева. Настоящее чувство родины у нее появилось именно в этом краю. Последний раз ей, вероятно, довелось посетить Тарусу в 1912 году. В этом городе много мест, связанных с ее именем. Музей поэтессы находится в доме деда Цветаевой. На высоком берегу Оки стоит памятник М.И. Цветаевой. Любители живописных пейзажей могут посетить еще одно место, расположенное на южной окраине Тарусы, – Почуевский овраг. Марина Цветаева называла его Долиной грез. Это длинный овраг с разнообразной растительностью, за которым находится деревня Почуево. Прекрасный вид с крутых склонов, который можно созерцать часами, привлекает художников.

Закончить воспоминания о Серебряном веке в старинном русском городе хочется словами замечательного русского поэта:

« Детство, верни нам, верни
 Все разноцветные бусы,-
 Маленькой, мирной Тарусы
 Летние дни» [7, с.163].

Этот чарующий край не сможет оставить равнодушным ни одного человека, и будет манить и звать его снова вернуться в страну сказочных и очень поэтичных красот родной природы.

Список литературы

1. Анискович. Л.И. Край бузины и край рябины. М.: Вече, 2004.
2. Бенуа А. История русской живописи в XIX веке. 3-е изд. М.: Республика, 1999.
3. Заболоцкий. Н. Собр. соч. М.: Худ. лит., 1983, Т.1.
4. Рацацкая Л.А. Искусство серебряного века. М.: Просвещение, Владос, 1996.
5. Паустовский. К. Собр. соч.Т.6, М.: Худ. лит., 1983.
6. Цветаева М.И. Собр. соч., М.: Эллис Лак 1994, Т. 5.
7. Цветаева М.И. Собр. соч. М.: Эллис Лак, 1994, Т. 1.

Научное издание

ДНИ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Русский космизм в пространстве современной культуры

Материалы международной конференции
21 ноября 2014 г.

Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга

Материалы международной конференции
30 октября 2015 г.

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

Подписано в печать 24.05.16. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 12,75. Тираж 200 экз. Заказ 744.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ