

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ**

ГУМАНИТАРНЫЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

АССОЦИАЦИЯ ИСКУССТВОВЕДОВ (АИС)

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР «CAIROS»

КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ: ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ

**Материалы VI Международной
научной конференции**

15–16 ноября 2018 г.

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

ИЗДАТЕЛЬСТВО

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

2019

ББК 87
К71

Космизм и органицизм: эволюция и актуальность : материалы
К71 VI Международной научной конференции. 15–16 ноября 2018 г. / под
ред. О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ,
2019. – 179 с.

ISBN 978-5-7310-4708-1

В материалах VI Международной научной конференции по космизму и органицизму, проведенной 15–16 ноября 2018 г. на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета, актуализируется теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал учения российского органицизма и русского космизма в контексте современной культуры и необходимости решения текущих глобальных проблем.

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

The materials of the VI International Scientific Conference on Cosmism and Organicism, held November 15-16, 2018 on the basis of the St. Petersburg State Economic University, updated theoretical-methodological and ideological potential of teaching Russian organicism and cosmism in the context of contemporary culture and modern solutions to global problems.

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

ББК 87

ISBN 978-5-7310-4708-1

© Коллектив авторов, 2019
© Изд-во СПбГЭУ, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение Российский органицизм и русский космизм: вчера, сегодня, завтра | 5 |
| Снетова Н.В. Философская антропология в учениях отечественных органицистов: от А.Н. Радищева до Н.Н. Страхова | 10 |
| Антюшев И.И. Органическое мировоззрение как универсальный способ познания мира | 24 |
| Лимонченко В.В. Псевдоморфоз органического мировосприятия как принцип тоталитарного мышления (по роману Е. Замятина «Мы»)..... | 31 |
| Маслобоева О.Д. Органическая теория в отечественном мировоззрении | 42 |
| Исаков А.А. Категории микрокосма и сердца в русской монашеской идеологии XV века | 56 |
| Барановский Д.В. Современные отечественные исследования биографии и философии Н.Ф. Федорова: опыт организационно-институционального анализа | 64 |
| Фукуи Юки Вопрос о личности в философии Н.Ф. Федорова (на примере его рассуждения о воскрешении Лазаря) | 70 |
| Куракина О.Д. Русский космизм: поиски космософийного идеала в творчестве И.С. Тургенева | 79 |
| Сафронов И.А. Культура как символическая реальность | 85 |
| Бурханов Р.А. Преображение человека в философии культуры русского космизма: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев | 93 |
| Манджулло Анна В. Хлебников и А.Л. Чижевский в поиске закономерности времени | 100 |
| Штырбул В.Ю. Идеи русского космизма в контексте «культурного поворота»..... | 106 |
| Тукаева Р.А. Мудрость и красота в творчестве Н.К. Рериха | 114 |
| Соколов В.Г. Онтология этики, или почему Этика названа Живой..... | 122 |
| Соколова Б.Ю. Герменевтика мифа в свете философии Живой Этики.. | 129 |
| Яковлев В.А. Учение В.И. Вернадского в контексте современной науки | 138 |
| Савин В.В. Сознание в контексте автотрофности..... | 145 |

| | |
|--|-----|
| <i>Авдеева Е.В.</i> Многоаспектность проблемы единства мира в философской концепции В.И. Вернадского | 154 |
| <i>Зиневич О.В.</i> Русский космизм, глобализация и проблема единения человечества | 160 |
| <i>Мапельман В.М.</i> Будущее в представлениях космистов: его отдаленность и связь с современностью | 167 |
| <i>Калинина Н.В., Петухова И.А.</i> «Общее дело» и перспективы современного школьника в инклюзивном образовательном пространстве | 175 |

ВВЕДЕНИЕ

Российский органицизм и русский космизм: вчера, сегодня, завтра

Организация и проведение наших ежегодных конференций по актуализации теоретико-мировоззренческого и методологического потенциала российского органицизма и русского космизма основаны на убежденности, что в контексте этих идей рефлексировается специфика отечественной ментальности. Кроме того, актуальность отечественного органицизма и космизма связана с историческими потребностями индустриальной и постиндустриальной эпохи. На прошедшей в ноябре 2018 г. VI Международной научной конференции «Космизм и органицизм: эволюция и актуальность» продолжилось обсуждение концептуального единства представителей обозначенных течений философской мысли. Соответственно, по сложившейся традиции композиция данного сборника выстроена таким образом, что в начале представлены статьи, посвященные органицизму, а затем статьи, раскрывающие проблематику религиозно-философской, художественно-эстетической и научной ветвей русского космизма.

Материал предлагаемого вниманию читателя сборника содержит в основном статьи, отражающие доклады конференции 2018 г., но в то же время есть статьи, представленные по заявкам на очередную VII конференцию, которая состоится 19-21 ноября 2019 год.

Текущий год отмечен в истории российского органицизма и русского космизма юбилеем родоначальников обоих этапов эволюции отечественной философской мысли: 270-летним юбилеем со дня рождения А.Н. Радищева – зачинателя российского органицизма и 190-летним юбилеем со дня рождения Н.Ф. Федорова – основоположника русского космизма. С 5 по 9 июня состоялись юбилейные XVIII Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова, участники которых посетили знаковые в жизни мыслителя места, проехав по маршруту: Москва – Рязань – Сасово – Ключи – Шацк – Москва. Панорама как очных участников конференции, так и представивших стендовые доклады свидетельствует, что исследовательский интерес к русскому космизму и его основоположнику охватывает культурное пространство от Японии до США. Сердцевиной этой научно-просветительской экспедиции стала встреча с подвижниками – энтузиастами, возводящими храм на родине основоположника русского космизма. Эта встреча состоялась в рамках экскурсии с многоговорящим названием «Село Ключи – ключ от Вселенной». Насколько в целом обстановка на этом форуме была вдохновляющей свидетельствуют стихи, написанные Игорем Борисовичем Ушаковым 7 июня – непосредственно в день рождения Николая Федоровича:

ГАГАРИНСКИЙ СЫН И ГАГАРИНСКИЙ ПРАДЕД

Н.Ф. Фёдорову

Русский философ, гагаринский сын,
Пророк и мыслитель бесспорно от Бога
Оставил наследие ныне живым,
Для общего дела задумав так много.

Он спорил со смертью, космизм зачиная,
Науку с искусством желал породнить,
И только отцов в нашу жизнь воскрешая,
Надеялся зло навсегда победить.

Сократ златоглавой и древней столицы,
Учитель титанов пера и аскет,
В прочитанных книгах искал он крупницы
Могучего Разума будущих лет.

Противник вражды во всех проявлениях,
Он права на собственность не признавал,
И в ярких и точных своих выраженьях
Пророчески в космосе жить завещал.

Гагаринский прадед, великий философ
Всё помнил до строчки и с верой творил,
В ученье его бездна трудных вопросов,
Он жажду о небе мечтать подарил.

2019/06/07 00:00

Важно на предстоящей ноябрьской конференции поддержать этот возвышенный настрой, экстраполировав его на обоих юбиляров и раскрывая концептуальное единство органицизма и космизма. А.Н. Радищев в конце XVIII в. в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» и Н.Ф. Фёдоров на рубеже XIX - XX вв. в «Философии общего дела» разрабатывали самую фундаментальную проблему философской антропологии – проблему жизни и смерти, которая становится исходной в рефлексии органической теории. Таким образом формировался единый понятийно-категориальный аппарат и система основополагающих принципов органически космического мировоззрения: всеобщности жизни, синергичной целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму,

естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления как основания пробразовательной активности человека [см. 1]. Два русских мыслителя, в разное время и неодинаково по своему достоинству оцененных, выступили зачинателями соборного творчества в нашей культуре, направленного на разработку органически космического мировоззрения и методологии проективного мышления. Единство понятийно-категориального аппарата органицизма и космизма выражается в частотности таких понятий, как «орган», «организм», «органическое», «организация», «жизнь и смерть», «целесообразность», «деятельность», «субъективное и объективное», «свобода».

Н.Ф. Федоров так определяет смысл современной эпохи: «Мы переживаем критическое, роковое время: нам надо решать вопрос о свободе!» [2, с. 78]. Отсюда вытекает цель философско-антропологического проекта русского космизма: произвести «обращение мира несвободного, где все определяется физической необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие» [3, с. 109].

В связи с центральностью проблемы свободы в восприятии современной эпохи Н.Ф. Федоровым возникает сюжет символичности тройного юбилея в отечественной культуре, в котором связующим звеном в идейной эволюции столетия (от рубежа до рубежа веков) выступает А.С. Пушкин, который «вослед Радищеву восславил ... свободу» и 220-летний юбилей которого празднуется в этом году. В статье «Пушкин и духовный путь России» С.Л. Франк, глубоко исследовавший духовные основы жизни общества, утверждает: «основная, определяющая религиозно-метафизическая установка Пушкина – ... это установка *сочувствия* всему живому на земле, или, пользуясь его собственным термином, “благоволения”» [4, с. 275], что вполне соответствует содержанию органического мировоззрения. «Свобода» и «жизнь» - понятия, однопорядковые в русском мировоззрении. Убежденность А.Н. Радищева, что «всеобщая жизнь» распростерта повсюду, формирует аксиологическую установку отечественной философии: именно жизни принадлежит мир и все, что в нем есть. Посредством «проективной синтетики» Н.Ф. Фёдорова идея ценности жизни выльется в теоретически обоснованный В.И. Вернадским и разделяемый всеми космистами тезис, что жизнь есть космический фактор, т.е. атрибут и движущая сила существования Вселенной.

Ценность жизни обусловлена атрибутом свободы, что выражено в принципе антиномичности бытия и мышления: внутренняя противоречивость мироздания как органического целого оборачивается «обреченностью» человека

осуществлять постоянный выбор между добром и злом, мудростью и глупостью, жизнью и смертью, поэтому русская ментальность наполнена, как у Пушкина, «любовью к живой жизни» [4, с. 277], в чем заключается глубинная правда жизни. Не случайно, в связи с анализом духовной установки Пушкина как «истинного русского человека» [4, с. 302], Франк раскрывает концепт «правды» в отечественной культуре: «В двуединстве смысла дивного русского слова «правда» (как правды-истины и правды-справедливости) заключено высшее единство этих двух установок: с одной стороны, все сущее есть в своей последней глубине образ Божьей правды, требующей от нас любви и благоволящего признания; и, с другой стороны, во всем мировом бытии должна царить только подлинная Божья правда, и нестерпимо все, что ей противоречит» [4, с. 276].

Расшифровывая тайну свободы посредством рефлексии правды жизни наши юбиляры инициировали соборное творчество по развитию отечественного самосознания, концентрирующегося в органически космическом мировоззрении. Симптоматично в этом отношении прозвучали дискуссии о русской ментальности на рубеже нашего столетия в рамках Международной конференции по русской философии, организованной совместными усилиями Транснационального института США и ИФ РАН. Так, в докладе Дж. П. Скэнлана «Нужна ли России русская философия?» говорилось об «органицистской ориентации» как характерной черте русской философии, контекст которой присущ «большой части русских философских доктрин, начиная с шеллингианцев нач. XIX в» [5, с. 63]. Отмечая, что «органицистский менталитет» проявляется «как у христианских мыслителей (типа Бердяева и Толстого), так и у атеистов Чернышевского и Бакунина» [5, с. 64], Скэнлан, исходя из западной приверженности рационализму и индивидуализму, с тревогой пишет о «вновь обострившемся внимании к органицистским установкам русской философии» [там же] и предлагает в качестве «эффективного противоядия **преобладающему и... опасному органицизму русской мысли** (выделено О.М.)» [5, с. 65] изыскивать более «достойные образцы философа для сегодняшней России» [5, с. 64-65]. Парадоксальность ситуации в том, что в качестве такого образца наблюдательный американский исследователь называет «А. Радищева с его приверженностью рационализму, естественному закону и праву» [5, с. 64], но как показывает углубленный анализ трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», именно этому мыслителю принадлежит заслуга основоположения теоретической систематики рефлексии органического мировоззрения в русской культуре. Концентрация внимания исследователей на творчестве юбиляров выступает благотворным поводом для более глубокого и адекватного понимания родной духовно-интеллектуальной истории.

Сотворчество участников наших ежегодных конференций по органицизму и космизму призвано способствовать развитию отечественного самосознания в контексте современных проблем глобализирующегося мира.

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть 1. Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбУЭФ, 1995. 67 с.
2. Федоров Н.Ф. В чем свобода? // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4-х тт. М., 1995. Т. 2. 498 с.
3. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4-х тт. М., 1995. Т. 1. 518 с.
4. Франк С.Л. Русское мировоззрение . СПб.: Наука, 1996. 738 с.
5. Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. №1. С. 62-67.

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

**Философская антропология в учениях отечественных органицистов:
от А.Н. Радищева до Н.Н. Страбова**

В статье представлены базовые принципы органицизма. Рассматривается логика развития представлений о человеке в работах таких отечественных органицистов как Д.М. Велланский, М.Г. Павлов, А.И. Галич, М.В. Буташевич-Петрашевский. Сопоставляется понимание сущности человека у А.Н. Радищева и Н.Н. Страбова.

Ключевые слова: философская антропология, русская философия, принципы органицизма, сущность человека, А.Н. Радищев, Д.М. Велланский, Н.Н. Страхов

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

**Philosophical anthropology in the teachings of Russian organicists:
from A.N. Radishcheva to N.N. Strakhov**

The article presents the basic principles of organicism. The logic of the development of ideas about man in the works of such domestic organists as D.M. Vellansky, M.G. Pavlov, A.I. Galich, M.V. Butashevich-Petrashkevsky is considered. There is compared the understanding of the essence of man by A.N. Radishchev and N.N. Strakhov.

Key words: philosophical anthropology, Russian philosophy, principles of organicism, the essence of man, A.N. Radishchev, D.M. Vellansky, N.N. Strakhov

Существование органицизма как направления философской мысли вызывает сомнения у многих отечественных историков философии, поэтому оно до сих пор остается недостаточно исследованным. Причины этого заключаются, в частности, в том, что направление не получило специального концептуального оформления и имеет размытые границы, притом, что, зачастую, подходы, характерные для органицизма, использовались и используются безотчетно. Одним из первых отечественных мыслителей, кто стал

использовать и прояснять понятия, связанные с идеей организма, был М.В. Буташевич-Петрашевский. В «Карманном словаре иностранных слов» (1846 г.) дается разъяснение таких терминов как «организм», «органические остатки», «организатор», «организовать», «организация производства», «органическая эпоха». Кружок Буташевича-Петрашевского посещал Аполлон Григорьев, разработавший концепцию литературной критики и сознательно назвавший ее «органической», определив при этом отличительные черты своей эстетической концепции [1, с. 73-83]. Друг А. Григорьева - Н. Страхов первым целенаправленно раскрывает сущность органического взгляда на мир, противопоставляя его механистическому мировоззрению и осознанно проводя «идею организма».

В статье 1861 г. «Органические категории» Страхов специально обосновывает правильность именно органического воззрения на мир в противоположность механистическому. При этом мыслитель обращается к авторитету Гегеля. Согласно Страхову, гегелевская «философия есть завершение того мышления, которое стремится к *органическому* пониманию вещей» [2, с. 122]. Выдающемуся немецкому мыслителю «принадлежит органическое понимание философии», историко-философского процесса, в котором развитие мысли есть органический процесс, и такое понимание, считает Страхов, следует перенести на другие сферы действительности [2, с. 123]. Страхов присоединяется к гегелевскому пониманию развития, которое описывается им как процесс саморазвития, переход от низшего к высшему, где низшая ступень производит из себя высшую. Формулируя в данной статье сущность органического подхода, он писал, что любое целостное образование следует рассматривать как организм, все элементы которого органически взаимосвязаны. Каждое целостное явление развивается само из себя, на собственной основе, ибо внутри себя содержит изначально силу, дающую ему развитие, и закон, по которому оно изменяется. Следовательно, органическое развитие — это развитие собственной основы, собственных начал жизни.

В настоящее время к органицизму относят концепции общества, развивавшиеся в рамках позитивизма, где социум рассматривается как организм, хотя, скорее, эти концепции в силу их биологизаторского характера следует обозначать как организмизмические. Кроме того, в постсоветской историко-философской литературе понятия «органический взгляд», «органические начала» относятся к характеристике русской религиозной философии. В таком случае органицизм прежде всего связывается с учением славянофилов и концепцией самобытного исторического пути России. С негативной оценкой подобная интерпретация представлена Дж. Скэнланом в дискуссии «Взгляд на русскую философию» [3, с. 65].

Однако если рассмотреть историю органицизма и его характерные черты, то станет ясно, что такие его трактовки являются весьма узкими. Органицизм охватывает онтологические, антропологические, социальные, эстетические построения, выступая, зачастую, цементирующей идеей взглядов философа во всех аспектах его учения, как, например, это выражено в творчестве Николая Страхова (1828-1896).

Органицизм в России начинается в работах Д.М. Велланского (1774-1847) - профессора анатомии и физиологии Петербургской медико-хирургической академии, А.И. Галича (1783-1848) - профессора философии, логики, психологии Петербургского университета. Затем идеи органицизма развивались в творчестве М.Г. Павлова (1793-1840) - профессора агрономии и сельского хозяйства Московского университета. Первым обратил внимание на органицизм как сквозную идею русской философской мысли А.А. Галактионов: «Органическая теория в России имеет длинную историю, захватив весь XIX в. — от Д. Велланского до В. Вернадского в философии и науке, от Н. Надеждина до М. Ковалевского в истории, социологии, эстетике. Варианты этой теории многообразны, порой неожиданны» [4, с. 110]. Первые отечественные органицисты опирались в большей или меньшей степени на идеи Шеллинга и его последователей: анатома К. Г. Каруса и врача Л. Окена.

В историко-философском плане корни органицизма восходят к идеям Платона и к гилеморфизму Аристотеля. Но, по нашему мнению, непосредственное отношение к формированию установок органицизма имеет Г.В. Лейбниц и опиравшийся на его идеи в натурфилософии Ф.В. Шеллинг [5, с. 12-18]. Для осмысления концепций человека, развивавшихся в русском органицизме важно понимание общих характерных черт этого направления, поскольку в нем учения о человеке органично связаны с представлениями о мире. Вкратце перечислим базовые принципы органического подхода, поскольку более подробно они раскрыты мной в ранней работе¹ [5].

1. Принцип *целостного подхода* к явлению. Данный принцип целостности, с нашей точки зрения, является в органицизме *стратегемой*. Изучение явления по аналогии с организмом давало возможность рассматривать любой объект как единое, органичное и динамическое целое. Не случайно основная работа Н.Н. Страхова называется «Мир как целое», а у Н.О. Лосского — «Мир как органическое целое». 2. Из принципа органической целостности вытекала такая важнейшая методологическая идея органицизма, как *приоритет целого по отношению к составляющим его частям*. 3. *Универсализм*, говоривший о его связи с романтизмом. 4. Отрицание возможности существования в мире,

¹ Систематика органицизма представлена несколько в ином ключе в работе О.Д. Маслобоевой [6].

в природе *абсолютно простых тел*. 5. Принцип *всеобщей связи*, ибо идея целостности и динамического единства предполагает подход к целостному объекту как к *системе*, представляющей собой органическую взаимосвязь между составляющими целостность структурными элементами. 6. *Динамическое видение* мира. Мир, согласно органицистам, состоит из естественных тел, обладающих различными степенями активности, жизненности. Материи изначально присущи силы, главная из них — движение. Мир предстает в органицизме как процесс. 7. В органическом мировоззрении внутренний активизм, присущий природе, объясняется ее всеобщей одушевленностью, поэтому «*всеобщность жизни*» или «*всеобщую одушевленность*» можно отметить в качестве принципа, свойственного в целом органическому направлению. Оно возникло в основном как попытка натурфилософского осмысления развития живой материи. 8. Органицизму свойственна идея иерархического устройства мира. т.е. методологический и гносеологический иерархизм. Индивидуальные организмы, составляющие целостный организм природы, различаются по степени жизненности, совершенства, сложности, так, что менее совершенное, низшее, включается в более совершенное и подчиняется высшему. 9. Понимание мира как *упорядоченного, структурированного* целого. 10. Для органицизма характерно *телеологическое понимание мира*, так как у каждого органа в целостном организме свое место, каждый из них выполняет свою функцию. Телеологизм присутствует у русских органицистов XIX века, но на идее целесообразности натурфилософы обычно не делали акцента. Телеологический подход с развитием естествознания, особенно биологии, менял у них форму, постепенно переходя в научное понимание этого принципа. Они акцентировали целесообразность живых организмов, видя в этом их отличие от объектов неживой природы. 11. Органицистская натурфилософия предполагала определенную *метафизику*. Эта идея идет от Лейбница, который считал, что наука о природе имеет метафизический фундамент. 12. *Антропоцентризм*. Универсалистская интенция органицистского подхода, видение мира как иерархической развивающейся системы предполагают постановку вопроса о месте человека в мире. Принципы органического мировидения содержали в себе и решение этого вопроса в духе антропоцентризма. Антропо- и космоцентризм являются необходимыми элементами *русского космизма*, поэтому было бы справедливо отметить вклад органицизма в развитие этого оригинального направления в русской философии.

В философских учениях первых отечественных органицистов, Д.М. Велланского и М.Г. Павлова, в том числе в их представлениях о человеке, можно заметить наличие двух, в сущности, противоположных тенденций. С одной стороны, предлагается традиционное понимание мира с креационистских позиций, с другой — видно их стремление как ученых объяснить его с научных позиций таким, каким он существует в соответствии с

собственными природными закономерностями. Для нас важно, какие идеи у Шеллинга и других западноевропейских исследователей привлекли внимание ученых, на чем у них делался акцент. Отметим, что и тому, и другому ученому присущи установки, характерные для органицизма в осмыслении мира, природы и человека. В своей онтологии, которая фактически совпадает с натурфилософией, они рассматривают мир как единое, целостное, гармоничное образование. Велланский, идя вслед за Шеллингом, делает акцент на всеобщности жизни, всеобщей одухотворенности природы. По мысли отечественного ученого, «все вещи в целом содержании общего мира суть живые и органические; они движутся во времени, образуются в пространстве и составляют главные части высшего целого, как его органы...» [7, с. 351].

Идея всеобщности жизни, динамическое видение мира предполагало объяснение внутренней активности и продуктивности природы, что позволяло ввести в экспликацию мироздания и духовную сферу. Она явно выпадала из механистической картины мира. Делалось это посредством объяснения низшего из высшего на основе идеи одушевленности природы. Отсюда уже у первых органицистов находим плодотворную мысль о единстве живой и неживой природы. Если у Велланского и Павлова — прямые, весьма, на наш взгляд, надуманные аналогии между живой и неживой природой, то в дальнейшем в органицизме аналогии становятся все более тонкими, близкими к научным аналогиям. В такую картину мира органично вписывается целостный человек.

Органицисты подхватили посыл Шеллинга о единстве мира. Характерные для органицизма идеи единства, динамизма, одушевленности, всеобщей взаимосвязи позволяли им признать триаду: неорганический мир — органическая природа — человек и весь социум.

Необходимо обратить внимание на то, что в философско-антропологической концепции первых русских органицистов делается акцент на понимании *человека как равного «универсальному миру»*. В интеллектуальной истории русского органицизма начинает развиваться концепт человека как универсального существа, являющийся необходимой составной частью *русского космизма*.

В основной работе А.И. Галича «Картина человека» находим ряд типологических признаков органицизма: единство мира, его динамизм, упорядоченность, всеобщая взаимосвязь. Человеческий индивид предстает в ней как высшая ступень развития природы, человеку предшествовали менее совершенные «пробные создания». Человеческое существо *не случайно в мире, занимает в нем особое место*. Человек, по Галичу, - средоточие телесного и

духовного, в нем слились все «силы и стихии природы», все «радиусы мироздания», он — центр мира. Эту антропоцентрическую идею подхватывает Н.Н. Страхов и представители русского космизма.

Органицистская установка на рассмотрение человека в его целостности приводила Галича к исследованию проблемы взаимодействия психического и физиологического в человеке. В отношении индивида Галич предложил замечательную идею о всестороннем развитии личности, опережавшую свое время. Эта идея содержалась среди эвристических потенций органицистской парадигмы, выражаясь в стремлении рассматривать человека как целостное, гармоничное, способное к самосовершенствованию существо.

Н.И. Надеждин в своем журнале «Телескоп», не будучи оригинальным философом, пропагандировал взгляды М.Г. Павлова. Пропаганда и поддержка органицистских идей последнего играла позитивную роль. Надеждин кратко и в целом верно уже в то время прослеживает историю органицизма. Он считает, что динамический взгляд на природу был создан Кантом. В отзыве на книгу Павлова «Основания физики» Надеждиным довольно четко артикулируется различие механистического атомизма и динамической системы в физике. Их различия он видит в том, что динамическая система в физике объясняет явления природы из «взаимного ограничения сил или деятелей всеобщей жизни», тогда как атомистическая — из «механического столкновения атомов» [8, с. 630]. Слабость механистического атомизма, убежден Надеждин, состоит в том, что последний *не позволяет объяснить жизнь*. Логично следуя парадигмальным установкам органицизма, Надеждин настаивает на понимании мира как целостного образования, представляющего собой *систему*. Надеждиным сохраняется мысль Павлова о постепенном развитии «всех элементов и органов всеродного вещества», т.е. в развитии идей органицизма присутствует эволюционная идея. Согласно Надеждину, человек — высшее в мире богорожденное, богоподобное существо. Отсюда делается вывод, что он, как «подобный предвечному творцу» обладает способностью творить, наделен, по Надеждину, «зиждетельной силой духа». Как видим, звучит идея, созвучная гуманистическому пафосу мыслителей эпохи Возрождения, что характерно, на наш взгляд, для органического воззрения в целом.

К органицистам можно отнести главу кружка Любомудров В.Ф. Одоевского в начале его научной деятельности (до 30-х гг.). Идея целостности была его вдохновением. Одоевским были восприняты диалектические идеи, содержащиеся в предшествующем органицизме. В его видении мир предстает как гармоническое прекрасное целое, как система.

Средоточие интересов Любомудров — духовная жизнь, ибо природа их мало интересовала. Любомудры сыграли значительную роль в движении

идей органицизма в России 20-30-х гг. У них появляется представление об идеале человека как целостности, идеал полноты жизни. Как обращал внимание В. Зеньковский, «Одоевский впервые в русской философии высказывает столь частую в дальнейшем мысль о целостности в человеке, как идеальной задаче внутренней работы» [9, с. 152]. Учтем, что в кружок входил молодой И.В. Киреевский. Адептов славянофильства несомненно можно отнести к представителям органицизма. Идея целостности является стратегемой для органического подхода, таковой она выступает и у них.

Славянофильская концепция целостности включала в себя идею органической целостности церкви, общества, человека, процесса познания. Эта целостность осуществляется и в практической деятельности людей. В качестве идеала в соответствии со стратегемным методологическим регулятивом органицизма — принципом целостности — Киреевским предлагается целостная личность, у которой все силы души собраны в одну силу: и вера, и разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и справедливое, и любовь, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается личность в ее «первозданной неделимости». Целостная истина, целостное знание, по мнению славянофилов, доступны только целостной личности.

В 40-е гг. в рамках русского органицизма М.В. Буташевичем-Петрашевским (1821-1866) был предложен иной, нежели у славянофилов, идеал социальных отношений и, соответственно, — иной идеал человека и его существования в социуме. Мир, по его убеждению, един и все в нем взаимосвязано. Природа развивается от низших форм к высшим; высшей ступенью её органического развития является человек. Как органицист Буташевич-Петрашевский исходил из мысли, что в человеке отражается вся природа, как в микрокосме. В результате создается такая организация природы, человека (макрокосма и микрокосма) и человеческого мира, в которой всё будет подвластно человеку. Иными словами, человек - это активное деятельное существо, преобразующее мир. Думается, данная мысль вполне укладывается в концепцию космизма.

Организация и организатор объединяют людей и направляют их деятельность к определенной цели. Целью же является нормальное, т.е. органическое состояние известного предмета, согласно законам его природы. Человек, человеческое общество как части всеобщего организма также стремятся к полному проявлению «жизненного духа», т.е. к органичному, гармоничному существованию. Рассматривая взаимоотношения между индивидом и обществом в парадигме органического подхода, мыслитель предлагает идеал гармонической личности. Читаем у Буташевича-Петрашевского: «Нормально развитым человеком обыкновенно называют того, в котором все его силы природы, все страсти, гармонически развитые, являясь вполне

свободно-деятельными, побуждая его к деятельности, непосредственно ведут его к исполнению его высокого назначения» [10, с. 238-239]. При этом нормальное развитие человека полностью зависит от нормальности развития самого социума. Общество же может быть названо нормальным, если оно «доставляет всякому из членов своих средства для удовлетворения их нужд пропорционально потребностям» и ставит личность в положение, исключающее «нарушение гармонии общественных отношений», делающее его «полезным самому себе, но и целому обществу без самозаклания личности» [10, с. 239]. Таким образом, Петрашевский предлагает в рамках органицизма свой, основанный на принципах идеологии Просвещения, вариант осуществления идеала гармоничного взаимоотношения личности и общества, свой вариант преобразования общественного быта соответственно требованиям природы человека.

Наиболее глубокий и современно звучащий вариант философской антропологии в рамках органицизма был представлен Николаем Николаевичем Страховым. В своем антропологическом учении он, с одной стороны, продолжает линию, развивавшуюся в отечественной философской мысли А.Н. Радищевым, И.Д. Якушкиным, А.И. Галичем. С другой — он опирается на разработки представителей немецкой классической философии и, в силу своего образования, на естественнонаучные знания о живой и неживой природе, достижения физиологии и психологии.

В органицизме с его стратегемой целостности и отсюда стремлением к синтетичности философская антропология *обуславливается онтологией, выводится из неё*. Идея мира как целостного организма необходимо предполагает включение в него мира человеческого, что задает основные антропологические характеристики. В мировоззрении Страхова философско-антропологическое учение настолько тесно слито с учением о мире, что их невозможно отделить друг от друга.

Онтологические основания философской антропологии Страхова наиболее отчетливо представлены в предисловии к книге «Мир как целое», написанном в октябре 1872 г., в котором автор, обобщая проведенные им исследования, демонстрирует свое органическое видение мира в целом и места в нем человека. К онтологическим основаниям философской антропологии отечественного органициста можно отнести: целостность и единство мира, всеобщую взаимосвязанность его элементов и системную иерархичность низшего и высшего. Так же, как в учении Шеллинга и ранних русских органицистов в структуре мира выделяются: неживая материя, органический мир (растения и животные) и человек. Причем низшее включается в высшее, что важно для понимания соотношения человека и животного. В этой иерархии высшим существом является человек. У него особое место в мире, он — центр мира: «Человек есть вершина природы, узел бытия.

В нём заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира» [11, с. VII-VIII].

В своей философской антропологии русский философ высказывает очень важную мысль, хотя и фрагментарно. Человеческое существо, по Страхову, с одной стороны, — органическая часть мира, с другой стороны, человек «отталкивается от природы», противопоставляет себя именно *всей природе как таковой*. Ему присуще равное высокомерие в отношении как к растениям и камням, так и к своим ближайшим сородичам — обезьянам. Он — «царь природы». Философ верно утверждает, что человек имеет полное право противопоставлять себя природе, «потому что он может сделать такое противоположение, имеет силу и способность к тому». Страхов правильно уловил, что человеческое существо — вершина эволюции природы, что оно стоит, в отличие от животных, в особом отношении к природе, противопоставляет себя всей природе. В его философской антропологии утверждается верная мысль, что *человек в своей сущности есть универсальное существо, т.е. он стоит в универсальном отношении к миру*. Впервые данная характеристика страховской трактовки сущностного отношения человека к миру была отмечена нами в небольшой статье 1998 г. [12, с. 168-170]. Таким образом, мыслитель не только констатирует единство человека и мира, но и утверждает связь отдельного индивида с миром в целом.

Сторонники антропологической интерпретации истории философского знания ведут начало философской антропологии с работ М. Шелера и Г. Плеснера. В немецком словаре Г. Шмидта утверждается, что «философская антропология представляет собой <...> опирающуюся на труды Макса Шелера философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте, определяет место и отношение человека к окружающему миру» [13, с. 63]. Если взять само определение этой дисциплины, то можно говорить о наличии антропологического учения в философском наследии Страхова. Более того, характер аргументации, идеи, представленные в его работах, перекликаются с идеями М. Шелера, которые известный немецкий философ развивал в работе 1928 г. «Положение человека в Космосе». Причем русский органицист опередил немецкого исследователя почти на 90 лет, ибо над проблемами философской антропологии Страхов, имевший биологическое образование, начал размышлять, по крайней мере, с 1858 года [14, с. 113-124]. Однако о попытке немецкого ученого мир знает и считает Шелера основоположником современной философской антропологии, а опыт Страхова даже в самой России оказался нецененным и забытым.

Можно обнаружить концептуальные точки соприкосновения в страховском цикле «Письма о жизни» и в учении А.Н. Радищева, изложенном в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Поэтому, нарушая хронологию, рассмотрим философскую антропологию автора трактата, проведя сравнение с идеями мыслителя-органициста второй половины XIX в. Примечательно, что точки соприкосновения обнаруживаются как в характере изложения, так и в содержании некоторых основных идей в их учении о человеке. Так же, как Радищев, Страхов применяет антиномичный способ доказательства. Оба исследователя вначале представляют индивида как природное биологическое существо, показывая его сходство с животными, затем демонстрируют принципиальное отличие человеческого существа от животного, выделяя сущностные свойства человека.

Первое «Письмо о жизни», написанное Страховым в 1858 году, начинается с тезиса: человек есть животное. Биологи в силу профессиональных занятий склонны рассматривать человеческое существо с биологической точки зрения. Страхов специально останавливается на разъяснении данного тезиса, понимая его двоякий смысл. Во-первых, отмечает он, положение «человек есть животное» «имеет тот смысл, что в человеке есть все то, что есть и в животном; и, во-вторых, тот, что человек есть не более как животное, хотя бы и первое, и самое совершенное» [11, с. 7]. Будучи прекрасным методологом он сразу акцентирует внимание на то, что второй смысл популярного определения является неверным. Человеку, правильно подмечает философ, очень хотелось бы быть существом «совершенно особенным», и поэтому люди долго отвергали мысль, что в них есть всё то, что есть в животном. Однако при этом Страхов, предлагая научную точку зрения, ничего не пишет о христианской точке зрения на этот вопрос. Общим у человека и животного то, что оба являются одушевленными существами: «животные есть существа одушевленные, следовательно, мы различаем в них: во-первых, телесное устройство и различные вещественные явления, например, пищеварение, теплоту тела и пр.; и, во-вторых, другие явления, называемые душевными, например, страсти, привычки, привязанности и проч.» [11, с. 7-8]. Затем отмечается удивительное сходство в строении тела, например, голова лошади: она имеет ту же форму, то же взаимное расположение. Вся разница состоит только в размерах, в относительной величине частей. Рассматривая туловище, можно обнаружить то же сходство в спине, груди, животе и проч. «Легко убедиться, что передние ноги лошади соответствуют нашим рукам, а задние — ногам». Некоторые отличия не существенны и не значительны. «Например, тело лошади покрыто шерстью, а у человека голое. Но что такое шерсть? Те же волосы; а известно, что по всему телу человека растут маленькие волосы, и, следовательно, вся разница в том, что у человека они редки и коротки, а у лошади густы и длиннее» [11, с. 8].

У Радищева в «Трактате» та же логика и отмечаются те же общие черты и свойства. Радищев писал: «Мы не унижаем человека, находя сходственности в его сложении с другими тварями» [15, с. 282]. Примечательно, что мыслители отмечают такое естественноисторическое отличие человека от высших обезьян, как большой палец на ногах. Радищев, связывая данную особенность строения с важным сущностным свойством человека, пишет: «Широкая его ступня, большой у ноги палец и положение других с движущими ступню мышцами суть явное доказательство, что человек не пресмыкаться должен по земле, а смотреть за её пределы. Но сие-то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствовать он может, равно и развращаться; пределы тому и другому еще неизвестны» [15, с. 285]. Ему вторит Страхов: «У человека этот палец не отделяется от других, тогда как у обезьян он отделен точно так же, как у человека на руках, — отчего обезьяны всеми четырьмя членами могут удобно хвататься за деревья», — писал [11, с. 9]. Он также подчеркивает прямохождение как биологическое отличие человека. Автор «Трактата» высоко оценивал роль этого отличительного свойства человека, необходимого для того, чтобы вести человеческий способ существования. И в радищевском труде, и в первом «Письме о жизни» находим очень похожие рассуждения о мозге животных и человека. Оба исследователя констатируют сходство в особенностях психической жизни животных и человека.

Необходимо заметить, что Страховым в анализе применяется, в сущности, современный методологический подход в использовании понятий «высшее» и «низшее», и выводы мыслителя соответствуют научным представлениям о соотношении низшего и высшего в человеке. Он настаивает на том, что все проявления психической жизни животных мы считаем низшими, «но в то же время полагаем, что они необходимы для высших явлений нашего духа... Словом, - пишет Страхов, - как по своему устройству, так и по своим физическим и душевным явлениям человек подходит под понятие животного; в его природе нет ни одной черты, которая противоречила бы этому понятию, все черты животного сохраняются в нем вполне» [11, с. 11]. Включая в свою биологию всё, что есть у животных, человеческое существо оказывается прекраснейшим и совершеннейшим животным, но — животным. Радищев дает такое же определение человека: человек есть «наисовершеннейшее из тварей, венец сложений вещественных, царь земли...» [15, с. 281]. Страхов, признавая биологические преимущества животных, поправляет ученых, заявляющих, что человек — царь животных. Человек «никогда не считал себя владыкою животных; царь зверей есть лев, а человек — царь природы» [11, с. 15]. Отметим, что оценка положения человека в устройстве мироздания у обоих русских мыслителей совпадает. Важно подчеркнуть глубину понимания природы человека Радищевым,

учитывая время написания им трактата, и думается, не следует недооценивать самостоятельность мысли Радищева и преувеличивать, как это часто ныне делается, влияния на него идей западноевропейских философов.

Показав сходство человеческого существа и животных они сосредотачиваются на их отличии. Читаем у Радищева: «Нашед многочисленные сходственности между животными и человеком, нужно видеть и то, чем он отличается от всех других животных, живущих на земле» [15, с. 284]. Страхов также останавливается на доказательствах принципиального, качественного отличия человека от животного. Он верно замечает, что различие следует искать не в животных свойствах, а в «признаках другого разряда». Обоим роднит понимание человека как универсального существа. Радищев делает акцент на универсальной познавательной способности человека. На человека действует все существующее в мире, и, обладая «наисвойственнейшим качеством», мышлением, он способен познать мир: «...раздробляя...силу познания или паче, прилагая её к разным предметам, ей надлежащим, человек воздвиг пространное здание своей науки. Не оставил отдаленнейшего края вселенной, куда бы смелый его рассудок устремляется; проник в сокровеннейшие недра природы и постиг её законы в невидимом и осязаемом; беспредельному и вечному дал меру, исчислил неприступное; преследовал жизнь и творение и дерзнул объять мыслию самого творца» [15, с. 299]. Человека, далее, отличает от животного и то, что «...он есть единое на земле существо, ведающее худое и злое, могущее избирать и способное к добродетели и пороку, к бедствию и блаженству». [15, с. 305]. Подчеркивается активность, деятельная сущность человека, т.к. он движим нуждой. Кроме того, он способен к свободному, сознательному выбору.

Диалектически подходя к человеку, Страхов рассматривает его как одно из существ природы, но *критикует натурализм*; настаивает, что человек, по своей сущности, особое, не биологическое существо. Сущностным человеческим свойством, по Страхову, во-первых, является способность к саморазвитию. Во-вторых, отличительной особенностью человеческого существа является отсутствие у него раз и навсегда заданной природы. Страхов подчеркивает, что «человек весь в возможности» и «ответ на вопрос о природе человека может дать только вся история человечества». Причем отечественный философ связывает изменчивость человеческой природы с деятельностью индивида.

Третья сущностная человеческая черта — деятельность. По мнению Страхова, в процессе биологической эволюции, с переходом от низших форм организмов к высшим живые организмы все глубже воспринимают внешнее воздействие и сильнее противодействуют ему, приобретая все большую самостоятельность. В человеке органическая жизнь достигает наивысшего развития, поэтому он одновременно, и наиболее зависим от

природы, и наиболее самостоятелен. Понятие деятельности у Страхова специально не определяется. Судя по контексту, она принимается как всякая активность. В центре внимания мыслителя духовная, познавательная деятельность человека, хотя сквозит и тема преобразовательной деятельности. Однако эта идея у него не разработана, поэтому философа нельзя отнести к представителям активного эволюционизма. Страхов не разрабатывал учение о том, как человечество берет «штурвал эволюции в свои руки», осуществляет новый сознательный этап развития мира. У человека, убежден мыслитель, есть ещё одно сущностное свойство, принципиально отличающее его от животных — духовность.

В философской антропологии Страхова ставится и ныне весьма актуальная научная проблема завершенности биологической эволюции на человеке. В своей философской антропологии мыслитель разворачивает доказательства невозможности появления и существования сверхчеловека в мире, т.е. на других планетах. Человек, как высшее явление, завершающее мировой процесс развития, необходимо включает в себя все предшествующие ступени этого процесса. Земля населена самыми сложными, высшими существами в мире, поэтому по Земле и по человеку на ней можно судить о мире в целом. Углубляя наши знания о человеке, мы углубляем наше знание о мире. Земной человек, по Страхову, может рассматриваться как репрезент мира.

Космоантропоцентризм Страхова, основные принципы его философской антропологии позволяют отнести мыслителя к представителям русского космизма в широком понимании данного направления. Однако существует мнение, высказанное Н.К. Гаврюшиным, что Страхов является критиком космизма. При этом, правда, Гаврюшин оговаривается, что суждение об этой стороне страховского мировоззрения не может быть однозначным. И названный автор согласен, что если космизм понимать в расширительном смысле как реализацию космической установки мышления, то работу «Мир как целое» можно отнести к космизму. Но, с другой стороны, согласно Гаврюшину, Страхов выступал против идеи освоения космоса и ее мировоззренческих основ, дал развернутую критику мировоззрения, которое впоследствии получило название «космизма» [16, с. 46]. Заметим, что в статье «Жители планет» просто артикулируется идея о нецелесообразности космических путешествий и поиска обитаемых небесных тел. Нецелесообразность обосновывается автором следующим образом. Человек в свернутом виде представляет весь мир и по человеку можно судить о мире, поэтому лучше сосредоточиться на изучении земного мира и, прежде всего, — человека.

Страхов высказал верную мысль, которая, как представляется, не потеряла своей значимости и ныне: человека изучают все науки и не изучает ни

одна. По его мнению, следует признать, что наукой о человеке как целом никакая естественная, частная наука быть не может. Следовательно, можно сделать вывод, что такой интегральной наукой может быть только философская наука о человеческом существе, т.е. на современном языке — философская антропология. Имя Н.Н. Страхова по праву должно стоять, по крайней мере, рядом с именем М. Шелера. Пришло время по достоинству оценить вклад отечественного мыслителя в философскую антропологию. В целом вклад отечественного органицизма в учение о человеке неоценим.

Список литературы

1. Снетова Н.В. История русского органицизма. Пермь: Перм. ун-т, 2007. 135 с.
2. Страхов Н.Н. Органические категории (По поводу статьи г.Эдельсона Идея органицизма. Библиотека для чтения. 1860 г. № 3). Публикация и комментарии О.Д. Маслобоевой // Вопросы философии. 2009. №5. С.116-124.
3. Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 61-72.
4. Галактионов А.А. «Органицизм» и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л.: Наука, 1989. С. 110-117.
5. Снетова Н.В. Философия Н.Н. Страхова. Пермь, 2010. 352 с.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX - XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Учебное пособие. Изд-во СПбУЭФ. 1995. 67 с.
7. Цит. по: Бобров Е.А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900. Вып. 3. Казань: типогр. Импер. ун-та, 1899-1902.
8. Надеждин Н.И. Соч.: в 2 т. СПб.: изд. РХГИ, 2000. Т. 2. 974 с.
9. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т.1. Ч. 1. 222 с.
10. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М.: Госполитиздат, 1953. 824 с.
11. Страхов Н.Н. Мир как целое. СПб., 1892. Изд. 2-е. 583 с.
12. Снетова Н.В. Антропологическое учение Н. Страхова // Новые идеи в философии. Пермь, 1998, выпуск 7. С. 168-170.
13. Философский словарь. Сокр. перев. с нем. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. 717 с.
14. Снетова Н.В. Николай Страхов и Макс Шелер: начало философской антропологии // Компаративное видение современной философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. С. 113-124.
15. Радищев А.Н. Избранные философские сочинения. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1949. 561. с.
16. Гаврюшин Н.К. Критика космизма Н.Н. Страховым // Из истории авиации и космонавтики. М.: ИИЕТ АН СССР, 1976. Вып. 30. С. 46-54.

Антюшев Иван Игоревич

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

Органическое мировоззрение как универсальный способ познания мира

В статье обосновывается, что органическое мировоззрение является основой большинства парадигм современной науки. С этой целью исследуется влияние принципов и идей органицизма на развитие системного подхода, глобального эволюционизма, кибернетики и синергетики. Анализ данных концепций приводит к выводу, что органическое мировоззрение – это универсальный и перспективный способ познания мира.

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

Antyushev Ivan Igorevich

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

Organic worldview as a universal approach to the world's cognition

In the article there is proved that the organic outlook is a basis of the majority of paradigms of modern science. Influence of the principles and ideas of organicism on development of system approach, global evolutionism, cybernetics and synergetics is for this purpose investigated. The analysis of these concepts leads to the conclusion that the organic worldview is a universal and promising way of knowing the world.

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

Человеку свойственно стремиться осмыслить широкий спектр разрозненных явлений окружающего мира, пытаться постичь его закономерности. Он оптимистично верит в безграничные возможности своих когнитивных способностей, осмеливаясь формулировать научные парадигмы. Объединяя разрозненные объекты реальности на основе некоторой общей идеи и определяя закономерности взаимодействия целого и его частей, человек мыслит органически.

Органическое мировоззрение – это упорядоченная совокупность установок, на основе которой мы можем осмысливать мир в качестве сложной самоорганизующейся системы, своеобразного органического целого. Обозначенные установки находят свое отражение в основополагающих принципах органицизма, которые имманентно были заложены в произведениях российских органицистов XIX в. и систематизированы, в частности, О.Д. Маслобоевой [1]. Однако можем ли мы с уверенностью утверждать, что органическое мировоззрение – это универсальный способ познания мира? Для разрешения этого вопроса необходимо исследовать роль органического мировоззрения в контексте таких современных научных парадигм, как системный подход, глобальный эволюционизм, кибернетика и синергетика.

Современные ученые, зачастую, сами того не подозревая, активно руководствуются исходными принципами органицизма при проведении своих исследований. Подтверждением данного факта может служить устойчивая тенденция к развитию в науке междисциплинарных исследований. Перспективность принципов органицизма в этом отношении обусловлена тем, что они обладают значительным потенциалом в преодолении дискретности научного познания.

Н.Н. Страхов в свое время справедливо утверждал, что «мир подобно организму представляет собой единое целое, в котором нет ничего лишнего или бесполезного» [2, с. 31]. Человеческий разум интуитивно улавливает логику взаимодействия целого и его частей, руководствуясь принципом единства структуры любой целостности. Структура мироздания такова, что каждый ее элемент обладает взаимообусловленностью как по отношению к иным элементам, так и по отношению к миру в целом.

Из всех базовых принципов органицизма ключевым, как представляется, выступает принцип целостности, поскольку в нем заложен фундамент для формирования системного подхода, на котором, так или иначе, основывается современная наука, исходя из того, что систему любого порядка можно интерпретировать в качестве органического целого.

Н.О. Лосский в своем труде «Мир как органическое целое» указывает на то, что «в органической системе имеет место сверхсистемный эффект» [3, с. 385]. Целое – это не просто сумма всех его составных частей, а нечто большее. Так, по утверждению А.А. Богданова, «органическое целое не есть воплощенный в материальном мире агрегат, произвольно взятая совокупность элементов, оно представляет собой организованную систему взаимоотношений данных частей, объединенных идеей о целом» [4, с. 182]. В процессе познания мира человек отталкивается от определенной первичной установки, в роли которой мы можем представить идею об изначальной и неременной целостности исследуемого объекта.

К примеру, еще Г. Гегель обращал внимание на тот факт, что «лишь целое обладает смыслом» [5, с. 237].

Органическая система – это самоорганизующееся и самодостаточное целое. И.В. Блауберг отмечает, что «системная упорядоченность и иерархичность достигается посредством скрепляющей роли антиномий» [6, с.193]. Категории «целое» и «целостность» не стоит отождествлять. В качестве «целого» имеется в виду тот объект, который наделен свойством эмерджентности, в основание которого заложен сверхсистемный эффект. Категория «целостность» апеллирует к свойствам объекта, под ней понимается субъективное суждение, утверждающее, что исследуемый объект обладает эмерджентными свойствами, следовательно, может рассматриваться как «целое».

Л. фон Берталанфи рассматривал систему как «комплекс взаимодействующих компонентов, определенную совокупность элементов, находящихся в постоянной коммуникации как друг с другом, так и с внешней средой» [7, с.21]. Система – это самостоятельное и обособленное в рамках человеческого восприятия целое. Человек воспринимает окружающие объекты в качестве систем в силу того, что подобный подход упрощает осмысление разветвленных структур как единого целого. Исходя из этого, мировосприятие человека основывается на закономерности всеобщего системного изоморфизма. Таким образом, системный подход – это органическое мировоззрение в более формализованной интерпретации.

Органическое мировоззрение заложено также в основание концепции глобального эволюционизма. Мир в контексте данной концепции предстает как единая саморазвивающаяся, самоорганизующаяся природно-социальная система. Развитие – основополагающее свойство органической системы. Руководствуясь данным свойством, мыслящий субъект принимает решения для совершения дальнейших действий, из имманентной природы стремления человека к развитию вытекает проективный характер человеческого мышления. Обратившись к содержанию антропного принципа, можно утверждать, что развитие – это один из исходных принципов, на которых базируется миропорядок. Если бы базовые принципы варьировались, то, вероятно, «сделалось невозможным совершение прогрессивной эволюции, которая и привела, в конечном счете, к появлению нашего человечества» [8, с.141].

Обратившись к наследию Тейяра де Шардена, одного из основоположников глобального эволюционизма, мы отчетливо увидим идеи, соответствующие органическому мировоззрению. Развитие глобальной системы мира, по его мнению, происходит скачкообразно, посредством флуктуаций. Структура самоорганизующейся системы усложняется, что напрямую влияет на ускорение темпов развития системы в целом, флуктуации происходят чаще.

Интересно, что де Шарден допускал возможность конечности эволюционного процесса, предполагая, что «концентрация мышления в рамках планеты в результате дальнейшей эволюции приведет к формированию единого Духа Земли» [9, с. 58]. Цель развития, согласно концепции французского мыслителя, заключается в конечном достижении абсолютной упорядоченности – «точки Омега», что выходит за границы привычного миропонимания. Исходя из этого становится ясно, что де Шарден сочетает органическое мировоззрение с религиозными догмами. Органицизм не направлен на утверждение непреложных абсолютов, он перспективен, прежде всего, в аспектах объяснения и осмысления связей между явлениями в структуре реальности через призму отношения целого и его частей.

Органическое мировоззрение оказывается востребованным в контексте кибернетической парадигмы. Кибернетика изучает аспекты функционирования сложных динамических систем, уделяя особенное внимание изучению проблемы управления ими. Кибернетическое мышление не механистично, как кажется на первый взгляд. Современные искусственные нейронные сети способны к самоорганизации, следовательно, при их осмыслении применимы принципы органицизма. Информация – это кирпичики, самостоятельные элементы целостной системы, выраженные в абстрактно-символической форме рефлексией человеческого мышления. Н. Винер указывает, что информация – это «обозначение содержания, полученное из внешнего мира с помощью рецепторов» [10, с.138]. Это отражение состояния системы, дающее человеку возможность осуществления манипуляций над ней.

Выделение и анализ информации – основа взаимодействия человека и систем любого порядка, выражение отношения целого и его частей. Реакция мыслящего субъекта на информацию – это в своем роде «катализатор внутрисистемных взаимодействий» [11, с.115]. Стремление к управлению системами интерпретирует внутренне присущую человеку потребность к развитию, преобразовательской деятельности, стремлению к познанию мира и самого себя. Кибернетические установки в целом не идут вразрез с природными закономерностями, а скорее адаптированы к ним. Кибернетика постулирует, что успешное управление системами способствует прогрессивному развитию человечества. А эффективность достигается как раз при опоре на идею о том, что природа – это наиболее развитая из всех известных человеку самоорганизующихся систем.

Проективность человеческой деятельности, отрефлексированная и концептуально разработанная, прежде всего, в контексте русского космизма, являющегося в своем роде правопреемником органицизма [12, с. 106-134], выступает также одним из краеугольных аспектов кибернетики. Если человек

осуществляет свою деятельность в соответствии с закономерностями глобального целого, то вероятность возникновения последующей тенденции к возрастанию энтропии сокращается. Можно сделать вывод, что кибернетика призвана ограничить вероятность деструктивного влияния человека на миропорядок, т.е. она в своем роде -«искусство организации эффективности действий» [13, с. 51].

Разработки самоорганизующихся систем-имитаторов преследуют цель нивелирования разрушительных влияний активности мыслящего субъекта в глобальном масштабе целостного мира. Человек, задумавшись о своем влиянии на мировую систему в целом, понимает, что прежде чем осуществить свое влияние на нее, надо вначале смоделировать данный процесс. Данный аспект кибернетики получил интенсивное развитие, прежде всего, в разработках искусственного интеллекта. Уровень развития науки на современном этапе предоставляет широкие возможности в сфере создания полноценных адаптивных систем, имитационных моделей, на основе которых проводится кибернетический эксперимент. Данные модели должны обладать «свойством изоморфизма, выраженным в полной приближенности к исходной системе» [14, с. 5-22]. Если данное правило соблюдается, то можно экстраполировать проекты своих действий с систем-имитаторов на структурные элементы реального мира. Таким образом, в кибернетическом мышлении важную роль играет аксиологический аспект, свойственный в значительной степени органическому мировоззрению.

Современные адаптивные системы не просто управляемы, а склонны к проявлению тенденций к самоорганизации. Так, например, некоторые нейронные сети способны самостоятельно обучаться и осуществлять проективную деятельность. Кибернетика призвана организовать эффективное управление этими технологиями, ограничивая их активность в соответствии с общечеловеческими ценностными установками. Кибернетика призвана служить барьером, не допускающим тотальной самоорганизации ввергнуть мир в хаос. Исходя из этого, именно в кибернетике преодолевается умозрительность органического мировоззрения.

Элементы органического мировоззрения отчетливо прослеживаются в структуре синергетической парадигмы, столь популярной в современной науке. Несомненно, теория самоорганизации систем коррелирует с принципами и идейным наполнением органицизма. Синергетика – это своеобразный синтез идей космизма и органицизма с системным подходом, это органическое мировоззрение, адаптированное относительно содержания современной научной картины мира. Категории «органическое целое» и «самоорганизующаяся система» сходны по ряду свойств: цикличность развития, разветвленность структуры, имманентное стремление к изменению состояния.

На процесс становления синергетики напрямую повлияли антиредукционистские тенденции. Синергетика – междисциплинарная отрасль, связующее звено между социально-гуманитарным и естественнонаучным знанием. Кроме того, в ней значительное внимание уделяется спонтанно происходящим процессам и явлениям, она, как и органицизм, строится на антиномиях. Хаос – вполне естественное состояние любой системы, определенный этап ее развития. Утрата статичности системой выводит ее на совершенно новый уровень организации, который зачастую характеризуется прогрессивными тенденциями. Естественность неравновесного состояния целостной системы сообразна органической идее о внутренне присущем целому стремлении к развитию.

Комплексное исследование системы любого уровня организации невозможно провести объективно только на основании законов однозначной детерминации, уместных в механистическом мировоззрении. Общество, рассматриваемое как классический пример самоорганизующейся системы, подвержено спонтанно возникающим состояниям неустойчивости, системным флуктуациям, возникающим в силу творческой активности мыслящего субъекта.

Итак, синергетика – это «междисциплинарное научное направление, рассматривающее процессы самоорганизации в структуре сложных динамических систем открытого типа, в которых не наблюдается термодинамического равновесия» [15, с.184]. Исходя из ее установок, исследуется целый пласт научных проблем сквозь призму непрерывности системной самоорганизации. Развитие целого в контексте синергетики продиктовано «имманентным стремлением систем к упорядоченности, которое может достигаться посредством выхода на новый уровень структурной организации» [15, с.190]. Видоизменение систем не является результатом воздействия извне, как это трактуется в кибернетике; в синергетике эти изменения рассматриваются как своего рода «иницирование потенциально существующего в системе порядка» [16, с.347].

Вселенная в контексте синергетического подхода рассматривается как целое, подчиняющееся идее самоорганизации. Ее развитие – это переход структурных компонентов на новый уровень организации, осуществляемый посредством флуктуаций. Спонтанное отклонение от нормы, выход системы из стационарного состояния есть не что иное, как проявление трансгрессии. Синергетика стремится, в первую очередь, изучить феномен спонтанности, исследуя природу флуктуаций, что проистекает из установок органического мировоззрения, являющегося по существу диалектическим, как это уже в середине XIX в. обосновал Н.Н. Страхов [17, с. 123].

Таким образом, рассмотрев актуальные для современной науки парадигмы, можно сделать вывод, что каждая из них пронизана органическим

мировоззрением. Базовая категория органицизма – «органическое целое», содержащая универсальную матрицу, позволяющую исследовать широкий круг процессов и явлений в структуре бытия. Органическое целое – это универсальный концепт, руководствуясь которым, можно анализировать любую систему, учитывая при этом ее внутренние противоречия и стремление ее к упорядоченности.

Дальнейшее развитие концепции органицизма на современном этапе заключается в необходимости экстраполяции органического мировоззрения на новые отрасли научного знания. Если органические идеи оказываются релевантными для инновационных научных отраслей, это означает, что органическое мировоззрение – это универсальный способ познания мира. Пока в науке превалирует системное восприятие, органицизм останется востребованным, способствуя удовлетворению главной потребности современной науки: созданию целостной картины мира, в котором одновременно эволюционируют все части глобального целого. Органицизм – это универсальная мировоззренческая установка и перспективный способ познания мира.

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX - XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Учебное пособие. Изд-во СПбУЭФ. 1995. 67 с.
2. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб, 1872. 536 с.
3. Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. 623 с.
4. Богданов, А. А. Тектология: (Всеобщая организационная наука) в 2 кн. : кн. 1. М.: Экономика, 1989. 304 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
6. Блауберг И.В. Становление и сущность системного подхода. М.: Наука. 1973. 265 с.
7. Берталанфи Л. История и статус общей теории систем // Системные исследования. Ежегодник, 1973. М.: Наука. 1973. С. 20-37.
8. Казютинский В.В. Глобальный эволюционизм (Философский анализ). М.: ИФ РАН, 1994. 249 с.
9. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
10. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. 2-е издание. М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. 344 с.
11. Kelly K. Out of control: the new biology of machines, social systems and the economic world. Boston: Addison-Wesley, 1994. 215 p.
12. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX - XX вв.: эволюция и актуальность. Часть III. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2005. 143 с.
13. Couffignal L. «Essai d'une définition générale de la cybernétique», The First International Congress on Cybernetics, Namur, Belgium, June 26-29, 1956, Gauthier-Villars, Paris, 1958. Pp. 46-54.
14. Ляпунов А.А. Онтодидактика в математике // За науку в Сибири. 20 сентября 1972. Вып. 37(568).С. 5-22.

15. Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980. 406 с.
16. Пригожин И.Р. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. с англ.; общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
17. Страхов Н.Н. Органические категории (По поводу статьи г.Эдельсона Идея организма. Библиотека для чтения. 1860 г. № 3). Публикация и комментарии О.Д. Мас-лобоевой // Вопросы философии. 2009. №5. С.116-124.

Лимонченко Вера Владимировна

Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франко
volim_s@ukr.com

**Псевдоморфоз органического мировосприятия как принцип
тоталитарного мышления (по роману Е. Замятина «Мы»)**

В статье рассматривается соотношение понятий «Я» и «Мы» как структурных элементов антитоталитарного дискурса. При этом отмечается непроработанность в публичном дискуссионном пространстве понятия «Мы» и проблемы всеобщего. Для аналитики возникающей нюансированности предлагается применить понятие «псевдоморфоз».

Ключевые слова: Я, Мы, единство, тоталитаризм, мышление, псевдоморфоз.

Limonchenko Vera Vladimirovna

Drohobych State Pedagogical University
named after Ivan Franko
volim_s@ukr.com

**Pseudomorphosis of the organic world perception as a principle
of totalitarian thinking (based on E. Zamyatin's novel "We»)**

The article deals with the relationship between the concepts of "I" and "We" as structural elements of anti-totalitarian discourse. At the same time, there is a lack of development in the public discussion space of the concept of "We" and the problems of the universal. For the analysis of the emerging nuance it is proposed to apply the concept of "pseudomorphosis".

Key words: I, We, unity, totalitarianism, thinking, pseudomorphosis.

За пестротой тем, поднимаемых в медиа пространстве, трудно не заметить две проблемы, в своей предельной формулировке, на первый взгляд, противоположно направленные. Если сразу обратиться к языку Е. Замятина, то их можно обозначить как проблема «Я» и проблема «Мы». При этом приходится согласиться с С. Трубецким, что если в грамматике или арифметике никто не ищет правил своим умом, но необходимо проходит школу у предшественников, то случайное, произвольное философствование составляет обычное явление [1, с. 484]. Особенность этой ситуации – «вмонтированность» философствования в любое рассуждение человека, что исключает требование тщательного изучения истории философии в качестве обязательного предварительного условия.

Тема статьи возникла из обсуждения текста Замятина на канале «Культура», притом что ни одного из участников нельзя уличить в легковесной поверхностности, в философском отношении разговор легко уязвим. Название романа «Мы» легко воспринимается как сатирически-ироническое изображение общества, структурированного по принципу тоталитарного сознания, не существенно является оно советским социализмом или это высокотехнологичное общество восторжествовавшей рациональности. Возможна различная аргументация: и замечание Оруэлла, что Замятин «писал еще при жизни Ленина и не мог иметь в виду сталинскую диктатуру, а условия в России в 1923 году были явно не такие, чтобы кто-то взбунтовался, считая, что жизнь становится слишком спокойной и благоустроенной. Цель Замятина, видимо, не изобразить конкретную страну, а показать, чем нам грозит машинная цивилизация» [2]. При этом исходная аргументация не важна, поскольку и футуризм с его благоговением перед техникой, и Пролеткульт в революционном максимализме растворяющий индивидуальность в творчестве масс не признают автономной самооценности личности, художественный образ которой у Замятина включает традиционные черты: «бесконечно огромное, и одновременно бесконечно малое, скорпионообразное, со спрятанным и все время чувствуемым минусом-жалом» [3, с. 605].

Трудно не видеть в тексте соотнесенности с «Великим Инквизитором», озабоченном счастьем человека, которое Замятин прямо называет несвободой. И здесь стоит отметить, что западное общество потребления устроено по принципам Великого Инквизитора: хлеба утолили голод, позволены зрелища в виде шалостей и грехов, устранена отягощающая счастье ответственность. Наиболее неоднозначен в книге диалог с христианством, проговоренный достаточно выразительно. Порой это признание в родстве принципов Единого Государства и христианства: «Мы идем – одно миллионголовое тело, и в каждом из нас – та смиренная радость, какою, вероятно, живут молекулы, атомы, фагоциты. В древнем мире – это понимали

христиане, единственные наши (хотя и очень несовершенные) предшественники: смирение – добродетель, а гордыня – порок, и что “МЫ” – от Бога, а “Я” – от дьявола» [3, с. 619]. Однако утверждать, что Замятин отождествляет христианское мышление и тоталитарное было бы упрощением. Гордое: «Наши боги – здесь, с нами – в Бюро, в кухне, в мастерской, в уборной; боги стали, как мы: эрго – мы стали, как боги»¹² [3, с. 588] – это пересказ принципов человекобожия, что в терминологии русских религиозных мыслителей квалифицируется как бунт человеческого секулярного рассудочного мышления против божественного разума, т.е. Единое Государство не столько реализация христианских чаяний, сколько подмена их.

При этом позиция самого Замятина ускользает из понимания – что неприемлемо, то высказано ясно, но недаром желание ясности принадлежит той половине Д-503, которая величайшим памятником древней литературы считает не каких-то шекспиров и достоевских, но «Расписание железных дорог» и произносит хвалебную речь укрощенной математизированной поэзии, комичную в своей патетической восторженности: «Наши знаменитые “Математические Нонны”: без них – разве могли бы мы в школе так искренне и нежно полюбить четыре правила арифметики? А “Шипы” – это классический образ: Хранители – шипы на розе, охраняющие нежный Государственный Цветок от грубых касаний... Чье каменное сердце останется равнодушным при виде невинных детских уст, лепечущих как молитву: “Злой мальчик розу хватить рукой. Но шип стальной кольнул иглой, шалун – ой, ой – бежит домой” и так далее? А “Ежедневные оды Благодетелю”? Кто, прочитав их, не склонится набожно перед самоотверженным трудом этого Нумера из Нумеров? А жуткие красные “Цветы Судебных приговоров”? А бессмертная трагедия “Опоздавший на работу”? А настольная книга “Стансов о половой гигиене”? Вся жизнь во всей ее сложности и красоте – навеки зачеканена в золоте слов» [3, с. 587]. В названии 6-й записи указано: «Проклятое “ясно”» и принадлежит эта характеристика не тому Д-503, который живет по указаниям Скрижали, но пишущему дневник.

Замятин критичен, но для мышления Замятина характерны недосказанность и неясность, бесконечная открытость (равно открытость бесконечному). Не следует проводить аналогию между Зеленой стеной и непроходимой пропастью, лежащей у Канта между областями природы и свободы, поскольку в космосе замятинского романа природа и свобода не разделены: «откуда тогда было бы взяться государственной логике, когда люди жили в состоянии свободы, то есть зверей, обезьян, стада» [3, с. 556]. Кантовский критицизм аналитичен и не допускает возможности интеллектуальной интуиции, высшего разума. Было бы огрублением замятинской мысли прочитывать в романе бунт против «Мы», поскольку возможно иное единение, чем то, которое исповедует Единое Государство, – и это любовь: «мы шли

двое – одно» [3, с. 589]. Творящее начало принадлежит единению: «чтобы получилось Н2 и О – ручьи, моря, водопады, волны, бури – нужно, чтобы половины соединились» [3, с. 640]. Точечное Я значительно постольку, поскольку множественно: «в точке больше всего неизвестностей, стоит ей двинуться, шевельнуться – и она может обратиться в тысячи разных кривых, сотни тел» [3, с. 631]. Однако при рассмотрении проблемы «Я» и «Мы» внутреннюю множественность Я игнорируют, равно как и Мы предстает статично-монолитным. Возникает черно-белая картинка без нюансов понятийной работы, в то время как ситуация соотношения намного сложнее.

Проблема соотношения «Я» и «Мы» в измерении теоретическом транскрибируется как проблема соотношения единичного, особенного, всеобщего, в определенной мере представляющая собой средоточие не только философии как одной из сфер человеческого познания, но мысли как таковой. Иное дело, что она иногда явлено обострена, иногда уходит в основание и становится незаметной, но в истории философии можно легко обнаружить различные варианты экспликации, начиная с античности, создающей саму арену для философии, говоря словами С. Аверинцева, при несколько измененном угле зрения античная философия видится «тренажерным залом» мысли, в основании которой находится таинственное умение сопряжения единичного и всеобщего. Само рождение философии и есть возникновение мысли, занятой поисками того *одного*, что лежит в основании *всего*, и нахождением способа видения этого одного. Уже у Фалеса (и множества безымянных авторов, у которых присутствуют таинственные *всё* и *один*) зафиксированы полюсы понятия всеединства и на первый взгляд детски-наивный полумифологический тезис «Всё из воды», в чем содержится полновесная работа мысли: «*Во-первых*, сказавши “Всё из воды”, мы тем самым связали “всё” в некоторое “одно”, то есть сделали всё связным и единым, а без этого, как уже было сказано, работа мысли просто невозможна. *Во-вторых*, мы не просто обращаемся при этом к некоторому “всему”, а сводим это “всё” к чему-то “одному” (вода) и тем самым как бы обозначаем путь, двигаясь по которому мы это “всё” можем охватить и исчерпать» [4, с. 127]. Если досократическая мысль в качестве очевидности исходит из множественно-единой целостности, то возможен и иной вариант очевидности, отмеченный софистами: исходим из единичного, однако как только мы высказываемся о нем, мы вступаем в сферу всеобщего. Этим значим Сократ – он говорит о поступке *индивидуума*, но аналитически разлагает его, обнаруживая в основании особенную реальность понимания, по природе своей всеобщую.

Детальное рассмотрение увело бы нас в сторону, но показательно, что как только принимается исходность единичного Я, уничтожаются возможности мысли и акцентуируется своеволие поступка. Забегая вперед, следует отметить, что рождение Я у Д-503 связано с обнаружением двойственности

в себе – индивидуализированная особенность яйного измерения возможна лишь как мерцание единичного и всеобщего: первое по осознанию и первое по бытию различаются. Без этого нюанса происходит простое оборачивание: Я – абсолютно (от Бога), а Мы – от дьявола.

В истории русской мысли специфика мышления выявляется через задействие понятия всеединства, которое представляет собой принцип совершенного единства множества и которому присущи полная взаимопроникнутость при полной взаиморазделенности всех его элементов, что составляет специфическую особенность русской мысли: хотя далеко не все русские мыслители актуализируют это понятие, но даже индивидуализм в структуре русской мысли тяготеет к персонализму, не приемля внешнюю оформленность рассудочной связности. Мне приходилось говорить о том, что тема всеединства часто затрагивается и тогда, когда она не вынесена в центр внимания, – трудно, занимаясь русской культурой и философией, не касаться темы всеединства. В связи с этим, на мой взгляд, возможно и заведомо предвзятое, до идиосинкразии, отношение к проблематике всеединства – квалификация русской культуры как имперско-тоталитарной, когда само звучание слова «всеединство» напоминает о «единой Руси» и «едином культурном пространстве Русского мира», столь ненавистных тем, кто не способен отличить политико-экономический режим от культурной традиции, что свидетельствует об умственной лени, самой простой форме идеологического социологизма.

Этот же принцип «формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй» [5], характерен для русского космизма, содержащего в себе мышление по образу организма, что предоставляет наиболее выразительную противоположность механицизму, хотя возможны более усложненные формы противостояния (несколько забегаю вперед – это и есть всеединство, соборность, трансцендентализм, антиномичный монодуализм, персонализм, диалогизм). Однако не избежать экспликации принципов органического мышления. Первичная интуиция романа – разделенность мира Зеленой стеной: по одну сторону упорядоченность Единого государства с его системой научной этики, основанной на математике и «мудром, вечном счастье таблицы умножения», – по другую сторону «неведомые и жуткие дебри», населенные «необычайными, непонятными, без слов говорящими существами» из «неразумного, безобразного мира деревьев, птиц, животных». Даже если учесть, что звучащие негативистски характеристики застенного мира произносит Д-503, старающийся быть образцовым гражданином Единого государства, то все же нельзя не заметить,

что «заповерхностный» мир, противостоящий «поверхностному» – это мир животной жизни: «Сквозь стекло на меня – туманно, тускло – тупая морда какого-то зверя, желтые глаза, упорно повторяющие одну и ту же непонятную мне мысль. Мы долго смотрели друг другу в глаза – в эти шахты из поверхностного мира в другой, заповерхностный. И во мне копошится: “А вдруг он, желтоглазый, – в своей нелепой, грязной куче листьев, в своей невычисленной жизни – счастливее нас?”» [3, с. 600].

Неизбежно возникает вопрос путей к свободе, которой угрожает и принудительное единство, и дикий хаос индивидуализма; равно как Я – не начальная самодостаточная данность, но полифоническое единство, рождающееся в процессе болезненного отъединения от Целого, образы здоровья как цельности и отъединения как боли присутствуют и у Замятина: «Вот я – сейчас в ногу со всеми – и все-таки отдельно от всех. Я еще весь дрожу от пережитых волнений, как мост, по которому только что прогрохотал древний железный поезд. Я чувствую себя. Но ведь чувствуют себя, сознают свою индивидуальность – только засоренный глаз, нарывающий палец, больной зуб: здоровый глаз, палец, зуб – их будто и нет» [3, с. 619-620]. Осознание Я происходит как дрожь моста: в этой метафоре прочитывается и кьеркегоровский трепет отчаяния и покинутости, и нищевский мост перехода к Сверхчеловеку, и грохот мчащегося паровоза, остановка которого в коммуне и движение которого подчинено единой колее.

В этом плане показательным замечание О. Седаковой о травме как одном из центральных моментов современного искусства: «переживание травмы как его главная тема, нанесение травмы как его форма: травмы слуху, зрению, уму, всем “привычным понятиям” читателя-слушателя-зрителя. Художник и его зритель как будто ничего и не видели в этом мире кроме травмы, которая, по мнению психологов, стоит в самом начале жизненного опыта человека: его “ранние травмы” определяют всю его последующую жизнь. Психологи и социологи, как известно, – наши авгуры, главные интерпретаторы современности; все другие гуманитарные области спланировали на плоскость психологии и социологии: там последнее, “объективное” объяснение всему. “Вначале были руины”, так выразил это настроение один из самых авторитетных голосов современности, Ж. Деррида. Если на секунду вдуматься в это высказывание, оно (как и большая часть популярных *mot*) совсем не реалистично – просто потому, что с руин ничего не начинается; “в начале” должно было быть нечто, затем пришедшее в упадок, в состояние руин. Так же, как ранним травмам должен был бы предшествовать некий еще нетравмированный субъект: нельзя же травмировать то, чего нет. Подобным образом дело обстоит и с “падшестью”, о которой охотно говорят. Прежде, чем упасть, нужно еще было побывать где-то, откуда затем предстояло падать. Но

именно так теперь помнит человек: начиная с травмы, начиная с руин. Так он помнит и себя, и мир. Начала он не помнит. Вероятно, никогда еще о начале не забывали так крепко» [6]. Здравый смысл находится в срединном пространстве сиюминутности, не желая заглядывать в истоки.

По отношению к миру возможны две установки; попробую обозначить их так: гераклито-парменидово цельное единство и платоно-демокритова раздельная дробность (индивидуальность). Как-то непредумышленно получилось объединение традиционно противоположных точек зрения – Гераклит и Парменид: движущийся поток и всеохватывающее единство, Платон и Демокрит: иерархия смысловых индивидуумов (идей) и пространство вещественных индивидуумов (атомов). Порядок усмотрения этих двух модулов не может быть установлен жестко. В опыте самосознания очевидно-первичны оба порядка: первичная, изначальная цельность меня и мира, когда Я – во Всем, но тогда нет и меня, нет того, кто слит с целым; и первичный пункт в виде Я, с которого видимо мое отдельное существование в виде Я, но отдельное Я – уже разделенность и вырванность из целого. В восприятии цельность и разделенность обратимы. Узнаешь следы тех же метаний и у Августина в его удивительном парадоксе – Бог ближе ко мне, чем я к себе, и у Декарта в его прорыве к существованию через «Я мыслящее» (как помним, мышление всегда имеет дело с понятием, природа которого – всеобщее), и у Спинозы, и у Лейбница – и бесконечные «и» во все времена у очень многих.

Как ни ужасает нас исчезновение Я в Мы, однако даже в телесном плане источно-первоначально единение, без которого не зачинается новый организм, который возникнув, нуждается в питании и слишком раннее отъединение угрожает смертью, что забывает человек либерально-индивидуалистической цивилизации. Жизнь как характеристика свободного мира, находящегося за Зеленой стеной, описывается в системе понятий органического мышления, что совсем не равнозначно ни натурализму, ни биологизму – это хорошо раскрыто С. Хоружим при осмыслении «дела» А. Хомякова.

С. Хоружий начинает с характеристики славянофильской позиции Хомякова, что соотнесено с его жизненным миром: «это не позиции изолированного индивидуального сознания или одинокого рассуждающего разума. Напротив, это позиции сознания, многосторонне и прочно социализированного, имеющего за собой традицию, среду, почву» – «его космосом служил мир расширяющихся органических оболочек, живых единств, своего рода экосистема: семья – род – община – народ; не быв ни дня на государственной службе, он твердо отделял себя от аппарата внешнего, механического управления обществом» [7, с. 68; 85-86]. Следует отметить, что исходные интуиции его взглядов имеют опытный характер, при этом опыт берется в

своей цельности, не будучи урезанным до одной из форм и осмысливается как «идеальное органическое бытие или сущее, полное в себе, всецело и всюду связанное, движимое изнутри; своего рода *всеединство*, видимое как живой организм <...> определяющие свойства которого – единство и цельность, самодостаточность, внутренняя подвижность и связность» [7, с. 87]. Но в отличие от чисто органицистских концепций такая связанная цельность, которую, как видим, С. Хоружий называет *всеединством*, способом осуществления единства множества имеет свободу и общение. Тем не менее, на первом этапе он говорит о социоцентризме социальной философии Хомякова, подчеркивая доминанту Целого над своими частями, доминанта Целого обретает равнодействующую свободу частей только в рамках учения о соборности Церкви. Итак, проблема совершенного единства множества – это обретение основания, реализующего свободу единиц множества, иными словами – нахождение того, что уравновесит мирскую связность, обретении реальной связности по принципу свободы. И таким основанием может быть выход за связность мира, А. Хомяков обретает эту возможность жизнью в Церкви. Такая постановка вопроса и уязвима, и болезненна в современном секулярном мире. Каким образом возможно удерживая цельность Целого не урезать свободу единично-особного?

Мысля из мира, возможно видеть две формы общности – внешне-механическое объединение, когда «песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую её забросил случай» [8, с. 124] и органическая сращённость, когда «всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь» [8, с. 124]. В первом случае единичность сохранена, но статично-неизменна и перевешивает чисто физическая сила Целого, во втором – единичность устранена и становится органом Целого. В основание вопроса выдвигается проблема природы объединяемой единичности, в случае с обществом – это природа человека. При всем многообразии постановок, явственны два первичных основания: либо человек как живое органичен, т.е. представляет собой организм, разворачивающийся из своего собственного внутреннего истока и определяется внутренней логикой этого развертывания, либо человек неорганичен и при его становлении действуют силы не из его собственного внутреннего истока. Отметим, что любое живое конституировано открытостью, общением, в случае организма – это обмен веществ, ликвидирующий свободу элемента, с которым он вступает в общение: «Лев состоит из переваренной козлятины, но это – лев, а не козел». В природе человека трудно не увидеть открытости, имеющей характер выхода за любую границу, – пределом такого преступления и становится открытость Абсолюту, никогда не присутствующему в мире. Обретение такой открытости – основание свободы и условие блокирования

тоталитаризма как принципа такого единства, которое поглощает свободу составных частей.

Итак, дело не в отрицании единства (существования в измерении Мы), но в закрытости, что возможно и на почве борьбы с тоталитаризмом, тем более на этой почве неизбежно возникает новое Мы, на что обращает внимание С. Аверинцев: «никто не обещал нам, что тоталитаризм не вернется, – а если он всё-таки вернется, он заведомо придет в совсем иных формах, под другими лозунгами. Человеческий материал, который ему нужен, – это люди, готовые бодро подхватывать и хором повторять готовые слова; какие это слова – не так важно, они могут быть взяты из безусловно либерального набора. Никогда не забуду демонстрации венских молодых людей, скандировавших: “Eins, zwei, drei – Palestine frei!” Перед какими проблемами стоят реальные евреи и реальные арабы, а тут никаких проблем, им всё объяснили по телевизору – eins, zwei, drei!» [9].

Для прояснения этой ситуации возможно задействовать понятие псевдоморфоза, взятое О. Шпенглером из геологии и перенесенное на взаимодействие культур, когда возникает замещение одного минерала другим с сохранением внешних форм исходного материала, что происходит при заполнении более поздними минералами пустот, образовавшихся при растворении относительно более ранних кристаллов. Таким образом возникает обманчивая форма, не соответствующая исходному содержанию, что неизбежно возникает в ситуации культурных взаимодействий. В данном случае характерная для человеческого бытия форма Мы как общения замещается монолитной нетерпимостью, что совсем не есть существенный атрибут Мы. И дело поэтому не в переходе от общинности и коллективности к индивидуализму и атомарности, но в нахождении возможностей общения и открытости – не демонстрации или майдана, но договорного дискурса, что в любом случае предполагает схождение в едином пространстве.

В истории человечества предпринимались различные варианты проработки единства – и мыслительно-теоретические, и вещественно-ощутимые, практические. Наибольшую трудность в осмысление принципа единения, сохраняющего свободу, привносит то, что условием этого является присутствие Абсолюта, осмысливаемого очень по-разному, но содержащего целый веер значений – отрешенный, существующий через себя, существующий сам по себе, самодостаточный, законченный, завершенный, полный, совершенный, независимый, несвязанный, безусловный, безосновный, – т. е. создающий условия и основания для всего сущего и потому ускользающий от данности в виде предмета. Существует устойчивая и обоснованная традиция считать Абсолют (или несколько в иной форме как Абсолютное) единственным собственным предметом философии, – в то время как все научное знание восходит к относительному, всегда выступая частной,

или частичной [10, с. 58]. От сложности (или невозможности) познания Абсолюта легко умозаключают к отмиранию философии, коли невозможность познания установлена; – заметим, что трудно оспорить утверждение непознаваемости Абсолюта на пути познания его современной наукой. В силу этого искомое единство остается неизбыточно чаемым и недоступным, а наша борьба с тоталитаризмом становится очень похожей на бунт подпольного человека. Он отвергает хрустальный дворец единства, обеспечивающий счастье, высмеивает обязательность математических истин, отстаивает Я против Мы, – каждый из пунктов соотносится с текстами Замятина. Как виртуоз антиномического вопрошания он формулирует совсем не праздный, как называет это он сам, вопрос: «что лучше – дешевое ли счастье или возвышенные страдания? Ну-ка, что лучше?» [11, с. 178]. Ситуация этого вопрошания будет воспроизведена в «Великом инквизиторе», весь XX век будет кружить вокруг этого вопроса. Оставаясь на позиции Я, он произносит знаменитое: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» [11, с. 171]. Пока что доминирует позиция безумного чаепития, умеряемая расчетом социально ориентированной политики. Две мелодии ведут человека – благополучия и свободы: следование первой убедительно и достоверно, вторая прерывно-провальная, порой оборачивается болотными огоньками. Говоря словами Г. Флоровского, опасно «полюбить человека в его идеальном образе, – здесь всегда кроется опасность “наклеветать” живому человеку его мнимый идеал, удушить его мечтой, оковать выдуманной или надуманной идеей. Удушить и оковать себя мечтой может и каждый сам себя» [12, с. 299]. Пожалуй, раздорожье цивилизованного человека XX столетия – удушение выдуманной, надуманной идеей справедливости и возвышенная песнь собственному индивидуализму.

Когда порядок однозначной детерминации (фортепианной клавиши, органного штифтика, винтика и гайки) отвергнут и иного порядка в горизонтали причинно-следственных связей не найти, возможен лишь путь вверх и прорыв за собственную самость (к Другому и другим); – но для образованного человека как XIX века, так и нашего времени Бог, Дух, Смысл, Универсум – прекрасные, но тщетные взлёты мысли, всего этого не существует, всё лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов и социологов (П. Слотердаик) [13].

К Другому и другим прорываются сквозь преодоление себя. Земной вариант отдачи своего Я чаще всего обретает форму партийного, майданного, коллективного или стадного сознания – подчинения своей самости некоторой доминирующей тенденции. Как помним, П. Верховенский использует формулу: «станут каждый для всех и все для каждого», – как перемену личности на стадность. Пока человек живёт на земле, он не может знать

того блистательного блаженства, когда «мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в дому отца моего обители многи суть)» [14, с. 173], но без знания того, что мы этого не знаем, утрачивается, как говорит Ф. Достоевский, равновесие земное и земля становится бессмысленной. Сквозной болью проходит мысль неизбежности быть Я пока ты на земле (и в этом противостоянии поглощению человека природой и обществом залог будущего блаженства), и тогда – либо неизбежно страдание от этого, либо «свету провалиться».

Удерживает равновесие состояние мысли, позволяющее четко зафиксировать явственное присутствие двух векторов – единства и множества, объединения и индивидуации, коллективного и индивидуального, единичного и всеобщего.

Список литературы

1. Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Сочинения. М.: Мысль, 1994.
2. Оруэлл Дж. Рецензия на «МЫ» Е. И. Замятина // Скотный Двор: Сказка. Эссе. Статьи. Рецензии. М.: Библиотека журнала «Иностранная литература», 1989. http://www.orwell.ru/library/reviews/zamyatin/russian/r_zamy
3. Замятин Е. И. Мы // Избранные произведения. Повести, рассказы, сказки, роман, пьесы. М.: Советский писатель, 1989.
4. Петрушенко В. Л. Парменид: концептуальный образ // Петрушенко В. Л. Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, размышления, эссе). Львов: Новый свит 2000, 2008.
5. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#Н>
6. Седакова Ольга. Вопрос о человеке в современной секулярной культуре (с эпиграфом «Что есть человек, яко Ты помнишь его» (Пс. 8.5). https://risu.org.ua/ua/bp/theological_source/philosophy/39034/
7. Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005.
8. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу окружного послания парижского архиепископа. 1855 // Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995.
9. Аверинцев С. Солидарность поколений как фактор гражданской свободы. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/solid.php
10. Франк С. Л. Абсолютное // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
11. Достоевский Ф. М. Бесы // Полное собрание сочинений: в 30 тт. Т. X. Ленинград: Наука, 1974.
12. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. К. : Путь к истине, 1991.
13. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал, унта, 2001. <http://libes.ru/216076.read>.
14. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради, 1860–1881 гг. М.: Наука, 1971.

Маслобоева Ольга Дмитриевна

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

Органическая теория в отечественном мировоззрении

В статье выявляется логика осмысления мировоззренческой трансформации, обусловленной промышленным переворотом рубежа XVIII-XIX вв., которая аксиологически реализовалась как переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения, а теоретико-методологическим основанием этого процесса выступило преодоление механистической парадигмы посредством разработки органической теории. В российской культуре это привело к рождению органицизма. В статье представлен анализ формирования генетического ядра этого направления и основное его теоретическое содержание, что имеет не только историко-философскую ценность, но и практическую актуальность в условиях глобализации, усиливающей взаимозависимость всех акторов коэволюционных процессов.

Ключевые слова: созерцательный и деятельностный типы мировоззрения, теоретико-методологическое основание мировоззрения, механистическое и органическое мировоззрение, глобализация человеческой деятельности, философская антропология, российский органицизм.

Masloboeva Ol'ga Dmitrievna

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

The organic theory in the domestic worldview

The article reveals the logic of understanding the worldview transformation, caused by the industrial revolution of the turn of the XVIII-XIX centuries. This transformation was realized axiologically as a transition from a contemplative to an activity-type worldview. The theoretical and methodological basis for this process was the overcoming of the mechanistic paradigm through the development of an organic theory. It led to the birth of organicism in Russian culture. The article analyzes the formation of the genetic core of this trend and its main theoretical content, which has not only historical and philosophical value, but also practical relevance in the context of globalization, which strengthens the interdependence of all actors in coevolutionary processes.

Key words: the contemplative and activity-type worldview, theoretically-methodological basis of worldview, mechanical and organic worldview, globalization of human activity, philosophical anthropology, Russian organicism.

«...в XIX столетии русские достигли высочайших
вершин духовного постижения жизни»

С.Л. Франк

XIX в. - это начало индустриальной эпохи в истории человечества, ознаменованное переходом от традиционной культуры к современной, что востребовало перестройку мировоззрения, которую можно обозначить как переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения [1, с. 240]. Становясь в результате индустриализации значительной технологической силой, социальный субъект не может допускать такую погрешность, как не учитывать постоянно глобализирующееся влияние своей активности на окружающий мир. Принципиальное отличие актуального ныне деятельностного типа мировоззрения от созерцательного заключается в необходимости для человека принимать на себя всю меру ответственности за многоэтапные последствия своих поступков. В образе Дон Кихота – деятельного идадьго Сервантес блестяще изобразил носителя созерцательного типа мировоззрения, для которого главное - это благие намерения, и никакой рефлексии по поводу последствий своих действий и ответственности за них [2, с. 227]. Аксиологическое содержание перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения обретает свое теоретико-методологическое обоснование в исследовании соотношения механистического и органического мировоззрения. Четкое сопоставление данных видов мировоззрения представил Н.О. Лосский в начале XX в. в работе «Мир как органическое целое» [3, с. 340-341]. Однако четкости этой рефлексии предшествует работа мысли в европейской культуре целого столетия, выражающая потребность преодоления механистической парадигмы, сложившейся в XVII – XVIII вв. и не соответствующей новым реалиям социальной практики.

В отечественной культуре осмысление актуальной мировоззренческой трансформации способствовало формированию российского органицизма, первопроходцем в исследовании которого выступил А.А. Галактионов, обосновавший, что в первой четверти XIX в. в творчестве русских шеллингианцев разрабатывается органическая теория [4, с. 17, 175-179]. Это соответствует идее Н.Н. Страхова о философском, а не конкретно-научном генезисе органических категорий, которые, будучи непосредственно рефлексированы «немецким идеализмом», порождены промышленной революцией и «есть полнейшее проявление ...нового европейского духа» [5, с. 118].

При всем историческом значении немецкой классической философии в целом в культурной жизни России эпохальным оказалось влияние Шеллинга, которое длилось, начиная с 1805 г. – диссертация Д.М. Велланского «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии», – и вплоть до рубежа XIX – XX вв. – творчество В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского. Как отмечается в литературе: «Распространение кантианства и фихтеанства было прервано начавшимся ознакомлением с философией Шеллинга, которая вытеснила все другие влияния» [4, с. 176]. Причина особой роли Шеллинга в том, что он рассматривал органическое как универсальное, и это оказалось созвучным русской душе: «Жизнь не есть... *продукт* животной материи, напротив *материя есть продукт жизни*. ... Следовательно, не вещи суть начала организма, а, наоборот, *организм есть начало вещей*» [6, с. 125].

По общему признанию историков русской философии в XIX – нач. XX вв. она достигает зрелости, что проявилось в чутком реагировании отечественных мыслителей на назревшие потребности бытия человека в мире, своеобразно преломляющиеся в российской истории. Магистральной линией развития философских идей становится разработка органической теории, что обусловлено такими особенностями отечественной ментальности, как общинность образа жизни и мышления, историческая молодость по сравнению с восточной и западно-европейской культурой, евразийская топонимология эволюции российской цивилизации, отсутствие многовекового опыта схоластической рефлексии, соборность и софийность как поиск не абстрактно-теоретической, а живой мудрости, истины и красоты. При этом имманентным содержанием органической теории выступает философская антропология, ибо «организмы суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений» [5, с. 119].

Генетическое ядро органицизма наиболее последовательно было разработано Д.М. Велланским, А.И. Галичем, М.Г. Павловым, В.Ф. Одоевским, Д.В. Веневитиновым.

Д.М. (Кавунник) Велланский – профессор Петербургской медико-хирургической академии, первый русский ученый, который, пропагандируя шеллингианство в России, стал разрабатывать свою версию органической теории. Он развивал идеи Шеллинга, исходя из назревших потребностей естествознания, стремясь преодолеть механистичность: «Магнитный центр в минеральном веществе и животный магнетизм в человеческом организме для атомистических физиков и эмпирических физиологов непостижимы, и сокровенное значение оных открывается только умозрительному понятию, которое столь же споспешествовало исследованию телесной области, сколько послужило и к объяснению душевной сферы человеческого

существа» [7, с. 46]. Преодоление механистического редукционизма осуществлялось Велланским в учении о целостности жизни, субъектом-носителем которой выступает «всеобщий универсум», обладающий имманентным динамизмом – «жизненной силой», а источником ее является полярность всех процессов: «Двусторонняя или **полярная деятельность**» образует движение, «которым происходят и действуют все вещи в природе» [8, с. 8]. «Всеобщий универсум» представляет собой иерархию организаций, постоянно эволюционирующую: «Неорганические вещества должны в устройении их предшествовать органическим существам, равно как и царство растений, по низшей организации оных, произошло прежде животного, в котором окончательное совершенство земного мира есть человек, где творческая сущность природы представилась в настоящем облике своем» [8, с. 38-39]. В рассуждениях Велланского прослеживается телеологичность: цель бытия «всеобщего универсума» на всех его уровнях оказывается предзаданной.

Единство живого универсума Велланский доказывает тем, что каждый отдельный организм совпадает в сущности своей с природой в целом: «высшие организмы суть только дальнейшие развития низших, восходящих до совершеннейшего организма, который равен общему содержанию всех предыдущих» [8, с. 17-18]. Организм человека, его внутренний мир, по Велланскому, равен внешнему, универсальному, состоящему из солнца, планет и элементов. В соотношении этих миров, натурфилософ раскрывает диалектику объективного и субъективного, выстраивая сферическую модель: «При бдении центр органического существа образуется в периферию, как внутреннее субъективное в наружное объективное, а во сне периферия представляется центром как внешний объект во внутреннем субъекте» [8, с. 40]. По собственному признанию Д.М. Велланского, среди его критиков был врач, понявший его учение, - И. Дядьковский, который писал: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее (философию) идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части» [9, с. 262-263]. Так пытливый взор критика схватил предметную направленность и методологическую оснащенность формирующегося органицистского направления мысли.

Вслед за Велланским на тропу органицизма вступает А.И. Галич - профессор Петербургского университета, разрабатывающий проблемы эстетики в философско-антропологическом ключе. Природе, считает Галич, имманентна не только неисчерпаемость жизни, но и изящное [10, с. 66], мыслимое им как органическое целое, реализующее себя посредством полярности «положительной стороны» - «чувственного совершенства наружности» и «отрицательной, скрытой» - «назидания ума и воли» [10, с. 22-23]. Используя аналогию, Галич поясняет мысль о полярной целостности изящного: «подобно

как тяжесть и движущая сила предполагаются во всяком теле животного», но эта «отрицательная, скрытная» сторона «может являться не иначе, как под наружными покровами органического целого» [10, с. 23]. Но не использование аналогий является главным аргументом в доказательстве органичности изящного, а целесообразность как атрибут органического, ибо изящное - это органическое, имеющая «свою цель само в себе» и «не может уже служить никаким сторонним видам» [10, с. 20]. Природная необходимость существования изящного не исключает свободы его проявления [10, с. 21], проистекающей из «деятельных сил» природы и человека, при этом человечество обладает «необыкновенной мерой свободы» [10, с. 27].

Галич был оригинален в поиске антропологических оснований эстетики, определяя в роли центральной науки - «человекоучение» и обосновывая, что его первоначальный исток есть «жизнь, которая и может и должна схватить, или обнимать мыслью порядок, закон и дух внутреннего своего движения» [11, с. 35]. Раскрывая целостность природы: «все есть организмы» [11, с. 47], Галич сравнивал растение, животное и человека по степени «совершенства жизни», состоящего в «свободе движений»: растение – это «средобежное образование», животное – средостремительное; человек близок к сосцепитающим животным «и потребностями, и организацией вообще» [11, с. 54-59]. То есть Галич также использует сферический образ органического целого.

Разработку органической теории в Москве зачинает М.Г. Павлов. Общность интеллектуального поля первые органицисты вполне осознавали. Велланский в переписке с Павловым обсуждал исходные идеи органической теории. Во время посещения Москвы, куда Велланский отправился по приглашению университетских коллег, Павлов устроил в его честь обед, после чего они беседовали около 8 часов. В «Картине человека» Галич среди авторов идей, созвучных духу его учения, называл Павлова и Велланского [11, с. 111].

Павлов, исходя из концепта органического единства мира, раскрывал его ключевой атрибут: «способность организовываться имеют все тела, но только в неравной степени» [12, с. 69-70]. Так он доказывал идею единства неорганического и органического миров, отвергая как «несправедливое» мнение «прежних физиологов» о том, что «способность организовываться» присуща лишь «животворной» материи [там же, с. 69]. Живая материя отличается от неорганической только по «постепенности организации» [там же, с. 80], что подразумевает эволюционную картину бытия, подводящую к антропологическим проблемам: «Человек, как и все животные, имеет одну общую с ними жизнь: это *жизнь животная*. человек есть животное совершеннейшее; но в нем находится жизнь другая, более важная – *жизнь духовная*» [12, с. 80].

Подобно Шеллингу и Велланскому Павлов представляет мировой организм как «динамический процесс». Но если у Шеллинга этот процесс совершается вне времени как «конструирование» природы, то у российских органицистов - это реальный исторический процесс становления природы: «Физический мир как неизмеримая сцена непрерывных явлений, внушает наблюдателю мысль о повсюдной и вместе неистощимой деятельности природы» [13, с. 301]. Несмотря на «многообразие деятелей природы», она не есть хаос, ибо «вселенная представляет собою образец стройности», и причина этой гармонии в «единстве основных сил, действующих по одним и тем же законам» [13, с. 302]. Эти силы: расширительная и сжимающая. Естественная форма расширительной силы – радиус, идущий от центра; и она есть свет. Сжимающая сила есть тяжесть, которая «в действиях своих» оказывается «постоянным стремлением к центру, к единству» [14, с. 290]. Эти противоположные силы – источник генезиса мира [14, с. 291], ибо результатом их синтеза является вещество: «Итак, вещество есть свет, сгущенный и потемненный тяжестью при взаимном их ограничении: самый же свет есть сила расширительная, а тяжесть – сила сжимательная» [14, с. 302]. Постоянство процессов возникновения и уничтожения в мире Павлов выводит из этих основных сил, представляя их как дыхание Вселенной [13, с. 303]. Общность онтологических оснований Павлова и Галича в убежденности, что изящное выражает целостность и гармонию мира, обусловленные единством законов действия сил природы.

Учениками М.Г. Павлова были основатели первого в русской культуре литературно-философского кружка «Общества любомудрия»: В.Ф. Одоевский и Д.В. Веневитинов. В немногочисленных философских набросках, созданных Веневитиновым, и в его поэзии, выражено системное и оригинальное мировоззрение. Веневитинов занят проблемой, которая объединяет органицистов, перекликаясь с идеями Шеллинга, - это проблема соотношения субъективного и объективного. Разделяя идею Шеллинга об их тождестве, Веневитинов раскрывал это как равновозможность двух наук: «наука объективного или природы, и наука субъективного, или ума... так как объективное и субъективное всегда стремятся одно к другому, то и науки, на них основанные, должны следовать тому же направлению» [15, с. 257]. Но если Шеллинга интересует, как «согласуются» объективное и субъективное, то Веневитинов переводит вопрос в каузальную и генетическую плоскость: «или природа всему причина... или ум есть существо начальное»; как «ум...отразил...природу» или как «природа...отразилась... в уме» [15, с. 256-257]? У Шеллинга тождество субъекта и объекта достигается в Абсолюте, понимаемом в итоге как божество. У Веневитинова это тождество есть результат развития познания и социума в его истории. Бог-Абсолют не играет в его концепции никакой

роли. Среди мыслителей генетического ядра органицизма Веневитинов выделяется своим религиозным скептицизмом.

Тождество субъективного и объективного в учении Веневитинова – это исторический процесс, осмысление которого раскрывает единство исторического и логического как обоснование возрастного принципа анализа истории. В письмах к Трубецкой Веневитинов советует: для понимания развития наук, надо рассмотреть «ход собственных знаний», ибо «как развились собственные ваши понятия, так постепенно развились и науки» [15, с. 252-253]. Этапы этого единства мыслитель выделяет по принципу триады. Исходное состояние человека в процессе познания есть первозданная гармония с природой. В письме к Кошелеву он отмечает: Гомер «совсем не философ... душа его была в гармонии с природой» [15, с. 304-305]. Познание стимулируется противопоставлением субъекта и объекта: «человек, чтобы сделаться философом, т.е. искать мудрости, необходимо должен был раззнакомиться с природою... Младенец не философ» [15, с. 305]. Разлад первобытной гармонии предопределил целеполагание на всех этапах истории: «Цель всякого познания... есть гармония между миром и человеком», и когда будет достигнута вновь обретенная гармония, которая «должна быть началом всего» и призвана достичь полноты знания, уже «не будет науки, а будет всеведение» [15, с. 301]. Будущий «золотой век» - это общество, которому будет свойственно единение с природой и внутреннее единство, и, главное, оно на основе накопленного опыта и духовного богатства будет обладать «нравственной свободой» [15, с. 302]. Размышляя о будущем «золотом веке», Любомудр останавливается на задачах «молодой России», вводя идею народа как основной исторической силы и обосновывая **нравственную ответственность** личности в ее привилегии влиять на будущее: «Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества – судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела» [16, с. 609].

Проблема судьбы России – это лейтмотив философских поисков как Веневитинова, так и Одоевского. «Архивные юноши», включившись в разработку органической теории, стали использовать ее как средство развития национального самосознания, что составляет суть деятельностного типа мировоззрения: «Добро неприступно человеку без сведений, - пишет Одоевский, - ... Лишь тот, кто знает, - имеет право на деятельность. Деятельность несовершенно знания, несмотря на доброе намерение, всегда слепа» [17, с. 548]. Идеал деятельностного типа мировоззрения – это свободный социальный субъект, берущий на себя всю меру ответственности за последствия своей активности. В утопии Одоевского человек будущего предстает как «живое воплощение свободы, сознательно (через просвещение!) вводящего

свою жизнь в русло необходимости – “долга”, стремления к процветанию “рода” человеческого» [18, с. 40]. Такой подлинно свободный человек формируется под воздействием науки, искусства и религии. «действительным признаком свободы и силы какой-нибудь организации» любомудр считает многосторонность и полноту ее системы [17, с. 561].

Влияние дружбы с Велланским и пропедевтики Павлова способствовало вызреванию учения Одоевского, включающего в понимание организма целесообразность: «под организмом... понимают обыкновенно несколько начал или стихий, действующих с определенной целью» [17, с. 377]. Главным свойством природы любомудр считает ее целостность, реализующуюся при условии единства существования: «всякий предмет имеет только одну сущность, одну теорию», поэтому трудно предположить, «чтобы не было сущности, в которой бы заключались сущности всех предметов, теории, из которой бы истекали все прочие теории» [17, с. 157]. Наличие единой теории для Одоевского означает «существование сего условия всех условий, или, иначе, *Безуслова*», мысль о котором «подобна сердцу в организме» [там же].

Исследуя в психологических заметках диалектику жизни, Одоевский делает вывод, что тождество реализуется через борьбу противоположностей, пока она есть, существует гармоничное тождество [17, с. 557]. Жизнь природы и человека пронизана борьбой во имя тождества [16, с. 170-171]. Гармония в тождестве - не унылое однообразие: жизнь торжествует, когда единое реализуется через разнообразие, общее – через отдельное, индивидуальное, объективное – через субъективное.

Всеобщая пронизанность борьбой противоположностей свидетельствует об **имманентной активности как универсальном свойстве мира**. Вслед за Велланским и Павловым любомудр рассуждает о «динамическом процессе», трем явлениям которого «соответствуют три рода движений созвучий: 1. Магнетизму – движение прямое (*motus vectus*). 2. Электринизму – движение противное (*motus contraries*). 3. Химизму с гальванизмом – совокупность сих двух движений – косвенное (*motus obsequus*), которое есть именно то, что мы называем музыкаю» [16, с. 158-159]. Музыка здесь не просто материал для сравнения: она, как и эстетическое вообще, для Одоевского, коренится в самой природе, подобно учению предшественников. В одной из своих рецензий Одоевский пишет, что «главное» в телах не «вещество, но **жизненная духовная деятельность**», и при таком взгляде «система Естественных произведений ... представит нам стройную восхитительную картину творения, в которой царствует единство и гармония» [19, с. 229]. Мир для любомудра имманентно деятелен, и деятельность – основа гармонии.

Когда организмы находятся в соприкосновении, они «сограничивают друг друга» и образуют новый организм, «в действии своем непохожий ни на один из своих элементов» [там же]. Субъективность – результат деятельности организма и ее сверхсистемного эффекта. По мысли Одоевского, возможен свободный и плодотворный симбиоз организмов, различающихся по уровню и структуре своей организации. Моментами динамического процесса в организме выступает «беспрестанное борение или напряженность периферии с центром» [16, с. 173]. Деятельность классифицируется им как «или центральная, или периферическая – от центра или от окружности» [16, с. 162]. В жизни человека особенную роль играет регулирование направленности активности в этих противоположных координатах с целью достижения гармонии. Реализации этой цели помогает, по мнению Любомудра, поддержание и развитие «поэтической стихии» [17, с. 510-511]. Творческий процесс, по Одоевскому, **организован сферически** [16, с. 188].

Центром-целью творчества Одоевского является социальная философия применительно к судьбе России. «Народ и общество, - пишет он, - составляют своего рода организм..., состоящий из элементов, выработанных веками, многоразличными соединениями людей, их жизнью» [17, с. 559, 561]. Любомудр подчеркивает самобытность, свойственную каждому народу: «Часто стихии народного организма столь отдалены от стихий другого, что один народ не может понять жизни другого... Так Запад не понимает Россию и наоборот» [17, с. 561]. Совершенной он считает такую организацию жизни общества, когда оно, будучи основано на свободе, «углубившись в свое начало ... приобретает глубину и сильную возможность многосторонности», становясь при этом «последовательно целым» [там же]. Самобытность каждого народа, по мнению Одоевского, «не должна мешать свободному общению народных организмов», к чему «стремятся народы, по мере развития просвещения» [там же]. Деятельность общества заключается в постоянном совершенствовании. Исходя из концепта целостности бытия, Одоевский основы прогресса общества находит в «постепенности природы» и выводит закон обратно пропорциональной зависимости между «наружной плотностью» бытия и его внутренней «крепостью и силой» [20, с. 175-176]. Критериями прогрессивности любого явления для него выступают сила организации этого явления и присущая ему свобода. Из постепенности природы рождается самый мощный и главный ее деятель: дух человеческий, дух эпохи. Дух, обладая наиболее совершенной организацией, находится в постоянном движении, направленном к единой цели – совершенствованию: «Мысли развиваются из постепенной организации человеческого духа, как плодовые почки на дереве» [17, с. 557]. Одоевский подчеркивает имманентную целенаправленность развития общества [там же]. Ему удалось осмыслить закономерность ускоряющегося

темпа развития общества [там же, с. 557-558], и на этой основе он пророчес-твует не апокалипсис, а то, что «идеальное общество будущего, это – стройный организм, одухотворенный поэтическими стихиями... когда организация общества обратится в Поэзию, в Музыку» [там же, с. 566]. Одухотворенность поэтическими стихиями, для Одоевского, это не метафора, а основа развития индивидуальности общества и его членов.

Таким образом, в творчестве мыслителей, составляющих генетическое ядро органицизма, сформировалась концепция сферической картины живого мироздания. Вселенная и каждый отдельный ее элемент в своем естественном бытии – это сферичная, гармонично организованная динамическая целостность, содержащая полярность центра и периферии, целей и средств имманентной активности этой системы. Сферичность здесь понимается не как геометрическая структура, а внутренняя организация целостности, части которой выступают одна по отношению к другой как средства к цели и отношение между частями таково, что нет ничего лишнего. Атрибутами сферичной организации системы являются ее целесообразность, внутренняя противоречивость, самоорганизация. Универсум предстает как иерархия организаций разной степени совершенства, постоянно эволюционирующая в силу универсальности динамизма, а человек – высшая цель эволюции Вселенной: «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек...» [21, с. VIII].

Особую роль в характере целесообразности органического целого играет противоречие между центробежными и центростремительными силами. Доминирование одной из них определяет самобытность органической системы, раскрытую Н.И. Надеждиным в обосновании того, что в России все развивается из центра по принципу функционирования центробежной системы, а на Западе работает центростремительная модель, где импульс развития идет от периферии к центру [22, с. 40-41]. Отсюда преобладание в России революционных скачков и, напротив, преимущественно эволюционное развитие западноевропейских стран. Определяющую роль в формировании самобытности сферичной системы играет, с точки зрения органицистов, противоречие между объективным и субъективным. Формирование индивидуальных свойств – основа субъективности и атрибутивности бытия органического целого, что на низших уровнях организации проявляется как стремление к самосохранению, на высших – как самостоятельность. Жизнь, для органицистов, и есть жизнь субъективного, которое по законам диалектики невозможно без объективного. Так как сферичное целое – имманентно активная система, она включает в себя соотношение необходимости и случайности, а где есть социальный субъект, соответственно, и свободы, определяемой взаимосвязью субъективного и объективного факторов в его жизнедеятельности. В контексте генетического

ядра органицизма были разработаны категории «нравственная свобода» и «ответственность».

В духе соборности русской культуры выработка органической теории осуществлялась не только в академической среде, но и в литературно-философских кружках. На смену распавшемуся «Обществу любомудров» в 30-х гг. приходят кружки Станкевича – Белинского и Герцена – Огарева, в творчестве которых выявляется их взаимодополняемость по методологическому основанию органицизма: «Тогда как кружок Станкевича пытался – при посредстве Шеллинга и Гегеля – осознать развитие общества как объективный процесс... кружок Герцена – Огарева сосредоточил внимание – не без помощи сен-симонизма – на субъективной стороне истории и моментах преодоления старого новым» [23, с. 68]. В 1840 г. кружки сливаются, формируя объединение западников как оппозицию сложившемуся годом ранее союзу славянофилов, имевшему определенные предпосылки уже в деятельности любомудров [23, с. 42-43].

«Первый камень» в фундамент западничества заложили «Философические письма» П.Я. Чаадаева [23, с. 77], анализ содержания которых приводит к убеждению, что он своим критическим настроением способствовал выреванию трансцендентального поля соборного творчества отечественных мыслителей, имманентное содержание которого составляет рефлексия органического мировоззрения. Болезненно выраженная гражданственность размышлений Чаадаева провоцировала исходный посыл рефлексии славянофилов и западников и заключалась в осознании неразрывного единства своей судьбы с судьбой Отечества, что имманентно органическому мировоззрению в самом его генезисе, обусловленном соборностью и софийностью русского духа. Аксиологический аспект, связанный с органической теорией и сфокусированный в деятельностном типе мировоззрения, выражается Чаадаевым в идее нравственного закона, который «налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем, за каждое биение нашего сердца, за каждую мимолетную мысль, едва затронувшую наш ум...» [24, с. 33]. Осмысливая глобальную историческую ответственность человека и нации, Чаадаев закладывает рефлексию космической функции человека [24, с. 71], которая подразумевает пробуждение в человеке «чувства мировой воли» и «глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию» [24, с. 55].

В формировании славянофильства определяющую роль сыграл А.С. Хомяков. Укорененный в ценности православия и русской общины, он был «приговорен» к рефлексии органического мировоззрения и расшифровке духа соборности. Выявляя «органическую полярность» [25, с. 217] культуры как единство ее внутренней и внешней жизни, Хомяков раскрывает веру, «соборно» объединяющую народ «в любви и истине», как ядро

внутренней жизни. Сущность соборности - «единство во множестве» [25, том 2, с. 242], образующая «органическую полярность», снимающую крайности индивидуализма и коллективизма, создавая возможность расцвета личностной индивидуальности в духе единения с другими людьми. Целостность истории, по учению Хомякова, также обусловлена «органической полярностью» таких духовных начал, как «иранство», воплощающееся в «*религии нравственной свободы*», и «кушитство» как «*религия необходимости вещественной или логической*» [25, том 1, с. 537]. Созидательное разрешение противоречия между этими тенденциями состоит в том, что «... человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому» [там же, с. 470]. Проблема свободы – одна из центральных в философии А.С. Хомякова: «...там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода» [там же, с. 469].

В XIX и XXI вв. подчеркивается внутреннее единство славянофильства и западничества со ссылкой на характеристику А.И. Герцена, сравнивающего «их с древнегреческим богом Янусом и гербовым символом – двуглавым орлом, каждый из которых смотрит в разные стороны; при этом Герцен подчеркивал, что сердце у обеих сопоставимых им групп было одно» [23, с. 76]. *Единое сердце западничества и славянофильства - рефлексия органического мировоззрения*, имманентного отечественной ментальности и актуализирующегося с рубежа XVIII-XIX вв. в условиях принципиально новой исторической реальности. А.А. Галактионов пишет, что «органическую» теорию «разделяли многие мыслители как материалистического, так и идеалистического направления. ...история данной теории в России весьма продолжительна – весь XIX в. ...в целом идеи «организма» в русской философии сыграли продуктивную роль» [4, с. 175-176].

Российские органицисты осознавали сциентистскую мимикрию органической теории в позитивистских построениях, начав их критику с сер. XIX в. Отзывчивость юной по историческим меркам русской души в XIX в. привела к тому, что от увлечений Шеллингом и Гегелем многие отечественные мыслители обращались к позитивизму, степень принятия которого была различна. П.Ф. Лилиенфельд и Я.А. Новиков разделяют биологизаторские идеи Спенсера [26, с. 15]. Н.П. Огарев, поначалу положительно оценивший учение Конта, увидел в эмпиризме «ахиллесову пяту» позитивизма, охарактеризовав его как «самую пошлую метафизику» [27, с. 377] отказа от мировоззренческого смысла. П.Л. Лавров, отдавая дань позитивизму, обосновал равную значимость научного и философского познания, которое не может быть восполнено наукой. Позитивист В.В. Лесевич пишет о порочности отрицания философии [28, с. 464, 479] и сектантском духе позитивизма [28, с. 480]. Л.Е. Оболенский еще более глубоко отразил крайности позитивизма, который «должен быть и был только философией

науки, а он вообразил себя философией жизни» [29, с. 78]. Оболенского не устраивает мировоззренческая ограниченность позитивизма: «человек не может быть счастлив, если не знает самого главного: цели и смысла своей жизни. Без этого знания человек всю жизнь остается путешественником, который не знает, куда и зачем он едет, не знает, для чего он делает все то, что делает. Опытная наука и позитивизм могут ответить человеку одно: ты умрешь, и все кончится» [29, с. 80]. Оболенский разработал «панфилософию» как синергию метафизики и науки, «всецело охватывающую факты мира и жизни как единого целого» [29, с. 114], функционирующего на основе «мировой субстанции, в которой осуществляется синтез субъективного и объективного» [30, с. 434], где «в каждой точке этой субстанции» допускается наличие сознания [там же], т.е. речь идет о всеобщей одушевленности бытия [29, с. 135].

В целостном контексте российского органицизма XIX в. выявляется система принципов: всеобщности жизни, органической целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления, - содержание которых характеризуется синергией теоретического содержания и мировоззренческого смысла, способствуя преодолению механицизма [31, с. 133]. Если стихийно органическое мировоззрение античности подготовило Возрождение, то органическое мировоззрение XIX в. подготовило русский духовный Ренессанс Серебряного века. В античности созерцательность мироощущения выразилась в идее предустановленной гармонии между микро- и макрокосмом. В современности жизненной необходимостью социального субъекта является ответственное созидание гармонии между человеком и миром в процессе глобализации его деятельности на основе принципов коэволюции и биофилии.

Актуальная качественная трансформация парадигмы в XIX в. в духе отечественной ментальности была отрефлексирована в форме *органически космического мировоззрения, заключающегося в восприятии окружающего мира как живой синергийной целостности, в контексте которой человек, будучи ее имманентным мыслящим агентом, осознает свою глобальную ответственность за все формы жизни в соответствии с уровнем ее организации.*

Актуальность органического мировоззрения не уходит в прошлое, а только нарастает по мере развертывания НТР и усиления потребительской психологии, провоцирующей эгоцентричность социального субъекта. Поэтому начавшаяся с рубежа XVIII-XIX вв. мировоззренческая трансформация продолжается в наше время, выступая теоретико-методологическим основанием социальной практики. От того, какой вариант органической теории возобладает в культуре: либо адекватная рефлексия

органического мировоззрения в софийно-соборной, биофильно-коэволюционной форме, либо извращенное биологизаторски сциентистское и технократическое его осознание, - зависит разрешение современной апокалипсической альтернативы. Как известно, нет ничего практичнее фундаментальной теории.

К сожалению, нужно констатировать, что механицизм, будучи продуктивен в культуре XVII-XVIII вв., сохраняет свою силу и поныне, подпитываясь бюрократическими технологиями, эгоистическими интересами социальных субъектов с неразвитым самосознанием и извращенной структурой потребностей. Лекарство от этой застарелой болезни дает теоретическая рефлексия органически деятельностного типа мировоззрения, ядро которого можно выразить, используя методу от противного: нельзя, с другим человеком, народом или государством поступать «так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать» [5, с. 118].

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Глобальный тип мировоззрения // Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. М. СПб. – Н.-Й., 2006. С. 240.
2. 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.
3. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., Изд-во «Правда». 1991. С. 337- 480.
4. Галактионов А.А, Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. 744 с.
5. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5. С. 116-124.
6. Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 т. М., 1987. Т. 1. 639 с.
7. Бобров Е. Философия в России. Вып.Ш. Казань, 1900. 256 с.
8. Велланский Д.М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831. 902 с.
9. Дядьковский И. Рассуждение об образе действий лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М., 1959. С. 248-276.
10. Галич А.И. Опыт науки изящного. СПб., 1825. 222 с.
11. Галич А.И. Картина человека. СПб., 1834. 667 с.
12. «Й-ъ». Общий очерк природы по теории профессора Павлова // Телескоп. 1836. № 13. С. 63-80.
13. Павлов М. Свет и тяжесть как основные силы физического мира // Телескоп. 1831. №3. С. 301-310.
14. Павлов М.Г. Основания физики. М., 1833. Ч.1. 302 с.
15. Веневитинов Д.В. Полн.собр.соч. СПб., 1862.
16. Русские эстетические трактаты первой трети XIX в.: в 2 т. Т.2. М., 1974. 647 с.

17. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. 616 с.
18. Каменский З.А. Московский кружок любомудров. М., 1980. 327 с.
19. Сын отечества. 1824. № 31. С. 227-230.
20. Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 1988. 317 с.
21. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. Издание второе. СПб., 1892. 582 с.
22. Надеждин Н.И. Современное направление просвещения // Телескоп. 1831. №1. С.1-46.
23. Сухов А.Д. Литературно-философские кружки в истории русской философии (20-50-е гг. XIX в.). М., 2009. 151 с.
24. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. 655 с.
25. Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. М., 1994. Т. 1. 589 с. Т. 2. 535 с.
26. Гальперин С.И. Органическая теория строения и развития общества. 1. Изложение и критика учения Спенсера. Екатеринослав. 1900. 134 с.
27. Огарев Н.П. Избранные социально-политические и философские произведения. Т.1-2. М., 1956. Т.2. 683 с.
28. Лесевич В.В. Собр. соч. в 3 т. М., 1915. Т.2. 66 с.
29. Оболенский Л.Е. Об основных ошибках современного материализма и позитивизма // Русское богатство. Ежемесячный литературный и научный журнал. СПб. 1890. № 1-3. С. 75-137.
30. Самсонова Н.Г. Оболенский Л.Е. // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд. Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2014. С. 434.
31. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10-3 (48). С. 132-138.

Исаков Алексей Александрович

Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н.И. Лобачевского, Арзамасский филиал,
blauer-reiter@yandex.ru

Категории микрокосма и сердца в русской монашеской идеологии XV века

Статья посвящена взаимодействию естественнонаучной и мистической тенденции в мировоззрении идеологических лидеров русского монашества конца XIV – начала XVI века Кирилла Белозерского и Нила Сорского. Проводится сопоставительный анализ Сборника Кирилла и «Большого устава» Нила на предмет мировоззренческой преемственности и сравни-

вается употребление ими категории «сердце», которая является центральным элементом концепта «микрокосм». Выделяются элементы физической трактовки микрокосма обоими мыслителями, демонстрируются отличия в понимании ими взаимоотношений микрокосма и макрокосма. Рассматривается решение ими проблемы существования зла в связи с пониманием человека как микрокосма.

Ключевые слова: микрокосм, макрокосм, сердце, русская философия, Кирилл Белозерский, Нил Сорский, свобода воли.

Isakov Alexey Alexandrovich

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod,

Arzamas Branch

blauer-reiter@yandex.ru

Categories of microcosm and heart in the Russian monastic ideology of the XV century

The article is devoted to the interaction of scientific and mystical elements in the worldview of the leaders of the Russian medieval monasticism Kirill Belozersky and Nil Sorsky. The author demonstrates the differences in their understanding of the relationship of the microcosm to the macrocosm. There is analyzed the problem of the existence of evil in connection with the understanding of man as a microcosm.

Key words: microcosm, macrocosm, heart, Russian philosophy, Kirill Belozersky, Nil Sorsky, freedom of will.

Русский космизм изначально, и не только в его религиозной версии, был тесно связан с феноменом эсхатологического сознания. Наиболее очевидна эта связь в концепциях патрофикации отцов Н.Ф. Фёдорова и блаженства атомов К.Э. Циолковского. Исторические предпосылки такого положения дел понятны. Ситуация смены веков или конца столетия с очевидностью воспринималась как «малый кайрос», нечто среднее между частным и общим судом. В этой связи возникает небезынтересный вопрос о том, насколько новой была связь между эсхатологическим и космистским мировоззрением, что, безусловно, может помочь правильному восприятию космизма как такового.

Первым эсхатологическим кризисом в истории нашей страны были ожидания окончания седьмой тысячи лет в XV веке. Как известно, формально они были связаны с традиционной христианской хронологией,

которая завершалась в 1492 году. Сегодня нас удивляет такая точность, но она очень хорошо объясняется идеей конечности мироздания, которая пронизывала все мировоззрение человека – и не только средневекового. Эта конечность мыслилась и как временная, и как пространственная, что прекрасно выразил О. Шпенглер, считавший прасимволом магической цивилизации, к которой он относил Византию, мусульманский Восток и Древнюю Русь, образ Пещеры. Конечно, это восприятие мира как пещеры, в которой покоится плоть Христа, было характерно и для западноевропейского культурного ареала. Новозаветный образ пещеры здесь накладывался на платоновский миф, христианская и дохристианская цивилизации находили в нем определенный консенсус, и поэтому важность принципа конечности мироздания была велика.

Таким образом, идея космоса как организованного целого изначально тесно связана с идеей его конечности, а значит – космизм и эсхатологизм так же тесно связаны между собой. Но вот вопрос: есть ли у истоков русской общественной мысли такие феномены, в которых эта связь становится явной? Искать их следует в мировоззрении того сословия, которое обслуживало социальные потребности, связанные с обострением эсхатологических ожиданий. В христианском культурном ареале эту роль играло черное духовенство, монашество, которое одновременно приняло на себя организацию отправления заупокойно-поминального культа и идеологическое обоснование более гибкого мировоззрения, которое позволило бы сохранить заупокойно-поминальный культ в случае, если бы эсхатологические пророчества не оправдались буквально. Применительно к России XV века объектом интересующего нас анализа может быть, в первую очередь, не самый типичный, но очень авторитетный текст – Сборник Кирилла Белозерского, справедливо названный его издателем Г.М. Прохоровым энциклопедией русского игумена. Сборник интересен тем, что объединяет в себе тексты богословской, канонической, естественнонаучной и собственно философской проблематики. Важной его особенностью является рассмотрение античных философских школ как разновидностей «эллинской ереси» [1, с. 104-105], что свидетельствует о достаточно сдержанном отношении к мудрости, не освященной авторитетом веры.

Однако, осуждая (хотя при этом и вводя в оборот) мировоззренческие конструкции античной философии, Кирилл Белозерский одновременно широко использует и одобряет многие идеи античной науки. Так, в статьях, посвященных стихийным катаклизмам, бросается в глаза стремление к их рациональному, нерелегиозному, неэсхатологическому толкованию. В статье «О землетрясении» понимание причин этого явления далеко от реальности (оно объясняется движением воздуха в пустотах земли). Однако такое понимание не позволяет воспринимать землетрясение как апокалиптический

знак. Интересно, что, убеждая читателей в своей правоте, этот текст проводит аналогию со смущением человека его плотью, которая испытывает избыток ветров в жилах, располагающихся близко к голове (кровь как стихия микрокосма уподобляется ветру как стихии макрокосма). Речь идет не только об артериальном давлении, но и о том, что плотская природа человека точно также стремится прорваться на поверхность, как и подземные ветры, и периодически преуспевает в этом. Важно отметить, что это учение о стихиях микрокосма идет вразрез с народной и богословской традицией, зафиксированной, в частности, П.А. Флоренским в работе «Макрокосм и микрокосм». Для древнерусского человека привычной было иное восприятие стихий, при котором стихиями микрокосма были не только жидкости организма, но и все вообще ткани тела, причем кровь устойчиво отождествлялась с водой [2, с. 235-236]. Безусловно, уровень учения о стихиях микрокосма, содержащийся в статье «Галеново на Гиппократата» значительно абстрактнее общепринятого.

Логика соответствия микрокосма и макрокосма хорошо прослеживается в статьях «О громах и молниях» и «О денницах (метеорах)». Гром и молния наивно рассматриваются здесь как результат столкновения облаков. Интересно то, что последовательность грома и молнии объясняется особенностями чувств человека (зрение воспринимает предметы быстрее, чем слух). Наиболее показательно объяснение метеоров («денниц»): метеор – не звезда, а часть небесного огня, то есть чисто стихийное явление. При этом подчеркивается, что метеоры ни в коем случае не могут рассматриваться как провозвестники второго пришествия, так как оно сопряжено с переменой природы небес. В наши дни небеса имеют стихийную, огненную, материальную природу («сотворены по образу века сего»), после второго пришествия природа небес будет другой. Статья «О денницах» также критикует верование в то, что метеор – это душа умершего, проходящая воздушные мытарства [1, с. 145, 148]. Осуждаемое верование было подробно описано еще А.Н. Афанасьевым, который считал учение о связи человеческих душ и звезд праиндоевропейским и, в любом случае, широко распространенным среди славянских народов [3, с. 206-208].

Таким образом, Кирилл Белозерский был далек от исчисления конца света по приметам и знамениям, привычка к которому хорошо видна по летописям, тщательно отмечающим землетрясения, эпидемии и необычные небесные явления и толкующим их в мистическом ключе. Кирилл не признавал народной эсхатологии, и это имело далеко идущие последствия для его мировоззрения, так как если стихийные бедствия не считались им результатом действия провидения, то это не может означать ничего, кроме последовательного признания Бога трансцендентным миру. Второе пришествие в таком случае рисовалось именно как возвращение Бога в мир, в

котором его нет. Космистские взгляды Кирилла во многом отличались от той картины древнерусского космизма, которую реконструировал В.Н. Демин [4]. Главное отличие – это отсутствие элементов двоеверия, то есть синкретической картины мира. Картина мира Сборника Кирилла Белозерского является последовательно религиозной, причем для ее обоснования используются достижения античной науки о природе.

Космистские взгляды Кирилла последовательно проявляются в учении о человеке, содержащем и ожидаемую терминологию, и ожидаемый, единый для мира и человека объяснительный подход (учение о стихиях): «Мирь от четырих вещи съставися: от огне, от въздуха, от земля и от воды. Съставлен же бысть и малый мир, сиречь человек, от четыри стихия, сиречь: от кръви, от мокроты, от чръмню жльчь и от чръню» [1, с. 139]. Стихии микрокосма соответствуют по свойствам стихиям макрокосма: кровь – воздуху, мокрота – воде, красная желчь – огню, а черная желчь – земле. Параллель проводится по трем основным качествам: цвету, вкусу, степени влажности и теплоты. В эту же систему включаются органы чувств человека за исключением слуха. Зрение соотносится с эфиром, обоняние – с воздухом, вкус – с водой, осязание – с землей. Так или иначе, эти стихии не просто могут приводить к болезням в случае их избытка, недостатка или попадания в несоответствующие части организма, но детерминируют состояния души: «И се веждь, яко кръвь убо милостивну и податливу съделает душу, мокрота же, еже есть флегма, - кьснеишаю и забытливеишу, чръмная жльчь – бръзеишу и сверепеишу, чръная же жльчь – честнеишу и благостоателнеишу» [1, с. 140]. В разные периоды жизни в микрокосме господствуют разные стихии, которые определяют темперамент человека, не являющийся, таким образом, постоянной величиной, но при этом и не зависящий от воли человека. Такое понимание темперамента находится в определенном противоречии с учением о свободе воли, так как важный аспект детерминации поведения оказывается изъят из области сознательной саморегуляции. Очевидно, что это стало одной из предпосылок для учения о посильности монашеского правила, которое должно учитывать, в первую очередь, возраст, а значит – обусловленный господством той или иной стихии темперамент монаха.

Концепция микрокосма включала в себя не только учение о четырех стихиях, но и учение о сердце. Сердце – это сложный концепт, который несет в себе и мистические, и физиологические смыслы. Сердце не существует вечно, оно складывается первым при формировании человека в чреве матери и распадается последним после смерти [1, с. 141-142]. Если мы будем исходить из учения о четырех причинах, то очевидно, что сердце может рассматриваться только как материальная причина человека. Таким образом, не тело как таковое оказывается антитезой души, а именно сердце,

по отношению к которому тело превращается в феномен. Сфера собственно человеческого бытия оказывается тонкой пленкой между внешним миром и сердцем, причем и бытие внешнего мира, и существование сердца подчиняется своим собственным, естественным закономерностям, неподвластным человеческой воле.

Таким образом, в мировоззрении Кирилла Белозерского тесно переплетаются эсхатологические и космистские мотивы. Кирилл мыслит Бога абсолютно трансцендентным миру, который живет по своим законам, определяемым свойствами и взаимодействием стихий. Человеческое бытие оказывается тонкой гранью между микро- и макрокосмом. При этом состояния души существенно зависят от стихий микрокосма, что не позволяет абсолютизировать учение о свободе воли. Показательно, что воздействие стихий на душу не получает однозначно негативной оценки – две стихии действуют на душу благотворно, две другие оказывают отрицательное влияние. Кирилл серьезно относится к этой концепции и предлагает соотносить с ней требования к монаху (монашеское правило назначается по принципу «яко же можаху вместити») [1, с. 158].

Этот мотив долгое время связывался преимущественно с традицией Нила Сорского. Однако в случае Сборника Кирилла Белозерского можно уверенно говорить о том, что позиция Нила в этом вопросе наследовала учение Кирилла, так как именно у него имеет целостное мировоззренческое обоснование. Во времена Кирилла она воспринималась еще как сравнительно новая и требующая расширенного комментария, для Нила это уже установка, обоснование которой специально не оговаривается. Образно можно сказать так: то, что было теоремой для Кирилла, для Нила стало аксиомой. Здесь же следует отметить, что такое же отношение заметно в позиции Кирилла и Нила относительно письменных источников, на которые должен опираться монах. Кирилл утверждает, что «недостойно использовать мирские псалмы» и приводит перечень апокрифических и канонических книг [1, с. 190]. Нил же ограничивается известной инвективой: «Писания бо многа, но не вся божествена суть», предлагая «испытывать писания» [5, с. 236]. Эту инвективу часто воспринимали как критическое отношение к письменной традиции, но поскольку сущность процедуры «испытания» Нилом не раскрывается, мы полагаем, что под «испытанием» понимается самостоятельная богословская оценка текстов, не включенных в перечни канонических и апокрифических книг, например, в Сборнике Кирилла Белозерского. В целом, оба мотива – посильности подвига и неравноценности письменных источников – у Кирилла выглядят совершенно недвусмысленно, и формулировки Нила в целом укладываются в русло, намеченное Кириллом. В связи с обнаружившейся преемственностью особый интерес приобретает сравнение учений Нила и Кирилла о сердце.

Прежде, чем переходить к этому вопросу, стоит заметить, что Нил продолжал дело Кирилла в иных исторических условиях. Поколению Нила пришлось стать современниками несостоявшегося конца света, а значит, и острота ощущения этих проблем была выше. Очевидно, именно этим объясняется персонализация проблематики сердца в «Большом уставе». Известная максима: «От сердца исходят помышления зла и сквернят человека» [5, с. 98], - в целом соответствует тому учению о сердце, которое мы видели у Кирилла. Сердце здесь не подвластно человеку. Однако, во-первых, оценка воздействия сердца однозначна. Поэтому и ставится задача «внутришнее съезда ... очищать» [5, с. 98]. Сборник Кирилла такого максимализма не знает. Во-вторых, хотя сердце и понимается Нилом в русле концепции микрокосма, учение о детерминации состояний души стихиями микрокосма сменяется учением о помыслах, которые действуют уже в сфере сознания. В этом плане Нил продолжает и дополняет Кирилла, Сборник которого дает много информации о микро- и макрокосме, но почти полностью опускает человеческое сознание, находящееся между ними. Исходя из этого становится понятным образ сосуда, используемый Нилом. В нем высвечивается двойственность микрокосма. С одной стороны, сердце – не сам человек, как и пустота (или вино) внутри сосуда – не сам сосуд, а с другой – сущность сосуда (и человека) неотделима от его способности вмещать нечто.

При этом само употребление категории «сердце» у Нила нередко бывает двусмысленным, и его сложно отделить от категории «ум», например в дефиниции пленения: «Пленение же – или нужное и невольное сердца отведение» [5, с. 106], где, конечно, логичнее было бы говорить об отведении ума. Однако ряд выражений все-таки позволяет подтвердить правильность трактовки сердца как микрокосма. Нил называет монашескую практику «деланием сердечным» [5, с. 96] именно в смысле сферы, на которую обращена деятельность монаха. Этот подход развивается им далее в образе «винограда (виноградника – А.И.) сердца своего» [5, с. 102]. Из этого понимания логично вытекает основная праксиологическая максима Нила: «Ум в сердце затворяй и дыхание держа елико мощно» [5, с. 110]. В ней уже заметны следы физиологической трактовки сердца и микрокосма (настройка сердца с помощью регулировки дыхания). Кроме того, из этой же максимы очевидно, что микрокосм и макрокосм не сообщаются непосредственно, иначе невозможно было бы требовать «затворить» ум в нем.

О том, как связаны между собой две эти сферы бытия можно судить по определению прилога: «Прилогъ убо, (...) помысль прость, или образ прилучьшагося, новоявлене въ сердце въносимъ и уму обявляюща» [5, с. 102]. Здесь видно, что прилог входит в сердце и ум одновременно, то есть именно тонкая оболочка человеческого бытия и пять чувств связывают между собой

микрокосм и макрокосм. Поскольку прилоги не являются изначальным содержанием сердца, то по своим свойствам оно оказывается ближе всего к памяти. Здесь стоит вспомнить учение Григория Синаита о памяти Божией: «начало и причина помыслов лежит в разделении преступлением человека единовидной и простой памяти, которая через сие потеряла и Божию память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими собственными силами (выделение А.И.)» [6, с. 190]. Именно здесь, на наш взгляд, лежит объяснение тезиса «от сердца идут помышления зла и сквернят человека».

В соответствии с таким взглядом этическая оценка переносится с уровня сердца на уровень ума, то есть собственно сознания. Само появление помыслов в сердце безгрешно, грех возникает лишь в случае принятия этих помыслов умом: «Григоріе же Синаит глаголетъ: прилогъ – бываемое от врага въспомянутіе, рекше: «Створи се или оно»... (...) Сіе же просто рещи – какаа-любо мысль на умъ человеку принесена будет. И сіе (...) безгрешно (...), понеже не в насъ есть» [5, с. 104]. Хотя в другом месте Нил пишет: «...изящное борение – еже бес помысль имети сердце в молитве», он поясняет, что это – идеал, доступный лишь совершеннейшим и преуспевшим [5, с. 132]. Поэтому в целом горизонтом, на котором существует и реализуется свобода человека, является именно грань между микрокосмом (сердцем) и сознанием человека (умом). Это хорошо заметно в такой формулировке: «Егда же утишится ум от помысл, паки сердцу внемли и молитву душевнее или умнее» [5, с. 112].

Как отмечено выше, Сборник Кирилла допускал некоторое противоречие между учением о детерминации состояний души стихиями микрокосма и учением о свободе воли. Учение Нила Сорского о помыслах как раз и призвано это противоречие снять. Свобода воли оказывается полной и неограниченной не на уровне сердца, а на уровне сознания, которое невольно относительно появления в нем помыслов как таковых, но вполне способно дать им оценку и осуществить их селекцию. При этом если первоначально сознание должно просто стремиться к замещению злых помыслов благими, то впоследствии оно должно освободиться от любых помыслов, в том числе и «мысленных парений», которые бывают «егда и ум стоит в сердце и действует молитву» [5, с. 114]. Причиной этого требования является то, что и помыслы, и парения в силу своей образной природы одинаково восходят к сфере макрокосма, в которой, как мы видели в Сборнике Кирилла Белозерского, Бога нет. После этого абсолютно ожидаемо выглядит упрек нерадивому монаху: «Бога бо внутрь оставль, изъвну призываеши...» [5, с. 116]. Таким образом, по отношению к макрокосму Бог трансцендентен, а по отношению к микрокосму – имманентен, и на границе между этими двумя мирами находится человек, тоже имеющий два измерения, одно из которых – «сокровенный сердца человек» [5, с. 232].

В конечном итоге, сопоставляя концепции микрокосма у Кирилла Белозерского и Нила Сорского, можно сделать вывод, что они носят взаимодополняющий характер. Микрокосм и макрокосм предстают в них как две сферы существования мира, различающиеся по отношению к бытию Бога (оно имманентно микрокосму и трансцендентно макрокосму). У Кирилла они связаны между собой природой стихий и едиными законами их существования, у Нила же – деятельностью человеческого ума, служащего одновременно и проводником, и границей между микро- и макрокосмом, в каком качестве он (ум) является горизонтом существования добра и зла.

Список литературы

1. Энциклопедия русского игумена XIV – XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского. Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 448 с.
2. Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. Сборник 24. М.: Московская патриархия, 1983. С. 231-241.
3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 3. М.: К. Солдатенков, 1869. 840 с.
4. Демин В.Н. Русский космизм – от истоков к взлету // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1996. № 6. С. 3-18.
5. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 424 с.
6. Добротолюбие. Т. 5. М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. 488 с.

Барановский Дмитрий Владимирович

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

Современные отечественные исследования биографии и философии Н.Ф. Федорова: опыт организационно-институционального анализа¹

Статья посвящена историческим и институциональным вопросам организации научного изучения философского наследия Н.Ф. Федорова в России в XX-XXI вв. В статье используется теоретический подход к институционализации научных направлений американского социолога XX-го века

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

Н. Маллинза для рассмотрения эволюции отечественного федороведения с 1960-х по 2018 гг., при этом выделяются основные институциональные особенности отечественных исследований философского наследия Н.Ф. Федорова.

Ключевые слова: философия Общего дела, философия Н.Ф. Федорова, социология науки, философия науки.

Baranovskii Dmitrii Vladimirovich

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

Contemporary domestic studies of the biography and philosophy of N.F. Fedorov: the experience of organizational and institutional analysis

The article is devoted to the historical and institutional issues of scientific investigations of N.F. Fedorov's biography and philosophical heritage in Russia throw the XX-XXI's. The N. Mullins's theoretical approach is used in the article for analyze the contemporary investigations of N.F. Fedorov's philosophy. The main institutional features are marked.

Key-words: philosophy of common task, philosophy by N.F. Fedorov, sociology of science, philosophy of science.

Целью нашего исследования – проанализировать значимые аспекты истории и современного состояния отечественных исследований биографии и философии Н.Ф. Федорова с использованием науковедческой методологии, предложенной Н. Маллинзом [1]. Институционализация науки в традиционном смысле трактуется как процесс формирования исследовательской деятельности в устойчивую социальную структуру с присущими ей формами отношений, ценностями и нормами. Отечественное федороведение может быть определено как направление исследовательской деятельности, включающее в себя эмпирические данные и онтологические представления об объекте и предмете данного исследования, адекватную этому методологию, а также ценности, взгляды и социальные связи российских исследователей в этой области. Для глубокого и точного понимания современного федороведения необходимо провести соответствующее эмпирическое исследование, результаты которого станут основанием для подтверждения гипотезы о существовании этого направления.

Если говорить о содержательном и институциональном аспектах федороведения, то нужно отметить, что исследования философского наследия

Н.Ф. Федорова проводятся в рамках различных наук, преимущественно, гуманитарных, список которых велик. В этом случае велик соблазн сделать вывод, что философское наследие Н.Ф. Федорова является лишь областью дифференцированных научных интересов отдельных авторов. Однако эмпирические данные не позволяют отрицать факт сформированности социальной группы, основной сферой научных интересов которой является биография и философское учение Н.Ф. Федорова.

Н. Маллинз выделяет роль малой социальной группы в развитии науки: «Дальнейшие исследования... обнаружили в науке наличие небольших сплоченных активных групп теоретиков, деятельность которых предопределяет, а во многих случаях и вызывает крупные успехи и изменения в направлении исследований той дисциплины, к которой принадлежит данная группа» [1, с. 257-258]. Согласно Н. Маллинзу, существует четыре стадии становления научной дисциплины: стадия нормальной науки, стадия сети и стадия сплоченной группы, после чего образуется новая научная дисциплина (специальность) [1, с. 258]. Большим преимуществом теории Н. Маллинза является ее направленность на эмпирическую фиксацию: каждая из названных стадий, как отмечает ее автор, имеет эмпирическое описание. Также заметим, что, будучи социологической, эта концепция описывает науку «снаружи», не касаясь содержательных аспектов. Мы же постараемся рассмотреть и некоторые внутренние процессы формирования современного федороведения. Есть еще одно отличие нашего исследования от того, которое провел американский социолог: в его арсенале анализ документов, интервью, включенное наблюдение, опрос методом «снежного кома». Мы использовали первые три метода исследования.

Н. Маллинз описывает свойства научной группы на каждой стадии по критериям наличия интеллектуального и социоорганизационного лидеров (их ученый разводит), центров подготовки, интеллектуальных успехов, программного заявления, численности исследователей, хрестоматий и учебников и др. Так, для стадии нормальной науки, в которой процессы изменения и выделения новой научной дисциплины только назревают, характерно наличие интеллектуального лидера, а все остальные свойства группы остаются неопределенными: численность ее участников, критические работы в адрес материнской дисциплины, опубликованные научные успехи, которые, согласно наблюдениям Н. Маллинза, появляются в конце этой стадии. Приведенное описание более всего соответствует состоянию федороведения в 1960-80-е гг. В качестве интеллектуальных лидеров (социоорганизационный на данной стадии не существует) мы рассматриваем С.Г. Семенову и В.С. Борисова. К опубликованным научным успехам можно отнести работу С.Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного» [2], которая распространялась в

1970-80-е гг. в самиздате, однако эта работа не имела академического признания, и оттого не может классифицироваться как научное достижение в модели Н. Маллинза.

Для стадии сети характерно наличие одного или нескольких лидеров, которые согласовывают понятия, наличие организатора и центра исследований; именно на стадии сети, по мнению Н. Маллинза, формируются программные заявления и неформальные отношения небольшого числа исследователей. Описание свойств группы на этой стадии похоже на период исследований философии общего дела в нач. 1990-х гг. В 1993-м году был основан музей-читальня им. Н.Ф. Федорова (с 1998-го г. - музей-библиотека им. Н.Ф. Федорова), поныне сохраняющая статус центрального места исследований биографии и учения Н.Ф. Федорова. Программным трудом принято считать упомянутую работу С.Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного», впервые официально опубликованную в 1994-м г., а также 5-томное собрание сочинений Н.Ф. Федорова с дополнениями и содержательными комментариями. [3, 4, 5, 6, 7] Это же собрание сочинений можно считать одним из самых крупных научных успехов. Кроме этого, для истории русской философии важна концепция русского космизма, которую предлагают исследователи Н.Ф. Федорова. С.Г. Семенова вместе с единомышленниками создает концепцию, в которой Н.Ф. Федоров становится центральной фигурой русского космизма, выразителем его идей, долгое время обитавших в русском духе. [8] Если обратиться к ранним видеозаписям и другим документальным свидетельствам нач. 1990-х гг., а также проведенным автором интервью, станет ясно, что количество участников семинаров, проводимых в музее-библиотеке, также приближается к 20-40, что почти точно соответствует количеству, приводимому Н. Маллинзом. [1, с. 275] Здесь важно отметить, что центром исследований стал именно музей-библиотека: причину этому мы видим во взглядах Н.Ф. Федорова, стремившегося вывести академическую науку из ученых кабинетов ближе к «неученому сословию», именно в такой своеобразной демократизации науки Федоров видел сотрудничество в общем деле.

Для 3-й стадии, стадии сплоченной группы свойственно развитие всех параметров: лидер получает группу студентов или аспирантов (добавим, что это могут быть и ученики), количество центров исследований увеличивается, и хотя бы один становится сильным центром подготовки, программные заявления становятся «твердым ядром», отношения принимают более формальную форму, коллектив состоит из 7-25 человек. Мы видим, что для этого этапа особенно характерно доминирование образовательной функции научной группы: появляются центры подготовки и ученики (студенты и аспиранты). Разумеется, современное федороведение не имеет специальных центров подготовки. В определенной степени можно признать музей-библиотеку

им. Н.Ф. Федорова в Москве консультативным центром, в который обращаются многие исследователи, но, разумеется, трудно назвать этот центр местом подготовки специалистов.

Отметим некоторые другие организационные аспекты, не вошедшие в концепцию Н. Маллинза, но имеющие важное или даже решающее значение для организации и институционализации современного федороведения. Исследователи и последователи Н.Ф. Федорова регулярно (1 раз в 1-2 года) в течение 30-ти лет проводят конференции «Чтения памяти Н.Ф. Федорова» (первые чтения прошли в 1988-м году), которые являются институционализированной формой научной коммуникации. По итогам конференций выпускаются сборники, число авторов которых с каждым изданием растет. Широкие внутрироссийские и международные связи исследователей также подтверждают этот тезис: согласно программе конференции 2016-го года на «Федоровских чтениях» были доклады участников из 7-ми стран, среди которых В. Меденица из Сербии, М. Хагемейстер из Германии, Д. Ромеро из Испании, Д. Янг из США. Еженедельные мероприятия в музее-библиотеке им. Н.Ф. Федорова, активная публикаторская деятельность С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой сформировали научный авторитет названных авторов в вопросах федороведения, и актуальность их работ сохраняется по сей день. Отметим активно расширяющуюся сеть научно-исследовательских, культурных и просветительских центров и проектов в разных населенных пунктах России, связанных с именем Н.Ф. Федорова. Главным центром мы можем назвать Музей-библиотеку им. Н.Ф. Федорова в Москве. Однако цели этих центров носят преимущественно культурно-просветительский характер, что не умаляет административно-организационной ценности описанной деятельности.

Стоит отметить, что подход Н. Маллинза концентрируется на собственно научной деятельности, включающей такие традиционные для нее формы реализации, как открытия, подготовка учеников, публикации, но при этом игнорируются научно-просветительская, мемориальная, популяризаторская и другие виды деятельности, которые присущи многим ученым, включая современных федороведов. Очевидно, что осуществление перечисленных видов деятельности стимулирует интерес к личности и философскому наследию Н.Ф. Федорова. Подобная широта работы не укладывается в теоретическую модель развития социальных групп в науке, предложенную Н. Маллинзом, поэтому для теоретического описания всех феноменов федороведения необходима более многосторонняя методология.

Оценивая современное федороведение с содержательной стороны, можно предположить влияние философии Общего дела на ее исследователей. Так, в философии Н.Ф. Федорова важную роль играет идея сотрудничества ученого и неученого сословий в Общем деле [см., напр.: 3, с. 43-47],

поэтому исследователь, разделяющий это положение, будет стремиться выйти из среды чисто академической науки. «Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и первого» [4, с. 77] - такова максима Н.Ф. Федорова. И эта максима реализуется в организации исследований философии Общего дела. Так, в состав участников конференций входят, помимо профессиональных представителей науки, школьные учителя, деятели искусства, сотрудники музеев и библиотек. Кроме того, в учении Н.Ф. Федорова присутствует идея синтеза религии, науки и искусства, которая так же находит свое выражение в деятельности современных исследователей философии Общего дела. Добавим, что каждая конференция сопровождается культурной программой, связанной с философией Общего дела и русского космизма: выставкой художественных произведений, музыкальным дивертисментом. Не претендуя на создание новой концепции развития социальных групп в науке, следует, тем не менее, отметить, что при изучении сообществ, связанных с исследованием философских и мировоззренческих проблем, нельзя исключать влияние не только исследователя на проблему, но и проблемы на исследователя.

Список литературы

1. Маллинз Н. Модель развития теоретических групп в социологии // Научная деятельность: Структуры и институты. М., 1980. С. 257-282.
2. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. 415 с.
3. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т. I. 518 с.
4. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т. II. 498 с.
5. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Традиция, 1997. Т. III. 744 с.
6. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Традиция, 1999. Т. IV. 688 с.
7. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Традиция, 2000. Т. Дополнения. Комментарии к Т. IV. 638 с.
8. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. и предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; Примеч. А. Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993. 365 с.

Фукуи Юки

Токийский университет (Япония)

yuki_fukui_8686@yahoo.co.jp

**Проблема личности в философии Н.Ф. Федорова
(на примере его рассуждения о воскрешении Лазаря)¹**

В статье рассматривается проблема личности в философии Н.Ф. Федорова посредством его рассуждения о воскрешении Лазаря, в особенности об ассоциации «друга» с «другим Я». Показано, что всеобщее родство складывается из бесчисленных малых взаимоотношений между «Я» и «другим Я», в то время как второе лицо в системе Федорова отсутствует. Мы утверждаем, что Федоров наследует учение о «образе Божьем» св. Григория Нисского и обладает мировоззрением, отличным от мировоззрения его критиков.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, человеческая личность, друг – другое Я, всеобщее родство, христианская любовь, образ Божий, св. Григорий Нисский.

Fukui Yuki

University of Tokyo (Japan)

yuki_fukui_8686@yahoo.co.jp

**The problem of Personality in the Philosophy by N.F. Fedorov
(on the basis of his reasoning about Resurrection of Lazarus)**

The article deals with the question of personality in the philosophy by N.F. Fedorov through his discourse on the resurrection of Lazarus, especially the Association of "friend" with "other Self". There is shown that the universal kinship consists of innumerable small relationships between the "I" and the "other I", while the second person in the Fedorov system is absent. We argue that Fedorov inherits the doctrine of the "image of God" of St. Gregory of Nyssa and has a different Outlook from his critics.

Key words: N.F. Fedorov, human personality, friend - other Self, universal kinship, Christian love, image of God, St. Gregory of Nyssa.

¹ Исследование осуществлено при помощи японского государственного гранта (18J13645).

Постановка вопроса

Николай Федорович Федоров (1829-1903) утверждает проект воскрешения всех людей посредством общего дела с участием всех их самих. Он подчеркивает «всех» каждый раз, когда он говорит о воскрешении всех, участии всех и т. п. Вполне естественно предполагать, что каждый «один», входящий в состав «всех», игнорируется. Собственно говоря, наиболее критическое отношение мы видим у Г. В. Флоровского, по мнению которого, привязанность к цельности рода у Федорова приводит к недостаточному развитию учения о человеческой личности [1]¹. К тому же Дж. Янг ассоциирует федоровскую «Единую семью» с «Единым государством» в романе «Мы» Евгения Замятина [3, с. 144]. С другой стороны, современные российские исследователи Н.Ф. Федорова видят высшее проявление всех личностей именно во всеобщем деле человеческого рода. Для них наличное состояние человека ограничивается естественной необходимостью, точнее, взаимным вытеснением и тленностью. Они убеждены в том, что «обрести цельность, устойчивость, полноту бытия личность может только при условии одновременной и прочной связи с Божественным началом и с другими людьми» [4, с. 70]². Хотя и мы имеем мнение, близкое ко второй позиции, но критически отнесясь к ней, тем самым примирим две линии.

Особенность нашего исследования состоит в том, что для рассмотрения вопроса о личности в общем деле мы анализируем рассуждение Федорова о воскрешении Лазаря. Как мы укажем ниже, Федоров обращает особое внимание на то, что Христос назвал Лазаря «другом», и в этой связи ассоциирует «друга» с «другим Я». Тут он отмечает, наверно, должное отношение воскресителя к воскрешаемым. К тому же, как мы знаем, воскрешение Лазаря на самом деле представляет собой пример всеобщего воскрешения. По данным причинам мы предполагаем, что анализ рассуждения о воскрешении Лазаря помогает нам рассмотреть вопрос о трактовке личности в учении Федорова в целом.

Воскрешение Лазаря и альтруизм

Как объясняет Федоров, Христос воскресил Лазаря, полагая собственную жизнь «за други своя» (Ин 15:13). Федоров видит в этом дружелюб-

¹ Будучи менее решителен, чем Г.В. Флоровский, Н.А. Бердяев разделяет позицию по проблеме личности, близкую к учению Н.Ф. Федорова.

² А.Г. Гачева наследует позицию С.Г. Семеновой, которая критикует созерцательно пассивное отношение к учению Н.Ф. Федорову: см. напр. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного [5, с. 270-271].

ном подвиге пример дела всеобщего воскрешения: «Воскрешение Лазаря было величайшим нравственным подвигом, пожертвованием собственной жизнью для возвращения жизни “другу”, подвигом, в коем Сын Человеческий объявляет Себя Мессиею-Воскресителем и тем самым открывает и всем сынам человеческим истинный смысл и истинную цель жизни» [6, с. 58]. Воскрешение Лазаря вместе с воскресением Христовым составляет начало дела всеобщего воскрешения, – это основа основ в учении Федорова: «воскрешением Лазаря и воскресением Христа, по учению христианскому, положено начало дела, которое завершится всеобщим воскрешением» [7, с. 86]. Тут возникает христологический вопрос: Христос нас уже спас или Он только показал нам путь спасения, т.е. то, что нужно делать, чтобы спастись? [3, с. 147-149] Но этот вопрос выходит за пределы нашей темы. В этом месте мы концентрируемся на том, что Федоров определяет дружелюбную самоотдачу Христа как образец для нашего поступка в деле всеобщего воскрешения.

Тем не менее, воскрешать других даже и с опасностью для своей жизни, – это казалось бы крайняя степень альтруизма, осуждаемого самим Федоровым: «Если жизнь есть благо, то пожертвование ею будет потерей блага для отдавших свою жизнь за сохранение ее другим; но будет ли благом жизнь для принявших жертву и сохранивших свою жизнь ценою смерти других? Как возможен альтруизм без эгоизма?» [7, с. 58] В этой связи мы должны уделить внимание мнению И. Масинг-Делик. Она развивает свою мысль об ассоциации Федоровым «друга» с «другим Я»: для русского мыслителя, так как «Я» воскресил «другого Я», воскрешение Лазаря представляет не простой альтруизм, а совпадение эгоизма с альтруизмом [8, с. 85].

В этой связи нельзя не напомнить, что Федоров противопоставляет альтруизму свое идеальное христианство: «“Жизнь в другом и для другого” (т. е. альтруизм) есть грубейшее искажение слов Спасителя: “да будут и сии едино...” – в которых говорится именно о всех, тогда как жизнь “в другом и для другого” может относиться лишь к людям, взятым в отдельности. Христианство вовсе не знает этого другого, оно вовсе не альтруизм, оно знает только *всех*» (Подчеркивание – Ю. Ф.) [7, с. 64]. Как отмечает Федоров, установление другого как предмета требует разделения «всех», которое федоровское христианство совсем не признаёт. В этом христианстве учитываются только «все», связанные неразрывно. Поэтому мы можем предположить, что Федоров осуждает альтруизм за неизбежный индивидуализм и выступает за христианство, в котором не должно существовать ни эгоизма, ни альтруизма.

В этом пункте неизбежно возникает вопрос: какое место в федоровском христианстве занимает человеческая личность? Чтобы разобраться этот вопрос, мы перейдем к следующему анализу.

«Друг» – «другое Я»

В первую очередь, мы находим название «друг» для Лазаря в Христовом слове, записанном в Евангелии от Иоанна: «Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его» (11:11). Хотя Он и не прямо обозначил Лазаря данным названием, Федоров видит в этом слове символическое значение: «Уже одним тем названием, которым удостоил его (Лазаря – Ю. Ф.), названием “друга” – другого Я – сказано так много, что и говорить дальше ничего не осталось. В нем Сын Божий нашел то, что желал видеть в сынах человеческих, – нашел близкое подобие Себе» (подчеркивание – Ю. Ф.) [6, с. 56-57]. По словам Федорова, «друг», или «другое Я», представляет собой не другого, отделившегося от «Я», а своего дорогого, в котором «Я» находит подобие себе. К тому же на основании учения Федорова его ученик Н. Петерсон также считает, что в русском языке слово «другой» «теряет свой враждебный смысл», и «другие личности» равняются «друзьям» [9, с. 507]. Отсюда можно сделать вывод, что Христос потерял и воскресил такое существо, которое Он считает необходимой частью для полноты Своей собственной жизни.

На самом же деле ассоциация «друга» с «другим Я» существует со времени античного мира. Самая старая из всех находится в «Никомаховой Этике» Аристотеля. Он считает, что человек так же относится к другу, как добрый человек к самому себе. Душа доброго человека внутренне не распадается и искренне движется к своему доброму существованию. Поэтому другом считается тот, кто не сталкивается с другим и вместе с ним может стремиться к добру [10, с. 249-252]. Конечно же, «я» и «друг» не отождествлены, потому что, по словам Аристотеля, «друг, будучи вторым “я”, дает как раз только то, что человек не способен получить благодаря самому себе» [10, с. 259].

Кроме того, Цицерон говорит, что «ведь истинный друг – как бы “второе я”» [11, с. 51]. По его словам, человек любит себя, потому что «каждый сам себе дорог» [11, с. 51], и если он обнаруживает такое же отношение к другому, как и к себе, это его истинный друг. Иначе говоря, другом для человека является тот, которым он дорожит как самим собой.

Таким образом, Федоров употребляет старинную фразу в своей русской языковой системе¹. Собственно говоря, он добавил к данному выраж-

¹ Автор статьи выражает свою благодарность исследователю античной литературы Кендзи Цуцуи за его указание на существование фразы «друг – другое Я» в античности.

ению новый смысл: друг считается не только таким же дорогим, как ты сам, но и сотрудником доброго общего дела.

Вспомним, что воскрешение Лазаря представляет пример всеобщего воскрешения. Воскрешение не считается делом возвращения жизни другому, отделившемуся от целого. Каждое оживление должно быть важным трудом, через который «Я» воскрешает необходимого для своей жизни «другого Я». К тому же, в статье «“Я” и “Не-Я” с точки зрения философской и человеческой» Федоров предлагает считать «другого Я» «родным Я», которое расширяет бытие «Я»: «Нужно именно вторично родиться, [...] чтобы понять глубокое различие “Другого, то есть родного ‘Я’” от “чуждого Не-Я” [...]. “Другое Я”, если оно приемлется как родное нам, не ограничивает, а расширяет наше бытие [...], “Я” (личное), соединенное любовью с “другими, своими я”, составляет царство жизни, союз сынов человеческих» [6, с. 117].

Через крещение и усыновление Богу («вторично родиться» – Ю. Ф.) «Я» находит «другого Я» как «родного Я» вне своего физического существования и с ним самостоятельно устанавливает духовную связь. Такие родственные связи, т. е. родство, в мысли Федорова, распространяются во все человечество, потому что в действительности «каждый человек» является членом одного рода человеческого: «В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца» [7, с. 81]¹. Поэтому, в конечном счете, каждое «Я» должно возвращаться к существованию как «другое, родное Я» для каждого человека, а все человечество – как один род человеческий.

Таким образом, всеобщее родство в действительности состоит из бесчисленных малых взаимоотношений между «Я» и «другим Я»: «Родство есть *мы*; для него нет *других* в смысле *чужих*: для него *все – те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся*. Когда все будут чувствовать и сознавать себя во *всех* и таким образом даже *дальние* станут *близкими*, получится *многоединство*» (курсив – оригинал) [6, с. 119].

Такой взгляд на любовь существовал в учении русских религиозных философов XX века. С.Л. Франк определяет любовь как «*благоговейное, религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала*» (курсив – оригинал) [12, с. 402]. Поэтому

¹ См. также федоровское предложение филологического объединения в четвертой части его работы «Вопрос о братстве...» [7, с. 232-243].

он осуждает всякий интеллектуальный универсализм, примерами которого представляются французское «просвещение» XVIII века и коммунистический «интернационализм» XX века и пр., за абстракцию всякого многообразия, всего различного и индивидуального. Напротив, «любовь всегда и необходимо направлена на конкретно-сущее, есть восприятие ценности конкретного существа, именно в его конкретности, то есть индивидуальности. Нельзя любить “человечество”, как нельзя любить “человека вообще”». Христианская любовь «есть любовь ко всем людям во всей конкретности и единичности каждого из них» (курсив – оригинал). [12, с. 408] Таковую любовь Франк называл «любовью конкретного универсализма». Она «объемлет не только *всех*, но и *все* во *всех*» (курсив – оригинал) [12, с. 409]. А федоровское родство, подобным образом, представляет собой всеобъемлющую любовь, в то же время как устанавливает каждого из всех во всей его конкретности и индивидуальности.

Примечательно, что, по мнению Федорова, человек и мир совсем не гармонично существуют в настоящем. В отличие от него, как говорит Х. Ясуока, евразийцы склонны видеть в евразийском мире осуществление всеединого общества [13, с. 36]. Федоров, как утверждает С.Г. Семенова, «вслед за большинством учителей и отцов христианской церкви» не считает зло сущностным свойством мира и человека, а только их несовершенным состоянием, иначе говоря, «недостатком добра» [14, с. 170]. Но это вовсе не означает, что зло самостоятельно исчезнет: человечество в своей совокупности должно обращать слепую, смертоносную силу в живоносную, восстанавливающую. Отсутствие «радикального зла» дает человечеству возможность «противодействия злу» [14, с. 170]. Федоров обнаруживает воплощение зла в современном обществе и стремится к его преодолению и восстановлению всеобщего родства.

Родство и образ Божий

Через рассмотрение отношений между «Я» и «другим Я» мы раскрыли, что родство обнимает все человечество, определяя каждого человека как незаменимого. В этой связи мы хотим сделать три замечания.

Во-первых, федоровская идея родства идентична учению о соборности А.С. Хомякова. Тем не менее, соборность ограничивается церковью, а родству суждено расширять свои границы до масштабов Вселенной. Поэтому нельзя просто приравнять родство Федорова к соборности Хомякова, хотя, как мы рассмотрим это далее, оба мыслителя основываются на учениях восточных отцов церкви.

Во-вторых, Д. Шляпентох видит в учении Федорова воплощение кантовской этики: человек не может быть средством для кого-то, а

только самоцелью [15, с. 443]. Собственно говоря, Кант и Федоров приходят к сходным выводам различными путями. Кант считает, что автономия личности, отделившейся от других, гарантирует безусловную ценность ее существования¹. В учении Федорова человека делает драгоценным не что иное, как любовь к нему; т.е. личность обретает себя в конкретных взаимоотношениях.

В-третьих, в системе Федорова существует только «Я», «другое Я» и, по крайней мере, «не-Я», но отсутствует второе лицо, т. е. «ты». Между тем, участие в общем деле должно быть основано на свободной воле каждого члена человечества. Следовательно, Федоров видит в каждом человеке субъект выбора, в то время как он представляет все человечество как одно и то же «Я». Это может показаться противоречием.

На самом деле такой взгляд на человеческую личность можно найти у св. Григория Нисского, одного из величайших святых отцов, в особенности в его работе «Об устройении человека»: «как один человек объемлется количеством по телу и существует количественная мера его ипостаси, которая ограничена поверхностью тела, так и вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего, и этому-то и учит Слово, сказавшее: *И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его...* Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающею энергией. Так что вся природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего» (курсив – русский перевод) [17, с. 71-72].

По толкованию японского философа С. Цутихаси, Григорий считает, что каждый человек ограничен своей телесностью, в то время как вневременный Бог может смотреть на все человечество как на один образ Божий и даже обнимает все человечество в едином теле [18, с. 44-46]. Отсюда выходит следующее: человек в падшем состоянии может только сознать себя и мир в естественной необходимости, по этому ограниченному сознанию мы должны судить и действовать, а с трансцендентальной точки зрения кроме нашего многообразия признается первоначальное единство человеческой природы, которое дает человечеству возможность действовать в своей совокупности как тело Христово, орудие воли Божьей. Такой двойной взгляд на человеческую личность Федоров мог наследовать от Григория Нисского.

В работе «О душе и воскресении» великий святитель следит за развитием образа Божьего до воскресения. В начале образ Божий единолично

¹ Что касается кантовской этики см. Кант И. Основы метафизики нравственности [16, с. 220-310].

носит в себе Адам, но этот образ разделился на множество, когда человечеству была дарована способность к размножению в результате грехопадения. Тем не менее, во время воскресения первоначальное единство будет достигнуто в гораздо более богатом виде и человеческое естество станет полным воплощением образа Божьего. Данный процесс Григорий называет «ἀποκατάστασις (восстановлением нашего естества в первобытное состояние)»¹. Примечательно, что, по этой мысли Григория, многообразие человечества и мира сего, которое будет приобретено в результате исторического процесса, будет сохраняться даже в конечной гармонии. А такое единство мы в свою очередь можем назвать, по Франку, «конкретный универсализм».

В самом деле, как замечает Т. Омата, японский исследователь Федорова [21, с. 207-208], русский мыслитель считает образ Божий простирающимся на все человечество: «образ Божий относится к людям не в отдельности к каждому, а к людям, взятым в их совокупности» [7, с. 86]. Отсюда мы можем с достоверностью сделать вывод, что Федоров сформировал идею родства на основании традиции своих христианских предшественников, в особенности Григория Нисского.

Заключение

В представлении западных исследователей учения Н.Ф. Федорова цельность рода человеческого оборачивается ущербностью личностной индивидуальности каждого человека. Однако же идея родства представляет собой не что иное, как «конкретный универсализм», т.е. многоединство, которое состоит из бесчисленных взаимоотношений между «Я» и «другим Я». Такое учение является воплощением идеала святых отцов, который непосредственно содержится в учении об «образе Божьем» св. Григория Нисского. Тем не менее, с той точки зрения, какую имеют западные мыслители, следует осуждать Федорова за отсутствие второго лица в его системе. Поэтому, принимая идею о человеческой личности в учении Федорова, следует учитывать, что он обладает иным мировоззрением, нежели его западные критики.

Список литературы

1. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Книга первая. СПб., 2004. С. 717-724.
2. Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: Pro et Contra. Книга первая. СПб., 2004. С. 426-468.

¹ См. Gregorius Nyssenus, De Anima et Resurrectione [19, 156C-157B (оригинал); 20, с. 271-272 (русский перевод)].

3. Young, G.M., Nikolai Fedorov: An Introduction. Belmont: Nordland Publishing Company, 1979.
4. А.Г. Гачева. Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX - первой трети XX века // Достоевский и XX век. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18-96.
5. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 415 с.
6. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 544 с.
7. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.
8. Masing-Delic, I., Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature. Stanford: Stanford University Press, 1992.
9. Петерсон Н.П. Чем должна быть народная школа? // Федоров Н. Ф. Собрание сочинений в четырех томах. Том четвертый. М.: Традиция, 1999. С. 506-513.
10. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том четвертый. / Пер. Библихина В. В., Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова и А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. 830 с.
11. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. / Пер. Горенштейн В. О. М.: Наука, 1974. 245 с.
12. Франк С. Религия любви // Русский Эрос или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 401-414.
13. 安岡治子「シンフォニック・リーチノスチ——ユーラシア主義に見られる全一的社会の探究——」『ロシア東欧研究』34号、2005年、26-36頁 (Ясуока Х. Симфоническая личность. Поиски всеединого общества евразийцами // Исследования России и Восточной Европы. № 34. 2005. С. 26-36 [япон.]).
14. Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 584 с.
15. Shlapentokh Dmitry, "Bolshevism as a fedorovian regime," Cahier du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, État indépendants, vol. 37, no. 4, Octobre-décembre 1996, pp. 429-465.
16. Кант И. Сочинения в шести томах. Том четвертый. Часть первая. М.: Мысль, 1965. 543 с.
17. Нисский Григорий. Об устройении человека / Перевод, послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб.: Аxioma, 2000. 220 с.
18. 土橋茂樹「カッパドキア教父における信仰と知の問題」『中世における信仰と知』上智大学中世思想研究所編、知泉書館、2013年、31-50頁 (Цутихаси С. Вопрос о вере и знании каппадокийских отцов // Вера и знание в средние века. Токио, 2013. С. 31-50 [япон.]).
19. Gregorius Nyssenus, De Anima et Resurrectione, Patrologia Graeca 46. 11-160.
20. Святитель Григорий Нисский. Избранные творения / Сост. Диакона Александра Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 383 с.
21. 小俣智史「フォードロフの祖先崇拜概念と専制」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第56号、2011年、203-216頁 (Омата Т. Концепции культа предков и самодержавия Н. Ф. Федорова // Сборник статей филологического факультета университета Васеда. № 56. 2011. С. 203-216 [япон.]).

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

**Русский космизм: поиски космофийного идеала
в творчестве И.С. Тургенева**

В формирование Русского космизма, как космофийного мировоззрения Русского мира, значительный вклад внесло художественное творчество классиков русской литературы; в частности, писателя-философа И.С. Тургенева, двухсотлетие со дня рождения которого отмечалось в 2018 году. Увековечивая в своих произведениях философские метания русской души в поисках непреходящего идеала космофийной гармонии, Тургенев впервые заложил архетипические основы отечественного философствования, стремящегося выразить в художественных образах неповторимый Лик русского космоса.

Ключевые слова: русский космизм, русская философия, И.С. Тургенев, космофийный идеал, русский космос.

Kurakina Olga Danilovna
Moscow Institute of Physics and Technology
(National Research University)
kurakina.od@mipt.ru

**Russian cosmism: the search for the cosmosophical ideal
in the works of Ivan Turgenev**

In the formation of Russian cosmism, as a cosmosophical worldview of the Russian world, a significant contribution was made by the artistic creativity of the classics of Russian literature and, in particular, the writer-philosopher I. S. Turgenev. The bicentennial of the day of his birth was celebrated last year. Perpetuating in his works the philosophical throwing of the Russian soul in search of the eternal ideal of cosmosophical harmony, Turgenev first laid the archetypal foundations of Russian philosophy, seeking to express the unique Face of the Russian cosmos in artistic images.

Key words: Russian cosmism, Russian philosophy, Turgenev, cosmosophical ideal, Russian cosmos.

Русский космизм — это мироощущение, мирозерцание, миропонимание национального космоса как единого гармонического целого. В этом первичном, архетипическом, значении «русский космос» — это «русский мир», «русский лад» как характерное выражение для обозначения культурного уклада всей жизни русского народа. Русский космос — это русский мир, миропорядок, стиль жизни и, наконец, русская культура, укорененная в православном «культе». Русский космизм относится к предельно широкому понятию, совпадающему с понятием русская культура, культура «должного быть», взятая в её идеальном, проективном, значении. В этом смысле русский космизм — это космофийный идеал, национальный проект обустройства тварного мира, который на протяжении тысячелетий созидал и продолжает созидать неповторимый Русский мир.

За время своего развития русский космос, русский мир претерпевал изменения, которые отразились в смене мировоззренческих ориентиров. На смену дохристианскому, языческому поклонению природе, приходит православная культура, тысячелетнее развитие которой к середине девятнадцатого века привело к первым попыткам в лице славянофилов переосмыслить собственное христианское мировоззрение в европейских философских категориях. В течение ста последующих лет, несмотря на постепенное разложение и как следствие упадка в среде интеллигенции религиозного православного мирозерцания, сквозь крушение русского имперского миропорядка и отрыв от родных корней в русском зарубежье, велась непрерывная работа по формированию философской культуры русского самосознания — философских оснований русского космизма, концептуального каркаса русского космоса.

В плеяде «лиц русского космизма», понимаемого в широком смысле как космофийное мировоззрение Русского мира, достойное место занимают и писатели, в частности И.С. Тургенев, названный в наши дни «философствующим писателем и политическим философом» [1, с. 8]. Согласно хрестоматийному высказыванию А.Ф. Лосева художественная литература у нас является не только «кладезем» самобытной русской философии, но и самих философов мы находим среди публицистов и литераторов. В связи 200-летием со дня рождения И.С. Тургенева 2018 год объявлен годом его имени, что побуждает вновь обратиться к творчеству жизнеописателя духовного состояния русского общества того века, который предшествовал двум разрушительным разломам Российского государства.

В чреде Международных конференций, посвященных двухсотлетним юбилеям писателей-мыслителей, начиная с А.С. Хомякова (2004, Литинститут), затем И.В. Киреевского (2006, РГБ), пришла очередь и И.С. Тургенева. Символично, что конференция памяти Тургенева, в отличие от его предшественников, в большей степени претендующих на статус философов, впервые

проходила в Институте философии, хотя ни у одного историка русской философии XIX-XX вв. не поднялась рука приписать его к философской плеяде. Лосский начинает свою историю русской философии с имен славянофилов Киреевского и Хомякова, ибо, по его словам, их философия была первой «попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства» [2, с. 10], но не упоминает ни Тургенева, ни даже Достоевского или Толстого.

Гораздо более благосклонен к нашим мыслителям В.В. Зеньковский, у которого мы находим обращение к философским взглядам и поэта Д.В. Веневитинова, и литератора кн. В.Ф. Одоевского, и конечно писателей Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, последний, по его словам, «принадлежит столько же литературе, сколько и философии». Зеньковский пишет: «Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова, – у него нет ни одного чисто-философского сочинения. Он мыслит, как художник, – диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных «героев». Высказывания этих героев, часто имеющие самостоятельную идейную ценность, не могут быть отрываемы от их личности» [3, с. 399].

Казалось бы, и к литературным произведениям И.С. Тургенева можно с тем же успехом приложить подобные отзывы, но для Тургенева и у Зеньковского таких слов в рамках его истории философии не нашлось. Правда позднее он посвятил небольшой этюд мирозерцанию Тургенева, в котором прот. Василий выражает убежденность в отсутствии у писателя «цельного мировоззрения», как и у всей группы «полупозитивистов», включающей и Герцена, и Михайловского, и Кавелина, ибо для Зеньковского «вне религиозного сознания», подобное мировоззрение ведет к внутренней раздвоенности. С одной стороны, «чувство правды добра» и непреклонное стояние за него, а с другой, трагическое сознание «затерянности» человека во власти «безучастной к человеку» природы. Зеньковский, если и признает у Тургенева горячую любовь к России, то считает, что «душа его была все же в плену западной культуры, в плену ее стиля» [4, с. 298-299].

Сам Иван Сергеевич, называя себя «неисправимым западником», в то же время всем своим творчеством опровергает свои западнические, казалось бы, убеждения в пользу правды славянофильства, демонстрируя своеобразную «трагическую дилемму между истиной и убеждением, сердцем и разумом» [5, с. 184]. Вспомним знаковый роман «Дворянское гнездо», в котором лавры первенства отдаются славянофилу Лаврецкому, разгромившему все аргументы комической фигуры западника Паншина. «Почему я это сделал, – пишет Тургенев, – я, считавший славянофильское учение ложным и бесплодным? Потому, что в данном случае – таким именно образом, по моим понятиям, сложилась жизнь, а я прежде всего хотел быть искренним и правдивым» [6, с. 88].

Историки русской философии в своеобразном долгу перед И.С. Тургеневым, который оказался за пределами их внимания и как философ, и как литератор. Даже А.Ф. Лосев, для которого отечественная литература явилась «колыбелью» русской философии, среди перечисленных писателей, таких как: Жуковский, Гоголь, Тютчев, Толстой, Достоевский и др., не счел нужным упомянуть Тургенева. Хотя, казалось бы, и в произведениях Тургенева обсуждаются основные философские проблемы и даются решения не только литературные, но и философские. Вряд ли кто будет отрицать, что философская рефлексия героев Толстого и Достоевского была своеобразным откликом на горячие споры новоявленных западников со славянофилами, нигилистами и консерваторов, «детей» и «отцов» в произведениях юбиляра. Тургенев, быть может, был первым, кто заложил неповторимый облик русской философии, которая столь неразрывно связана с реальной жизнью, что часто является, по словам Лосева, «в виде публицистики, источники которой заключены во всем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями» [7, с. 240].

Вопреки сложившейся за годы советской власти вульгарно-идеологической атеистической традиции, филолог А.А. Новикова-Строганова, автор художественно-публицистических работ о творчестве Н.С. Лескова, Ф.М. Достоевского, И.А. Бунина, взяла на себя труд по-новому переосмыслить творчество земляка в христианском контексте понимания. В обстоятельной работе «Христианский мир И.С. Тургенева» автор предлагает через углубленное, осознанное прочтение проникнуть в «таинство тургеневской поэтики», доказывая, что в практике художественного творчества Тургенев изображал жизнь в свете «христианского идеала» и ратовал за восстановление в человеке образа и подобия Божия. «Каждая проникновенная строка Тургенева, обладавшего способностью соединить прозу с поэзией, “реальное” с “идеальным”, овеяна одухотворенным лиризмом и сердечным теплом, несомненно идущим от “Бога живого”» [8, с. 3-4].

Пришло время отдать должное нашему юбиляру, ибо знаменательные даты, останавливая бег времени, заставляют нас по-новому взглянуть на, казалось бы, устоявшееся мнение. Не будем забывать, что знакомство наших соотечественников с отечественной философией начинается задолго до того, как первая книга по русской философии оказывается в руках подрастающего поколения. Немалая заслуга в этом приобщении к русскому миру, русскому космосу принадлежит и писателям И.С. Тургеневу, Н.С. Лескову, И.С. Шмелеву и многим, многим другим. Непреходящее значение творчества Тургенева состоит в том, что он был одним из первых, если ни первый явился создателем литературно-художественной формы, через которую внутренне-интуитивное познание сущего постигается в образе, архетипе литературных

героев, погруженных в завораживающий ландшафт средне-русской природы, через бесконечные полемические суждения и символическую канву обстоятельств их жизненного пути. Более того, всё творчество Тургенева, начиная с «Записок охотника» и завершая серией философских романов, демонстрирует проникновенную любовь к России, к её среднерусской природе и простому русскому человеку.

Литературный критик П.В. Анненков в очерке, посвященном «громадному успеху» только что вышедшего романа Тургенева «Дворянское гнездо», пишет о том, что люди противоположных партий, представители разнородных систем и воззрений были единодушны в общем мнении: «Роман был сигналом повсеместного примирения и образовал род какого-то литературного *treve de Dieu*, где каждый позабыл на время свои любимые мнения, чтобы вместе с другими спокойно насладиться произведением и присоединить голос свой к общей и единодушной похвале» [9, с. 202]. Более того Анненков отмечает, что ни у одного из современных литераторов нет «такого чутья к тончайшим поэтическим оттенкам жизни, такого острого психического анализа и такого понимания невидимых струй и течений общественной мысли» [Там же, с. 231].

Трагическая дилемма между правдой жизни и убеждениями, диктуемыми и воспитанием, и приятельским окружением, и всем характером эпохи, сопровождала Тургенева на протяжении всей его жизни, войдя впоследствии составной частью в канву его литературного творчества. Тургенев первый ввел в литературный обиход «нигилистов», мятущихся героев, недовольных собой, окружающими и, более всего, государственным устройством, которое не соответствует их идеалам о добре и справедливости, готовых в порыве благородного негодования ниспровергать все и вся, вплоть до отрицания и собственной жизни. Нигилисты XIX века, представленные Тургеневым в образах Рудина, Базарова, Нежданова и др., призывавшие во имя самых благородных идей к разрушению устоев государства, в XX веке дважды (в 1917 и 1991) воплотили свои (или чужие) идеи в жизнь, а мы, вспоминая неисчислимые жертвы, принесенные на алтарь «прогресса», пытаемся теперь найти иные пути преодоления идеологических разногласий.

Задача выработки космофийного мировоззрения Русского мира, отвечающего запросам времени и соответствующего истинной картине мира, столь же актуальна ныне, сколь она была актуальна для мыслителей XIX века, приводя к многочисленным дискуссиям между славянофилами и западниками, что нашло отражение в творчестве Тургенева. Семидесятилетний период советской власти, прошедший под знаком философии «диалектического и исторического материализма» и государственной идеологии «марксизма-ленинизма», в одночасье завершился распадом Советского Союза и повлек за собой отказ от какой бы то ни было идеол-

огии. В тоже время, воспользовавшись свободой от прежних идеологем, многочисленные энтузиасты начали осваивать богатства самобытной русской философии, бывшей под запретом в течении семидесяти лет атеистической пропаганды. Из всех интеллектуальных проектов, возникших в те перестроечные времена конца восьмидесятых и начала девяностых, самым жизнеспособным и перспективным оказался культурологический проект «Русского космизма».

Русский космизм – мировоззрение русского культурно-исторического типа, воплотившееся в православном культе, русской религиозной философии, отечественной науке и русской классической литературе. В соборном творчестве плеяда русских религиозных мыслителей в удивительном единодушии шаг за шагом выявляла философские основания русского религиозного космоса, русского космизма, русской идеи. В этом смысле русский космизм как мировоззрение русского культурно-исторического типа совпадает с русской религиозной философией, включающей в себя творчество, прежде всего, В.С. Соловьева, затем братьев Е.Н. и С.Н. Трубецких, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и других. В этот традиционный список заслуженно входит и «философствующий» писатель И.С. Тургенев.

Как это ни странно выглядит, с полным правом можно утверждать, отдавая должное творчеству И.С. Тургенева: два имени стоят у истоков самобытной русской философии Иван Киреевский и Иван Тургенев, первый потрудились над разработкой содержательного аспекта отечественного православного мышления, провозгласив программу развития самобытной русской философии, а второй создал литературно-художественную форму русского философствования поиска космофийного идеала, заложил архетипические основы отечественного философствования, стремящегося выразить в художественных образах неповторимый лик русского космоса. Тургенев стал не только первым русским писателем широко известным за границей, но и у себя на родине неизменно читаем и перечитываем в течение более чем полутора столетия, несмотря на все смены политических режимов и обстоятельств государственного устройства России (чего нельзя сказать об И.В. Киреевском, произведения которого и всей русской религиозной философии, следовавшей за ним, были замалчиваемы в прошлом веке более семидесяти лет). На протяжении всего этого времени, подрастающее поколение с малых лет начинает свое образование с рассказов нашего юбиляра, не расстаётся с его повестями в юности, а в зрелые годы перечитывая его романы, воспоминания, письма, русские люди волей-неволей приобщаются к проблематике русской философии, становясь носителями русской идеи, которая тем самым постигается не только через философские труды классиков русской философии, но и вечно востребованные произведения И.С. Тургенева.

Список литературы

1. Часы Ивана Тургенева. Международная конференция «Иван Сергеевич Тургенев: философствующий писатель и политический философ. К 200-летию со дня рождения». Всемирный день философии 15 ноября 2018 года. М.: Голос, 2018. 376 с.
2. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001, 896 с.
4. Зеньковский В.В. Миросозерцание И.С. Тургенева // Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 287-300.
5. Куракина О.Д. Истина против убеждения: к 200-летию со дня рождения И.С. Тургенева // Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры: сб. науч. статей / под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ. 2018. С. 184-195.
6. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Т 11. М., 1974-2014.
7. Лосев А.Ф. Русская философия // Елена Тахо-Годи. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917-1919. М., 2014. С. 233-273.
8. Новикова-Строганова А.А. Христианский мир И.С. Тургенева. Рязань: Зёрна-Слово, 2015. 336 с.
9. Анненков П.В. Наше общество в «Дворянском гнезде» Тургенева // Критические очерки. СПб.: Издательство РХГИ, 2000. С. 202-232.

Сафронов Игорь Александрович

Санкт-Петербургский государственный экономический университет

Культура как символическая реальность

В статье культура как символическая реальность понимается в качестве мира, создаваемого человеком в процессе его субстанциональной деятельности.

Ключевые слова: человек, мир, культура, символическая реальность, субстанция, творчество.

Safronov Igor Alexandrovich

St. Petersburg state University of Economics

Culture as a symbolic reality

In the article culture as a symbolic reality is understood as the world created by man in the process of his substantial activity.

Key words: person, world, culture, symbolic reality, substance, creativity.

Человек представляет собой «свернутое в себе» субстанциальное отношение, а космос - сфера субстанциальной деятельности человека. Природа без человека как субъекта культуры, без его творческой деятельности не способна выявить всех возможностей своего развития. В процессе собственной деятельности человек различает себя как тело (организм), т.е. в качестве элемента внешнего, природного мира от самого себя как мыслящего индивида, т.е. субъекта внутреннего мира. Он – единство противоположных миров – внешнего и внутреннего, чувственно-воспринимаемого и сверхчувственного. Поэтому, хотя индивид может восприниматься в виде конечной макроскопической системы, нельзя отождествлять бытие человека с его органическим телом и тем внешним миром, результатом эволюции которого оно является.

Исходя из этого, мыслящие индивиды могут быть поняты в качестве субъектов особых миров, не актуальных, а потенциальных (виртуальных), которые с необходимостью возникают в результате эволюции Вселенной. Без них она не способна стать космологической целостностью. И тогда Вселенная вообще есть синтез физической (наблюдаемой) Вселенной и множества существующих в ней возможных миров, субъектами которых являются сами мыслящие индивиды.

Человеческий род стремится реализовать множество генетически взаимосвязанных внутренних миров, которые составляют сущность мыслящих индивидов. Причем данный процесс бесконечен, т.е. диалектически отрицает любые конкретно-телесные формы его проявления. Во всяком случае, вид *Homo sapiens* и его элементы (индивиды) должны осознать, что они – субъекты возможных (внутренних) миров, свойства и закономерности которых обнаруживаются в процессе их деятельности. В связи с чем закон превращения множества этих миров в действительность конкретной космологической системы становится также и законом саморазвития мыслящих индивидов, планетарно-космическая функция которых состоит в том, чтобы осуществлять в результате собственной деятельности эволюционный отбор возможностей их внутренних миров. Именно в данном процессе наблюдаемая Вселенная становится космологической целостностью, собственными элементами которой предстают сами мыслящие индивиды.

Человек онтологически противоречив: являясь результатом природной эволюции, он становится субъектом множества возможных (внутренних) миров Вселенной. Поэтому человек должен создавать себя сам: из обосно-

ванного стать причиной собственного развития, т.е. самопорождающимся субъектом, творящим новые миры. Обращая природные предпосылки своего бытия в средство саморазвития, человек конструирует мир, являющийся способом существования его сущности. То, что мыслящий индивид есть «в себе», потенциально, он способен проявить в эмпирическом бытии, т.е. в форме чувственно-воспринимаемого существования.

Реализуя в процессе взаимодействия с внешним миром возможности своей сущности, человек создает собственный мир с определенными пространственно-временными и причинными отношениями. Сама история культуры есть процесс обнаружения творческой активности внутренних миров мыслящих индивидов. Но тогда теоретическое изучение закономерностей становления мира культуры и перспектив его развития должно находиться в единстве с анализом предельных возможностей человека, а также средств их превращения в действительность.

Создавая культуру, человечество не только воспроизводит существующий мир, но и творит новый, отличный от природного. В этом смысле культуру следует рассматривать в качестве конкретного мира, зарождающегося внутри нашей Вселенной. Тем самым культурная деятельность человечества предстает закономерным продолжением развития мироздания, а труд человека превращается из деятельности по воспроизводству его биологического существования в деятельность по производству сверхорганических потребностей. Культура и есть сверхорганический способ бытия и развития человечества.

Ведь что такое культура, как не проявление универсальных возможностей мышления, сознания, интеллекта человека, реализация которых превращается в меру его собственного развития. Соразмерность развития индивидов с их интеллектуальными возможностями приводит к тому, что основанием их бытия и саморазвития все более становится процесс воспроизводства универсальных способностей мыслящего мозга человека.

Мир человека становится символической реальностью в результате творческой деятельности человека. Данная планетарно-космическая функция Рода мыслящих индивидов воплощается в определенных пространственно-временных сферах Вселенной в форме культуры: она – способ развития Рода на уровне его разновидностей. Культура есть общее тело мыслящих существ, противоположное их единичным организмам. Она – объективированный интеллект вида *Homo sapiens*, а тем самым их символическое тело. Культура – это символический «космос» человечества, создавая который, оно творит новую форму реальности с пространственно-временными и причинными отношениями, отличными от природных. Исходя из этого, культуру можно понимать в качестве символической реальности, зарождающейся внутри Вселенной.

Развитие человечества есть процесс конструирования символической реальности, переход от преимущественно органического способа своего существования к символическому, в результате которого человек выводит базисный, биофизический мир за его собственные пределы, за границы тех природных предпосылок, следствием эволюции которых является его организм. Объективируя сверхчувственные свойства и закономерности своего внутреннего мира, человек формирует мир более общий и целостный по сравнению с природным. Таким образом разрешается противоречие между внешним, биофизическим миром и внутренними, ненаблюдаемыми мирами мыслящих индивидов.

Культура – это «сверхорганический код» саморазвития человека и сопряженного с ним природного мира, способ разрешения, свойственного им фундаментального противоречия. В связи с чем развитие культуры есть противоречивый процесс, выходящий за границы определенной (конечной) меры объективирования сущностных сил человека: любой уровень развития культуры является для человека лишь таким пределом, который он стремится преодолеть. Поэтому смена конечных форм бытия человека и средств объективирования его сущности на бесконечную становится законом саморазвития Рода мыслящих субъектов.

Вместе с тем, по мнению Н.А. Бердяева, культура в своих проявлениях «есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия», поскольку ее ценности – символические, а не реалистические: «в культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви, не соединение людей, а символы соединения, не власть над природой, а символы власти» [1, с. 521]. Человеку же необходимы на современном уровне его развития не символы истины, но сама истина, не символы красоты, но сама красота, не символы его силы и могущества, но сама сила [1, с. 522]. В этом состоит причина кризиса культурных, т.е. символических ценностей, для преодоления которого человек должен понять предельное, т.е. субстанциальное основание своего бытия и развития.

Трагизм культуры – в непонимании человеком сущности «подлинного творчества». Ведь «философия наша есть еще только введение в философию творчества, а не сама философия творчества. И жизнь наша лишь переходная к жизни творческой, не творческая еще жизнь» [1, с. 533]. В связи с чем необходим переход человека в «иное измерение»: «создание иного бытия, иной жизни, прорыв через “мир сей” к миру иному», причем онтологически иному. В то время как творчество культуры «не достигает онтологических результатов», поскольку создаются символические ценности, а не само новое бытие [1, с.438].

Таким образом, трагедия творчества культуры как символической реальности состоит в том, что «символ есть мост, переброшенный от творчес-

кого акта к сокровенной, последней реальности» [1, с.449]. Исходя из этого, подлинным творчеством «может быть названо лишь то, что порождено самобытной субстанцией, обладающей мощью прироста» бытия в мире. «Творчество есть оригинальный акт личных субстанций мира». И если мир не является таковым, то в мире творчество невозможно [1, с. 360]. Следовательно, культура есть путь, а не цель: путь к новому бытию и новому миру.

Человек стремится прорваться через «мир сей» к миру иному, метафизическому. В культуре же и ее символических ценностях творятся лишь знаки, символы этого мира, а не само метафизическое бытие. Даже экономическая культура – только символ метафизической власти человека над природой. В то время как предельная, максимально возможная власть его 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. Поэтому культура представляет собой «мост», созданный человеком между данными мирами. В культуре как символической реальности осуществляется воспроизводство самого метафизического бытия в качественно разнообразных, конкретно-телесных формах. В развитии культуры происходит переход от множества единичных и особенных форм проявления метафизического бытия к его конкретно-всеобщей форме.

В силу этого необходимо признать, что сущность культуры онтологически-космична, т.е. культура соотносительна с метафизической (субстанциальной) реальностью, независимо от своего конкретно-телесного проявления в качественно разнообразных символических формах. И тогда культура становится сопричастной бытию и развитию самой субстанциальной реальности, реализуя ее возможности в символической форме. Тем самым культура не есть нечто поверхностное и случайное для космической эволюции: она – символическая форма существования и саморазвития субстанциальной реальности, т.е. необходимым образом ей соприсуща.

Человечество как субъект культуры должно преодолеть границы своего обыденного мышления, осознав, что оно призвано к высшей реализации собственных потенций, превышающей все те проявления его субстанциальной (универсальной) сущности, которые оно уже реализовало в своей культурной (символической) жизнедеятельности. Ведь человечество – не только результат эволюции природы, но и субъект, превращающий в действительность субстанциальные возможности, не реализованные в природном цикле космической эволюции, в форме культуры как символической реальности.

Человечество не существует вне устремленности к вечному и бесконечному своему бытию, сопряченного с субстанциальной реальностью. Через символы и символическую реальность, творимую человеком, он становится способным выйти за пределы природного мира. Символы суть средства нашего общения с субстанциальной реальностью, с универсальным (метафизическим) миром. Культура как символическая реальность и есть мир, создаваемый человечеством в результате его субстанциальной деятельности, т.е. в процессе обращения субстанциальных возможностей в основание, средство и форму собственного существования.

Цивилизационное царство мира сего «прикрепляется» к тленным, переходящим вещам: оно не любит вечности. Именно поэтому оно противоположно подлинному творчеству и культуре. Индустриально-капиталистическая цивилизация, связанная с безграничным удовлетворением потребностей организма человека, является пределом некосмичности мира: в ней гибнет внутренний, духовный человек, подменяясь внешним, автоматическим индивидом. Технические силы цивилизации властвуют над самим человеком, превращая его в биоробота, фиксируя тем самым «убыль духа в европейском человечестве». Но буржуазный мир конечен во времени и может вновь привести к катастрофе, «уже апокалиптической» [1, с. 495].

Перспективы развития планетарного человека осознаются по мере его собственного развития. Причем «позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в абсолютной неизвестности» [2, с. 276], видеть же высшую цель бытия человека в преходящем и конечном существовании для него невыносимо. В силу этого технико-экономический прогресс имеет смысл лишь «поскольку он одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, способствует понижению духовной жизни», что является нравственной болезнью, проистекающей уже от богатства, а не от бедности [2, с. 284].

В человеке, отчужденном от его метафизической (онтологической) основы, нет «подлинного бытия», т.е. бытия, выходящего за пределы натуралистического гуманизма, согласно которому человек есть, прежде всего, психофизический организм, биоавтомат, чуждый свободы и творчества, предназначенный для реализации внешних целей. Техничко-экономический прогресс индустриально-капиталистической цивилизации «разрушает духовные основы хозяйства и этим готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно-осмысленным, духовно-оправданным и восстает против всей системы» [3, с. 171].

Индустриально-капиталистическая цивилизация антионтологична, представляя собой «царство мира сего», стремящегося к мировому могуществу, к мировой организации жизни человечества. Таков «буржуазный» империализм XIX и XX веков [3, с. 170-172]. В империализме происходит от-

рыв от гуманистических основ национального государства: «в империалистической воле к мировому могуществу разлагаются исторические тела национальных государств, принадлежащих эпохе культуры» [3, с. 172]. Человек должен был пойти этим путем и реализовать свои технико-экономические возможности. Но на данном пути не осуществляется «органически-духовного» преобразования его жизнедеятельности, а следовательно, и мира, результатом эволюции которого он является.

Империализм есть капитализм, обращающий национальные (суверенные) государства планеты в средство собственного развития. Так называемый «неолиберальный» империализм есть планетарный спрут, «мозгом» которого является милитаризм, стремящийся к тоталитарной власти, создавая универсальные технико-экономические средства управления жизнедеятельностью вида *Homo sapiens*. В начале 90-х годов XX века Россия оказалась в его «объятиях», которые постоянно сжимаются. В связи с чем приобретает существенное значение интеллектуально-экономическая безопасность российского социума, способность народа страны реализовать фундаментальные цели развития России, сопряженные с развитием планетарного человечества.

Согласно Н.А. Бердяеву, «русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем людям Запада» [3, с. 174]. Ведь русскому народу свойственно объединять свои проблемы с проблемами самого планетарного человечества, с предельными возможностями человеческого бытия вообще. «В судьбе своего собственного народа русские не увидели бы никакого смысла, если бы этим одновременно не раскрывался для них смысл судеб всего мира» [4, с. 194]. Человечество вынуждено будет перейти в собственную противоположность, связанную с производством новой, высшей формы бытия и развития, реализующей онтологически-реальное, т.е. субстанциальное его преобразование.

Культура как символическая реальность есть мир объективируемых человеком возможностей его собственных, внутренних миров, превращение которых в действительность представляет собой производство нового типа реальности, становящейся способом существования его интеллекта. Причем развитие самого интеллекта человека проявляется не только в форме знания (сознания), но также в создании средств его воспроизводства, в конструировании информационной техники, моделирующей функции, свойства и закономерности интеллекта в квантово-символических системах.

Понимание культуры как символической реальности, ориентируя человеческое сознание на исследование новых структур мироздания, позволяет понять и особенности виртуальной реальности в качестве одного из видов символической реальности, который создается на основе компьютер-

ной техники. Новые технологии, реализуя принципы самоорганизации систем, позволяют не только познавать события, происходящие в виртуальном мире, но и быть субъектом их конструирования.

Созидание символической реальности – функция человека как самодействующего субъекта, объективирующего информационно-энергетические возможности своего интеллекта. Человечество в значительной мере уже живет в символическом мире. Причем виртуальность человеческого бытия возрастает: макросимволический, чувственно-воспринимаемый мир эволюционирует в квантово-виртуальный и сверхчувственный. Соответственно, целью развития человека все более становится не только воспроизводство природных предпосылок его бытия, но также и производство самой символической реальности в качественно разнообразных формах ее осуществления.

Исходя из этого, развитие информационных технологий как средств конструирования символической реальности логично считать в качестве новой технологической революции, связанной с новой парадигмой научного знания. Особенность данной технологической революции состоит в производстве самой символической реальности неорганическими, т.е. техническими средствами, созданными человеком в процессе его трудовой деятельности.

Человечество создает планетарную информационную сеть – формирующийся «супермозг», представленный в виде Интернета. В связи с чем возможна аналогия с нейронными сетями органического мозга взаимодействующих мыслящих индивидов, что является предпосылкой для технологических разработок «искусственных нейронных систем». Логично предположить, что планетарное «человечество входит в полосу подготовки гигантского переворота, по сравнению с которым экологические и промышленные революции – детские игры, а информационно-постиндустриальная цивилизация – не более, чем подготовительный класс» [5, с. 134].

Поэтому важно знать, что представляет собой человек как субъект культуры и что он в соответствии с собственной сущностью исторически вынужден будет делать. Культура же в качестве символического способа существования человечества позволяет обнаружить его родовую (универсальную) сущность и космическое предназначение.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
4. Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 2000.
5. Осипов Ю.М. Очерки философии хозяйства. М.: Юрист, 2000.

Бурханов Рафаэль Айратович
Сургутский государственный университет
ra.nvarta@gmail.com

**Преображение человека в философии культуры русского космизма:
А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев**

Статья посвящена концепции преобразования человека в философии культуры выдающихся русских космистов: А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. Автор обосновывает связь их воззрений с «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова, показывает антропологическую обусловленность философско-культурологических построений, анализирует идеал культуры будущего общества. Подчеркивается, что основной идеей А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева является положение о необходимости совершенствования человека как планетного и вселенского существа, преобразования посредством культуры собственной природы людей согласно провиденциальному замыслу Бога о человечестве.

Ключевые слова: русский космизм, преобразование человека, философия культуры, антропология, христианство, борьба со смертью, воскрешение, космократия.

Burkhanov Rafael Ayratovich
Surgut State University
ra.nvarta@gmail.com

**Transformation of man in the philosophy of culture of Russian cosmism:
A.K. Gorsky, N. Setnitsky, V.N. Muravoyv**

The article is devoted to investigation of the cultural concept in the philosophical works of famous Russian cosmists: A.K. Gorsky, N.A. Setnitsky, V.N. Muravoyv. The author substantiates the connection of their views with the «The Philosophy of the Common Task» by N.F. Fedorov, shows the anthropological conditionality of the philosophical and cultural studies, analyzes the ideal of the culture of the future society. It is emphasized that the main idea by A.K. Gorsky, N.A. Setnitsky, V.N. Muravoyv is a statement about the need to improve man as a planetary and universal being, transforming people's own nature according to the providential plan of God for humanity through culture.

Key words: Russian cosmism, transformation of man, philosophy of culture, anthropology, Christianity, struggle against death, resurrection, cosmocrats.

Космизм (от греч. *κόσμος* – упорядоченный, организованный мир; Вселенная) – философское (метафизическое) и научное учение, художественное и обыденное мирозерцание, содержащие фундаментальные положения об органическом (онтологическом) единстве человека и мира как предпосылке их кардинального преобразования в ходе глобального и космического развития индивидов и всего человечества [1, т. 2, с. 314–315].

Одним из направлений космизма является русский космизм – целостное мировоззрение, сформировавшееся под непосредственным влиянием христианских православных ценностей и идеалов, которое нашло свое выражение в философии (метафизике), науке, искусстве. Его главная онтологическая, гносеологическая, аксиологическая проблема – взаимоотношение Бога и мироздания, Творца и Его творения, внутри которого выявляется и осознается отношение Абсолюта и человека, человека и Космоса [2, с. 92–94].

В русском космизме принято различать три основных направления (формы): *религиозно-метафизическое* (В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Е.Н. и С.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев и др.), *естественнонаучное* (Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный и др.), *художественное* (В.Ф. Одоевский, Ф.И. Тютчев, В.Я. Брюсов, М.А. Врубель, А.П. Платонов и др.). При всех различиях понятийно-категориальные и образно-художественные конструкции этих мыслителей содержат в себе идеи *органического единения людей с миром, Вселенной; преобразование человека как земного и космического, разумного и творческого существа.*

При анализе проблемы человека и концепции культуры в отечественном космизме приоритетным является религиозно-метафизическое направление. Именно в его мировоззренческом «поле» сформировались фундаментальные концепты, ценности и идеалы, на основе которых возможны теoантропокультурологические построения. В русском космизме идея активной эволюции человека тесно связана с идеей гармонизации Природы и идеей совершенствования Космоса. В качестве субъекта человек преобразует мир, а в качестве объекта выступает и он сам, эволюционируя в процессе творческой деятельности.

Теоретическое наследие А.К. Горского, Н.А. Сетницкого и В.Н. Муравьева занимает промежуточное положение между религиозно-метафизическим и естественнонаучными направлениями отечественного космизма. В своих работах они использовали религиозно-мифологические конструкции православной метафизики («Бог», «Богочеловек», «Богочеловечество», «соборность» и др.), а также теоретические и практические достижения современной им науки и техники, в основе которых лежит идея разумного научно-технического прогресса человечества, т. е. управляемого совер-

шенствования человека и мира. Русские мыслители были убеждены в глобальном и космическом предназначении человека как носителя разума, призванного направлять эволюцию природы в соответствии с религиозно-нравственным идеалом и устремлением к высшей цели; верили в высокий провиденциальный замысел Бога о человеке и человечестве и необходимость соборного соучастия людей в Божественном творении мира. В целом их концепция культуры определяется ее общей антропологической обусловленностью и космологической направленностью, стремлением осуществить универсальный синтез, где человек выступает в качестве социального соборно творящего существа и вселенского начала.

Будучи последователями Н.Ф. Федорова, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев исходили из его теоретических установок на активно-преобразующую трудовую деятельность и борьбу со смертью как основные средства планетарного и космического преобразования человека. «Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, трудовое...» [3, т. 1, с. 255], – писал основоположник отечественного космизма. В «Философии общего дела» достижение всеобщего бессмертия людей и последующее воскрешение предыдущих поколений – «православное проективное Богодействие» – являются предпосылками земного (глобального) и космического (вселенского) преобразования человека. Субъектом глобально-космической эволюции выступают здесь не разрозненные индивиды или группы людей, а соборная совокупность разумных и творческих существ, человечество в единстве всех его поколений.

Главной проблемой философско-антропологической и философско-культурологической концепции *Александра Константиновича Горского* (1886–1943 гг.) является проблема преобразовательной регулятивной эротики [4, с. 211–214]. Пытаясь «дополнить» учение Н.Ф. Федорова учением З. Фрейда, А.К. Горский пришел к выводу, что творческое возбуждение имеет много общего с половым возбуждением человека. Все достижения культуры осуществляются за счет преобразования энергии эроса в творческую энергию, в результате чего происходит постепенное уменьшение данной от природы грубой сексуальности. Именно через преобразованное в творчество эротическое стремление осуществляется стремление к всеобъемлющей полноте человека, реализуется импульс к земной и космической эволюции человечества.

Основное противоречие нашей цивилизации, считал русский мыслитель, заключается в том, что в отдельно взятых индивидах эротическое устремление и стремление к творчеству, «жизненный порыв» и его культурное оформление отделены друг от друга. Ограничивая в ходе исторического развития эротическую стихию, создавая ценности культуры, соци-

ально организованное человечество так и не смогло обеспечить сохранность самой жизни.

Выход из этого кризисного положения философ усматривал в разумном управлении энергией эроса, его «просветлении» религиозным и нравственным сознанием. Для этого следует коренным образом преобразовать самого человека, «пересоздать» его природу, направить темную эротическую энергию в созидательное русло, одним словом, – «...сотворить для себя новую природу лучше и полнее той, к которой мы прикованы...» [5, с 242]. Человечество должно найти способ поддерживать и воспроизводить жизнь не бессознательным, животным, но сознательным, собственно человеческим, образом!

Вслед за Н.Ф. Федоровым А.К. Горский рассуждал о необходимости космической «регуляции природы». Он пришел к выводу, что посредством одной только науки и техники решить эту задачу нельзя. Необходимо в полной мере осознать нравственный долг перед ушедшими поколениями, кардинально перестроить организм человека, преобразовать его мировоззрение, нравственность и психику. Достижение этих результатов на основе христианских ценностей приведет к реальной победе над смертью и позволит воскресить всех умерших предков. «...Самая мысль о возможности действительного управления космосом возникает в человеке, - утверждает Горский, - и становится определяющей его поведение силой лишь по мере происходящего в нем психологического поворота – “обращения сердец сынов к отцам”» [6, с. 146]. В результате в культуре на смену механическому и техническому прогрессу придет прогресс духовно-нравственный и органический, посредством которого люди осуществят «прорыв» в глубины человека и всей Вселенной. В процессе глобальной и космической эволюции внешняя сила машины должна стать внутренней силой человека.

Космическое «регулирование природы» и всеобщая борьба со смертью на основе использования христианских православных идеалов и ценностей также находились в центре размышлений *Николая Александровича Сетницкого* (1888–1937 гг.). Главное в его концепции человека и культуры – осмысление истории человечества в ее вселенской эсхатологической перспективе. Глубинный смысл истории отечественный мыслитель трактовал как воплощение всеобщего нравственного идеала, утверждение Царства Божьего на Земле и в Космосе: «...Христианство является учением о цели, выражающейся в спасении, и представляет наиболее последовательно проведенную эсхатологию спасения...» [7, с. 355].

Совместно с А.К. Горским Н.А. Сетницкий исследует предпосылки и условия, на основе которых в культуре возникает и конституируется так называемый феномен «смертобóжничества». Это такое учение на религиозной или безрелигиозной почве, которое влечет за собой обожествление

смерти. Суть смертобóжничества состоит в том, что смерть и страдания понимаются как абсолютная и преобладающая человека сила, как необходимые составляющие богочеловеческого дела нашего спасения, которое помимо них и вне их представляется невозможным. Из этого вытекает признание неотвратимости бесконечных мучений и неизбежности смерти, если не для всего человечества, то хотя бы для его несовершенной, согрешившей части.

Формами преклонения перед смертью выступают определенные виды культа стихийных сил природы, а также извращения сути христианства из-за неверной трактовки положений Священного Писания о Боговоплощении, о теле Христа и плоти человека. Для преодоления таких ложных воззрений с помощью науки и техники необходимо вести активную борьбу за упразднение смерти и утверждение жизни.

Вслед за Н.Ф. Федоровым Н.А. Сетницкий сформулировал задачу всеобщего воскрешения, реальной и всецелой победы человека над слепыми силами природы, над всяческим распадом и гибелью, ей присущими, абсолютным выражением которых является смерть: «Жизнь, ее осуществление и возвращение всем – таково то устремление, которое должно сделать человека подлинным орудием божественного преобразования мира» [8, с. 401].

Валерьян Николаевич Муравьев (1885–1930 гг.) также стремился создать «органическое мировоззрение», призванное соединить мысль и дело, прошлые традиции и будущее устремление в просторы Вселенной [9, кн. 1, с. 34–40]. По его мнению, культура есть «деятельность времяобразующая», где человек производит «воскрешение» вещей и процессов, поэтому «...смысл жизни есть строительство культуры, а строительство культуры по существу космично и религиозно» [10, кн. 2, с. 150]. В целом культура – это осуществляемая от поколения к поколению передача определенных «рецептов» и «формул», по которым люди воспроизводят все, что им нужно: от материальных вещей и социальных отношений до научных знаний и духовных ценностей. «Культура есть результат созидания времени, поскольку каждый акт, меняющий мир, есть такое созидание, – писал русский мыслитель. – ...Образование времени совершается посредством утверждения длительности каких-либо ценностей, сопротивляющихся в этом акте разъедающей силе времени. Эти ценности и составляют ценности культуры» [11, кн. 2, с. 16].

В.Н. Муравьев выделял два вида культуры – культуру символическую и культуру реальную. Первая охватывает искусство, а также теоретические науки, вырабатывающие символы и проекты для предполагаемых действий. Вторая включает в себя виды деятельности, реально изменяющие

окружающий мир. Это экономика, земледелие, техника, практическая биология, медицина, педагогика и т. п. В современном мире два вида культуры разобщены, следствием чего является раздробление человечества на многочисленные враждующие центры. Поэтому задача организации культуры будущего состоит в том, чтобы объединить человечество, связав символику жизни и ее практику.

По мнению В.Н. Муравьева, уже в ближайшем будущем достижения науки и техники позволят людям успешно бороться с болезнями, предоставят им возможности для омоложения и существенного продления жизни. В дальнейшем человечество овладеет искусством воскрешения умерших и сможет постепенно вернуть к жизни все ушедшие поколения. Вслед за овладением временем человек овладеет и пространством, создавая новые средства сообщения и способы движения.

В отдаленном же будущем основной задачей для всего человечества, освободившегося от внутренних противоречий и угнетающих социальных противоборств, станет преобразование космоса и актуальная *космократия*, т. е. власть над космосом, а также *пантократия*, т. е. власть над всеми процессами природы. Они обеспечат для человека реальную возможность жить на просторах Вселенной, во всех ее средах и частях, оживотворяя и оживляя природу, превращая ее из мира неразумного, стихийно-хаотического в пронизанный разумом мир как совершенное органическое целое [12, кн. 2, с. 138–140, 144–145].

В результате человеческий разум, управляющий эволюцией человечества, превратится в главное орудие развития космоса, стихийно текущее время станет временем регулируемым, а люди установят новый тип «братского управления» (Н.Ф. Федоров) собой и миром. Такие кардинальные изменения, скорее всего, потребуют полного физиологического, биологического, а, может быть, и физического изменения природы человека. Все это приведет к упразднению прежней человеческой истории с ее стихийными разрушительными процессами и замене ее слепого движения сознательным действием объединенных в великий союз живых и разумных существ. В этом смысле конец «земной истории» будет началом «истории солнечной», а затем и «истории космической».

Таким образом, концепция культуры А.К. Горского, Н.А. Сетницкого и В.Н. Муравьева определяется ее общей антропологической обусловленностью и космологической направленностью, стремлением осуществить универсальный синтез. Она сформировалась путем взаимосвязи религиозно-метафизического и естественнонаучного направлений отечественного космизма при главенствующей роли первого из них, где фундаментальными концептами служат теоретические положения, возникшие в результате мировоззренческой рефлексии христианского православного учения.

В их философии культура является основой переосмысления и пересоздания сущности и места человека в мире; развитие культуры служит условием глобального и космического совершенствования человечества, которое должно привести к гармонии отношений общества и природы, социума и личности.

Основной идеей «федоровцев» является положение о необходимости совершенствования человека как планетного и вселенского существа, преобразования посредством культуры собственной природы людей согласно провиденциальному замыслу Бога о человечестве. Поскольку прежнее определение человека – *homo sapiens* («человек разумный») – не отражает его особого космического предназначения, В.Н. Муравьев предлагал назвать его *homo creator* («человек творящий»), тем самым подчеркивая особую роль людей в Божественном творении мироздания.

Список литературы

1. Гиренок Ф.И. Космизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 314–315.
2. Куракина О.Д. Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. М.: Институт философии РАН, 2003. Вып. 2. С. 91–113.
3. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс, 1995. Т. 1. С. 37–308.
4. Семенова С.Г., Гачева А.Г. Александр Константинович Горский // Русский космизм: антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 211–214.
5. Горский А.К. Огромный очерк // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 185–266.
6. Горский А.К. Николай Федорович Федоров и современность // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 97–184.
7. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 287–358.
8. Сетницкий Н.А. Мессианство и «русская идея» // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 380–405.
9. Гачева А.Г. Валерьян Николаевич Муравьев // Муравьев В.Н. Сочинения. М.: ИМЛИ РАН, 2011. Кн. 1. С. 3–43.
10. Муравьев В.Н. Планы и заметки по философии культуры // Муравьев В.Н. Сочинения. М.: ИМЛИ РАН, 2011. Кн. 2. С. 146–150.
11. Муравьев В.Н. Овладение временем как основная задача организации труда // Муравьев В.Н. Сочинения. М.: ИМЛИ РАН, 2011. Кн. 2. С. 3–120.
12. Муравьев В.Н. Всеобщая производительная математика // Муравьев В.Н. Сочинения. М.: ИМЛИ РАН, 2011. Кн. 2. С. 125–145.

Манджулло Анна

Туринский университет (Università degli Studi di Torino), Турин, Италия
anna.mangiullo@edu.unito.it

В. Хлебников и А.Л. Чижевский в поиске закономерности времени

Статья посвящена сравнительному изучению проблемы закономерности времени и истории в творчестве В. Хлебникова и А. Л. Чижевского. Анализируются источники появления идеи открытия законов времени для управления историей и ее воплощение в научном и художественном творчестве двух авторов.

Ключевые слова: управление временем, В. Хлебников, Е.П. Блаватская, гелиобиология, историометрия, А.Л. Чижевский.

Mangiullo Anna

University of Turin, Italy
anna.mangiullo@edu.unito.it

Velimir Khlebnikov and Alexander Chizhevsky in search of patterns of time

The article is devoted to a comparative analyze of the problem of the regulation of time and history in the works by V. Chlebnikov and A. L. Chizhevsky. There are the sources of the idea of opening the laws of time for the management of history and its embodiment in the scientific and artistic work of the two authors analyzed.

Key words: regulation of time, V. Khlebnikov, H.P. Blavatsky, heliobiology, historiometry, A.L. Chizhevsky.

В биографии и творчестве В. Хлебникова и А.Л. Чижевского, несмотря на все их различие, можно найти точки соприкосновения. Оба увлекались поэзией, писали стихи и в то же время занимались наукой. Неслучайно Хлебников считается больше чем просто поэтом, в то время как Чижевского, в связи с его образованностью, увлечением искусством и поэзией, считают «русским Леонардо да Винчи XX века» [1, с. 1]. Исследования обоих авторов являются результатом синергического подхода к разным сферам культуры, где излагались своеобразные теории об искусстве и о науке, не без влияния культурного контекста эпохи. В этом смысле они сыны своего времени.

Одним из направлений исследований и Хлебникова, и Чижевского является поиск закономерности времени, при этом оба они ставили перед собой одну и ту же цель: предсказание будущего через изучение прошлого в результате достижения победы над смертью и ее преодоления посредством открытия специфических законов, подлежащих научному изысканию.

Относительно Хлебникова этот поиск воплощается в художественном и, в частности, поэтическом творчестве как способе обобщения научных теорий, основанных на математических вычислениях. Для него математика оказывается методом понимания не только мира, но также собственной поэтики. «Я всматриваюсь в вас, о числа», - пишет поэт в стихотворении «Числа» (1913), «Вы позволяете понимать века, как быстрого хохота зубы. / Мои сейчас вещеобразно разверзлись зеницы / Узнать, что будет Я, когда делимое его – единица» [2, с. 239]. За год до публикации этих стихов В. Хлебников сочиняет одну из его самых известных работ - диалог «Учитель и Ученик», где через голос ученика поэт представляет ряд теорий, законов мира, касающихся языковых, географических и временных измерений. Они связаны с математическими изысканиями, которыми Хлебников уже давно занимался для того, чтобы определить происхождение мировых процессов и законов, в них скрывающихся.

Первая «истина», найденная им – закон, которому подчиняются судьбы народов. Математическое исчисление, объясняющее – и по Хлебникову доказывающее – данный закон – число 317, синтез двух других главных для автора «зачисел» (по хлебниковской терминологии), т.е. число-закон получается путем вычисления числа 365, «номер» вращения земли, выражающий точность процесса и управляющий миром, и числа 48, указывающего на определенные силы планеты.

Эта формула часто встречается в его трудах: в качестве примеров можно найти выкладки «В мире цифр», где автор измеряет отдаленность по времени исторических событий, или «Закон поколений», где он выделяет «Законы времени» на основе биографий известных людей, родившихся в разные исторические эпохи, но чья интеллектуальная деятельность сопоставима. Таким образом, Хлебников стремится к доказательству идеологического взаимовлияния людей и принципа «метабиоза», который, согласно автору, предопределяет появления на свет выдающихся личностей.

Кроме писателей Тютчева, Одоевского, Успенского, Лермонтова или философов Аристотеля и Радищева, В. Хлебников цитирует мыслителя, чье мнение и доктрина тогда имели большое влияние: речь идет о Елене Петровне Блаватской, родившейся как раз через 28 лет после Тютчева и Одоевского и с ними связанная, так как они «вершины “величавой веры” и “Жалкого неверия” в Русь» [3, с. 75]. Среди них Блаватская известна особенно как автор ключевого текста оккультизма «Тайная Доктрина». В нем

она сравнивает значительное количество мировых религий и доктрин оккультизма прошлого для того, чтобы найти единую доктрину и тайную истину и затем распространить ее. Это исследование соответствует тогдашнему стремлению определить мышление, заменяющее религию (православную, но не только), потерявшую роль носителя истины: главным способом для этого оказывается сравнительное изучение всемирной истории, не только синхронно, но и диахронно. За этим скрывается желание основать новую, научную веру, позволяющую глубоко узнать тайны мира.

Считается, что это новое религиозное направление родилось в Нью-Йорке в 1875 году, когда было основано Теософское общество. Однако об этом направлении было известно еще раньше, и оно довольно быстро получило широкий резонанс во всем мире, особенно в главных городах России в художественных кругах и среди интеллигенции, что происходило благодаря путешествиям русских писателей и мыслителей за границу, откуда они привозили на Родину новые теории. Первое теософское общество в России было основано в 1908 г. в Санкт-Петербурге. [4, с. 139-143]. В этом городе с 1905 до 1911 гг. поэты и писатели собирались в башне В.И. Иванова, где по средам он устраивал литературные встречи, на которых обсуждались новые направления как в поэзии, так и в философии. Здесь часто оказывался сам В. Хлебников, который иногда останавливался у В.И. Иванова в промежутках между путешествиями по разным городам. Небезосновательно полагать, что он мог узнать о теософских идеях Е.П. Блаватской в этих кругах и воспринять их как самые подходящие для собственных изысканий: как раз с 1905 г. он увлеченно начал разрабатывать свой метод для определения закономерностей жизни.

Н.А. Богомоллов [5, с. 266-267] подчеркнул влияние теософской мысли на В. Хлебникова в том, что касается вычислений и поисков «совершенного числа»; это связано с верой Хлебникова в тождество чисел и законов мира. В частности, Богомоллов ссылается на размышления о числах, сходные у Хлебникова и Блаватской. Если в «Учителе и ученике» Хлебников считает число «317» основой исторической цикличности, то для Блаватской такими «идеальными цифрами» являются числа 3, 4 и 2, и числа, полученные от их сложения (7 и 9). В обоих случаях авторы приходят к выводу, что именно эти числа управляют миром и его событиями и, следовательно, их изучение может привести к пониманию окружающего нас мира. Это кредо оккультизма, и даже если Хлебников сознательно никогда не принимал его, тем не менее, это влияние очевидно в его работах.

Еще очевиднее можно это показать, если вновь обратиться к «закону поколений», где неслучайно найденное число-закон цикличности рождений – 28, - это одно из чисел оккультизма, получившееся из сложения первых семи, представляющих идеальную иерархию, свойственную миру, ту

«звёздную формулу» [3, с. 380], в которой показаны скрытые всемирные силы, и получить откровение о которых является целью поэта.

В самом деле, идея цикличности в теориях оккультизма соответствует определённому представлению о структуре вселенной: один из ее вариантов – теория солнца. Для оккультизма вселенная представлена как живое существо, по ней течет жизненный поток, порожденный солнцем, которое является сердцем всего организма [6, с. 696]. Структура вселенной сравнивается со структурой человеческого тела, и она также подчинена определенным циклам, закономерностям солнечных фаз, что и определяет жизнь космоса и планет.

Такое мнение встречается в научных трудах, использующих теорию закономерности для объяснения причин и следствий мировых феноменов. Среди них в Тайной Доктрине фигурирует имя У. Джевонса, английского ученого, постулирующего зависимость причин экономических кризисов от солнечных пятен, в свою очередь влияющих на погоду и, следовательно, на урожай, от чего зависит экономическая система. Он излагает свою теорию в 1884 году, где объясняет закономерность этих кризисов, регулярно повторяющихся через 11 лет, т.е. в соответствии с периодами солнечной активности [6, с. 697].

В этом случае, удивительным оказывается совпадение между теориями английского ученого, основательницы оккультизма, и другого ученого, который несколько лет спустя найдет те же правила закономерности времени. Речь идет о космисте А.Л. Чижевском, представившем в 1924 году итоги своих исследований о взаимоотношениях между солнечной активностью и деятельностью человечества в его истории. Чижевский начал разрабатывать эту теорию задолго до того, еще в 1915 году. В своей теории он доказывал, что по мере того, как приближается время повышенной активности солнечных пятен, нарастает интенсивность социальных событий на Земле. И та и другая убывают, достигнув максимума.

В каждом столетии это явление можно наблюдать 9 раз, так что каждый цикл человеческой активности длится примерно 11 лет. Более того, Чижевский выделяет в каждом цикле 4 этапа, которые определяют исторические процессы, соответственно длящиеся три, два, три и три года. Таким образом получается, что действия и развитие людей неизбежно вызваны внешними факторами, то есть солнечными колебаниями.

На основе своих открытий А.Л. Чижевский объясняет законы истории, для которых характерны следующие особенности: 1) человеческая деятельность показывает максимальное напряжение в центральной фазе цикла, и от этого зависят эпидемии, миграция народов и образование новых государств; 2) в начальной и конечной фазах цикла интенсивность политически-военной деятельности снижается, уступая место созидательно творческой

деятельности и мирным процессам, позволяющим развивать устойчивую организацию государств, международных отношений, художественные направления в разных видах искусства. В центральной фазе каждого цикла, наоборот, наблюдается тенденция к абсолютизму и разрушению общественного порядка. Под воздействием активности солнечных пятен в обществе распространяются политические и религиозные идеи, появляются как влиятельные лидеры в научной и политической сферах, так и разные объединения. Таким образом А.Л. Чижевский убежденно связывает природные процессы и поведение человека, взаимоотношение которых отражается в исторических событиях. Таким образом, он создал новый метод научного анализа, вводящего в историю единицу измерения временных ритмов и названного «историометрией» [8, с. 2].

Сходства с теорией У. Джевонса не так очевидны, изыскания А.Л. Чижевского отличаются тем, что русский автор обращает внимание на поведение человечества и изучение самого человека с целью прогнозирования его будущего. Но при этом оба убеждены в том, что будущее можно открыть через изучение и наблюдение Вселенной, влияющей на человечество.

Более того, надо учесть, что Чижевский издал свою работу «Физические факторы исторического прогресса», как раз в Калуге, куда он переехал в 1913 году и где он познакомился с К. Э. Циолковским, его другом и единомышленником. Калуга тогда была одним из центров теософских обществ, получивших в это время широкое распространение. Вероятно, благодаря переплетениям между теософской мыслью и научными исследователями, можно интерпретировать труды «русского Леонардо да Винчи» как свидетельство плодотворности такого синтеза в то время.

На самом деле 1910-ые годы отмечаются настоящим бурлением разнообразных теорий о закономерностях истории, общим знаменателем которых является изучение солнечной активности (или солнечной системы вообще) [7, с. 723]. Среди видных представителей этого бурления можно назвать Д.О. Святского, сосредоточившего свое внимание на изучении закономерности событий, касающихся истории древней Руси и реформ петровского времени посредством наблюдений солнечных затмений (первая его книга появилась в 1910-х гг. [9]).

В те же годы мысль Хлебникова обращается к анализу причин войн: например, «Время – мера мира», направленное на выявление управляющих человеческой жизнью законов. Здесь он принимает во внимание не только военные источники, историю государств и народов, но также собственно высчитанные уравнения закономерностей на основе научных открытий, изобретений техники и исследований биографий и дневников. И хотя он начал разрабатывать это раньше рассмотренных выше авторов, тем не ме-

нее, в середине 1910-х годов его работа приостановилась: поэт путешествует и останавливается в своем родном городе у родителей - в Астрахани [10, с. 146]. С началом войны Хлебников переживает одновременно и художественное и научное вдохновение, занимается законами времени, с учетом не только анализа жизни людей прошлого (главное место в его исследованиях занимают Н.В. Гоголь и А.С. Пушкин), но и своей. В этих исследованиях одинаковую роль играют слова и числа, вернее, их синтез как объяснительных формул. Хлебников дает определенные языку, чьи правила функционирования выводят его за пределы умственного: его «заумный язык» устроен на основе логических и научных правил. Он должен служить кодексом, способствующим глубокому пониманию между людьми, и благодаря этому он должен привести человечество к достижению «мирового лада», о котором автор грезил давно. Эта теория находит свое полное выражение в поэме «Ладомир», где через разрушение языков создается всечеловеческий язык, тот «звёздный язык», который ведет к общему, мировому ладу, когда больше не будет места войне и смерти.

Итак, если два автора и обратились к разным предметам, то их цель оказалась схожей. Ее можно кратко изложить следующим образом: с помощью открытия законов времени и истории оба приходят к выводу о том, что можно предвидеть будущее и просчитать его события, тогда «смерть смерти будет ведать сроки». Общим для обоих авторов было стремление к формированию другого мира, лучше настоящего. «Если я обращаю человечество в часы», спрашивает самого себя В. Хлебников незадолго до смерти, «и покажу, как стрелка столетия движется, / неужели из нашей времен полосы / не вылетит война, как ненужная ижица? (...)» [11, с. 363]. Вот общая идея и общность позиции большинства писателей и мыслителей русского модернизма. На наш взгляд, это свидетельствует о некоей потребности ответить на тогдашние исторические тенденции, вероятно, для того, чтобы будущее стало не таким страшным, как тогда казалось. И частично им удалось это осуществить.

Список литературы

1. Манакин А., «Леонардо да Винчи XX века» / А. Манакин, Л. Энгельгардт // Наш современник. 2002. № 11. С. 250-258.
2. Хлебников В., Собрание сочинений. Т. 1: Литературная автобиография; Стихотворения, 1904-1916. 2000. 541 с.
3. Хлебников В., Собрание сочинений. Т. 6, кн. 1: , Статьи (наброски). Ученые труды. Возвращения. Открытые письма. Выступления, 1904-1922. М.: ИМЛИ, 2005. 446 с.
4. Rosenthal, V. G. The Occult in Russian and Soviet Culture, London, Cornell University Press, 1997. 468 pp.
5. Богомолов, Н. А. Об одном из источников диалога Хлебникова «Учитель и Ученик» // Русская литература начала XX века и оккультизм, М., 1999. 556 с.

6. Blavatskaja, E. P., *La Dottrina Segreta, Sintesi della Scienza, della Religione e della Filosofia*, Vol. I, *Cosmogenesi*, Roma, Istituto Cintamani, 2009. 873 pp.
7. Владимирский Б. М., «Числа» в творчестве Хлебникова. Проблема автоколебательных циклов в социальных системах // *Мир Велимира Хлебникова: Статьи. Исследования (1911–1998)*. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 723–732.
8. Чижевский А. Л., *Физические факторы исторического процесса* / А. Л. Чижевский. Калуга, 2010. 72 с.
9. Сеницына М.В., *История русской астрономической науки в работах Д.О. Святского* / *Вестник Брянского государственного университета*. 2011. №2. С. 124 – 128.
10. Старкина, С. *Велимир Хлебников*, Москва, Молодая Гвардия, 2007. 339 с.
11. Хлебников В., *Собрание сочинений*. Т. 2: Стихотворения, 1917-1922. 2001. 605 с.

Штырбул Валентин Юрьевич

Одесский национальный университет им.И.И. Мечникова
mr.valentin97@mail.ru

Идеи русского космизма в контексте «культурного поворота»

Центральной идеей антропологических исследований с начала XX века был не отдельно взятый человек и даже не человеческое общество в целом, а совокупность всех исторических и культурных измерений, совпадающих с понятием Космоса. В данной статье делается попытка рассмотрения концепции «культурного поворота», исследующего современные культуры в условиях глобализации, как трансформацию идеи Всеединства, провозглашенной русским космизмом.

Ключевые слова: русский космизм, духовность, культурный поворот, культурный промежуток, Всеединство, Богочеловечество.

Shtyrbul Valentyn Yurevich

Odessa I.I. Mechnikov National University
mr.valentin97@mail.ru

The ideas of Russian cosmism in the context of «cultural turn»

The central idea of anthropological research from the beginning of the twentieth century was not a single person or even a human society as a whole, but the complex of all historical and cultural dimensions that coincide with the concept

of Cosmos. In the article, an attempt is made to consider the concept of a “cultural Turn”, exploring modern cultures in the context of globalization, as a transformation of the idea of Unity proclaimed by Russian cosmism.

Key words: Russian cosmism, spirituality, cultural turn, cultural gap, Unity, God-manhood.

Череда судьбоносных для конца XIX - начала XX века событий стала причиной возникновения русского космизма, представители которого ученые, религиозные мыслители, деятели литературы и искусства видели путь объединения человечества в формировании общепланетарного сознания. Феномен космизма заключается в уникальном сочетании философии русского платонизма с христианской традицией. Выдвинутые космистами идеи вполне закономерно нашли свое продолжение через 100 лет в другое переломное время – на стыке XX и XXI веков.

В современном обществе наблюдается пристальный интерес ко всему тому, что идентифицирует человека как личность, часть нации, народности, человечества в целом. Особое внимание уделяется духовности как в религиозном, так и в общекультурном смысле. Все эти факторы привели к превращению гуманитарных наук в единое междисциплинарное поле, предметом исследования которого стала культура во всех ее многообразных проявлениях.

Произошедшие во второй половине XX века масштабные изменения всех сторон жизни человечества, дали повод исследователям этих явлений говорить о ряде «поворотов». Начавшись с лингвистического, акцентировавшего внимание на языке как ключевом средстве общения между людьми, и антропологического, центром изучения которого был человек, «повороты» постепенно распространились на все отрасли гуманитарного знания. Это позволило объединить их в общее понятие «культурного поворота», оформившегося в качестве специального термина лишь в конце прошлого века.

Рассмотрение столь обширного явления российскими и западными учеными до недавнего времени проходило под разными углами зрения. Так, еще в 2010 году, российские исследователи культуры видели в ней средоточие «особенного, а не типичного, отличного, а не тождественного, индивидуального, а не коллективного, субъективного, а не объективного» [1, с. 499]. Подобное понимание близко к определению «мозаичной» культуры, представляющейся «случайной, сложенной из множества соприкасающихся, но не образующих конструкций фрагментов, где нет точек отсчета, нет ни одного подлинно общего понятия...» [2, с. 45]. Но со времени публикации этого определения Абраама Моля в его работе «Социодина-

мика культуры» прошло более сорока лет, и исследования западных ученых в области культуры существенно продвинулись вперед. Поэтому выход в свет в 2017 году книги немецкого культуролога Дорис Бахманн-Медик «Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре» на русском языке (перевод немецкого издания 2006 года) вызвал достаточно широкий резонанс и обсуждение в российской и постсоветской культурологической среде.

В своей работе Д. Бахманн-Медик подробно анализирует исследования «культурных поворотов» последних десятилетий XX - начала XXI вв., представляя точки зрения таких ученых как Андреас Реквиц, Клиффорд Гирц и других, а затем дает описание семи «культурных поворотов» (cultural turns), посвящая каждому из них отдельную главу. Автор выделяет интерпретативный, перформативный, рефлексивный (литературный), постколониальный, переводческий, пространственный и иконический «повороты», которые «раскрывают дифференцированное и крайне динамичное поле исследований культуры» [3, с. 8].

В книге Д. Бахманн-Медик внимание привлекает то, что автор не приветствует употребление «слов-сигналов»: «глобализация, модернизация, гибридность, транснациональность и т.д.» применительно к исследованию культурных процессов, так как эти «жаргонные тупики» создают «впечатление размытости и бесконтурности культурологических исследований» [3, с. 12, 21]. Подобные понятия в сочетании с банальным объяснением причины появления «культурного поворота», кроющейся лишь в «постмодернистской раздробленности», Бахманн-Медик называет «застреванием» [3, с. 12, 15]. А ведь именно такими характерными терминами пестрят статьи современных исследователей культуры на обозначенную тематику.

Констатируя факт появления огромного количества новых поворотов в современной философии, аналитик изобразительного искусства и философ Валерий Владимирович Савчук отмечает, что «термин “поворот” сегодня употребляется там, где исследователи... претендуют на онтологическую *значимость* предмета своих исследований...», которым, согласно «Philosophy of X», может быть все, что угодно [4, с. 108]. А это, в свою очередь, кардинально меняет всю философию и переориентирует ее задачи по изменению мира в направлении «от технического, от метафизики присутствия, от стратегии покорения природы» к «языку, образу, человеку, пространству, медиа...» [4, с. 108]. Причем именно медиальный поворот В. Савчук выделяет как «условие, собирающее и соединяющее людей в целостность и проявляющее результат их усилий в формировании новой реальности» [4, с. 103].

Но к каким бы поистине революционным изменениям в жизни общества ни приводили повороты, время их существования недолговечно. Поэтому за поворотом всегда следует промежуток. Впервые понятие «проме-

жутка» как культурной эпохи, «характеризующейся прерыванием традиций - стилевой, жанровой, мировоззренческой», было введено в 1924 году писателем и литературным критиком Юрием Тыняновым, который писал, что именно в эти периоды, «когда перестает действовать инерция» движения, заданного поворотом, происходит зарождение новых явлений [5, с. 163]. Иными словами можно сказать, что каждому «культурному промежутку» предшествует «культурный поворот» и в недрах каждого «культурного промежутка» зреют условия для возникновения нового «культурного поворота». Ю. Тынянов очень точно описал ситуацию, характерную для его времени. Так, к 1924 году все самые значительные явления жизни российского общества, вызванные культурным поворотом рубежа XIX-XX вв., уже прошли кульминационную точку в своем развитии. Поэтому наблюдался спад некогда бурной деятельности по переустройству мира оставшихся в живых и не эмигрировавших за границу поэтов-символистов и художников-авангардистов. Совсем уж утопично стали выглядеть потерявшие свою актуальность идеи религиозных философов-космистов. Однако 20-е годы, в то же время, являются точкой отсчета для «лингвистического поворота», который, «будучи сквозной магистральной линией... до сих пор дифференцируется, проходя по звеньям всей цепи новых ориентиров, и вплетается в более общую, самостоятельно сотканную паутину культурной рефлексии...» [3, с. 460]. Именно так трактует Д. Бахманн-Медик мысль американского антрополога и социолога Клиффорда Гирца о значимости «лингвистического поворота» для всех последующих поворотов и его протяженности во времени.

Не нарушая, таким образом, цикличности в чередовании «культурных поворотов» и «культурных промежутков», в современных исследованиях этих процессов появляются мысли, созвучные с основополагающими идеями духовного отца религиозно-мистического направления в русском космизме Владимира Сергеевича Соловьева. Так, например, Д. Бахманн-Медик необходимым условием дальнейшего культурного развития человечества считает «обращение к взаимосвязям социального действия и действительности и к преодолению межкультурных границ» [3, с. 459]. Эти слова являются логическим продолжением мыслей В.С. Соловьева о грядущем объединении человечества, высказанных им в работе «Русская идея»: «...мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества» [6, с. 220].

Всеобщую взаимосвязь, необходимость согласования человеческой деятельности для сохранения целостности мира В.С. Соловьев основывал на

идее Богочеловечества, заключающейся в построении универсального всечеловеческого организма, в единстве с которым должен пребывать каждый индивидуум. «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства», - писал философ в работе «Чтения о Богочеловечестве» [7, с. 139]. В этом, по мысли В.С. Соловьева, состоит эволюция природного и социального мира, центральным звеном которой является человек, как естественный посредник «между Богом и материальным бытием» [7, с. 140].

Философ кн. Е.Н. Трубецкой, анализируя концепцию Богочеловечества, предлагает распространить процесс «“реального взаимодействия” Бога и человека» на «всякое развитие человеческого сознания вообще», а не только на «религиозное развитие человека», как у В.С. Соловьева [8, с. 270]. Соглашаясь с идеей В.С. Соловьева о том, что Богочеловечество – это «узел мирового процесса, центральный факт, от которого зависит спасение *всего мира*», Е.Н. Трубецкой считает нужным расширить определение данного понятия допущением его «не только в пределах нашей планеты, но и в других населенных мирах» [8, с. 340].

В эпоху советского «культурного промежутка» идея Всеединства еще могла рассматриваться в свете Мировой революции, но, естественно, без своей второй составляющей – Богочеловечества, которому не нашлось места в новом безрелигиозном обществе. И лишь сегодня все настойчивее звучат слова о необходимости диалога «между религиозными и секулярными лагерями», так как «религиозные традиции», по мысли немецкого философа и социолога Юргена Хабермаса, «по сей день обеспечивают артикуляцию осознания того, чего недостает» [9, с. 12]. Далее в своей работе «Между натурализмом и религией» ученый говорит о том, что в сложившихся условиях нужно не «откладывать в сторону упомянутые “сильные” [религиозные] традиции как до известной степени архаические пережитки», а «прояснять внутреннюю связь, которая сочетает их с современными формами мысли» [9, с. 12]. Объясняя причину возникновения теологического поворота, Валерий Савчук пишет о том, что «тотальность отрицания любой формы трансцендентного, любого над и вне человека постулируемого абсолюта... не могут длиться долго... Устав от бремени неверия, маятник приоритетов качнулся в другую сторону» [4, с. 100].

Затянувшееся время безбожия привело не только к упадку духовности, но к нарушению преемственности в истории культуры и даже к изменению словаря исследователей культурных явлений. Немецкий социолог и исследователь культуры Андреас Реквиц констатирует, что «такие выражения, как прерывность, разрыв, порог, граница, различие и т.д., все чаще заменяют собой такие традиционные понятия... как... влияние, традиция, развитие, идентичность, ментальность, дух...» [3, с. 21].

В связи с этим вполне актуально выглядит представленная К. Гирцем концепция культуры, основывающаяся на преемственности и предполагающая «исторически передаваемую систему значений..., систему унаследованных представлений..., посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание о жизни и отношении к ней» [10, с. 106].

Согласно учению В.С. Соловьева, человек, являющийся «устроителем и организатором вселенной», должен обладать особой системой знания, концепция которого изложена философом в работе «Философские начала цельного знания» [7, с. 140]. В триаде, состоящей из научного, философского и теологического знания, по В.С. Соловьеву, «абсолютное содержание и верховную цель» получает именно третья составляющая, то есть теология, тогда как философии отводится сообщение общей идеи, а науке – исследование реальных фактов [11, с. 149]. Можно предположить, что подобный приоритет религиозного знания исходит из тезиса Г.В.Ф. Гегеля, «согласно которому великие религии принадлежат к истории самого разума» [9, с. 12]. Именно такой религией В.С. Соловьев считал христианство, в которое, по словам Н.А. Бердяева, он вносил «принцип развития и прогресса», основанный на вере не только в Бога, но и в человека [12]. Русская философия, которая всегда была традиционно антропоцентристской, у В.С. Соловьева строится на связи цельного знания и секуляризированной культуры, лежащих в основе всеединства человеческого общества.

Особое отношение В.С. Соловьева к красоте выразилось в идее преобразования мира с помощью искусства, которое он считал важнейшим из всех видов деятельности человека. О том, что именно средствами искусства, по мысли В.С. Соловьева, можно действительно и материально осуществить возрождение человека в Богочеловечестве, свидетельствуют следующие слова мыслителя: «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса» [13]. Последняя фраза из приведенной цитаты В.С. Соловьева созвучна философской концепции композитора Александра Николаевича Скрябина, который всю свою творческую жизнь посвятил поискам пути слияния объединенной души человечества с Высшим Божественным разумом. Процесс воссоединения, по мысли музыканта-философа, должен был быть осуществлен с помощью грандиозного музыкально-театрализованного действия под названием «Мистерия». Автор предполагал, что исполнение этого произведения всем человечеством положит конец его материальному существованию и даст начало духовному возрождению. Вот как писал об этой так и не осуществившейся утопической идее А.Н. Скрябина музыковед Ю.Д. Энгель: «Мечтой всей жизни Скрябина была “мистерия”,

которая дала бы пищу всем органам восприятия человека, слила бы воедино все отрасли искусства и, подняв этот высший художественный синтез на высоту религии, создала бы такое напряжение экстаза, при котором теряется различие между “слушателями” и “исполнителями”, ибо все равно чувствуют себя творцами» [14, с. 414-415].

Сходство во взглядах В.С. Соловьева и А.Н. Скрябина можно наблюдать и в их более ранних произведениях. Так, одно из первых стихотворений В.С. Соловьева, в котором он, может быть впервые, излагает свою идею Всеединства, посвящено мифическому титану Прометею, являющемуся посредником между Божественным Космосом и людьми:

«Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем,
И утро вечное восходит к жизни новой
Во всех, и все в Одном» [15, с. 59].

Симфонической «Поэме огня», представляющей синтез музыки, цвета и света, А.Н. Скрябин предпослал второе название - «Прометей». По замыслу композитора, огонь, подаренный людям Прометеем, должен был символизировать единение человечества с Космосом.

Актуальность и особую значимость созидательная деятельность человека обретает именно сегодня, в силу того, что современное общество нуждается не только в новой индивидуальности, но и в новом типе духовной личности, которая должна осознать мир как единое целое, представляющее синтез прошлого, настоящего и будущего. Только культурные измерения бытия со всеми накопленными в процессе исторического развития ценностями могут способствовать самореализации личности в современном социокультурном пространстве, которое формирует как сам человек, так и общество. Искусство же, как неотъемлемая часть культуры, является особой творческой деятельностью человека, выражающего свой внутренний мир посредством художественных образов. Охватывая все стороны человеческой жизни, искусство активно внедряется в общественные отношения и систему познания, оказывая влияние на бытие в целом, что проявляется в возникновении новых видов искусства, которых на сегодняшний день насчитывается более четырехсот. Их связь с традиционными искусствами легко прослеживается, несмотря на то, что использование технических новинок внесло существенные изменения в художественный язык и выразительные средства современных искусств. Наблюдается и обратный процесс, когда традиционные виды искусства имитируют использование современных технологий.

Сегодня исследователи культурных процессов человеческого общества XXI века отмечают их объективность, междисциплинарную взаимосвязанность и сакральность. Благодаря тому, что «культурные повороты»

«выходят далеко за рамки своей локализации», «они остаются открыты собственному развитию», которое «не расставляет финальных акцентов» [3, с. 17, 22, 13]. Современная культура, состоящая из множества взаимопроникающих «культурных поворотов», которые пронизывают все уровни общества, постепенно отвоевывает для себя лидирующие позиции. Появление «культурных поворотов», приводящее к подчинению всей жизни культуре и утверждению приоритета культурных ценностей в бытии личности, свидетельствует о необходимости данной эволюции, которая связана «с изменениями исторических, социальных и политических условий», а также с отношением к реальности, обретающей, в свою очередь, ясные очертания [3, с. 15-16].

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод, что идеи русского космизма конца XIX – начала XX вв. оказали определенное влияние на формирование системы «культурных поворотов» рубежа XX – XXI вв., проявившееся в:

- замене «культурного монополизма» «культурным плюрализмом»;
- преодолении обособленности отдельных отраслей знания и открытии междисциплинарных границ;
- создании условий для выявления творческих сил человека и реализации их во всех сферах человеческого бытия.

Именно культура во всех своих множественных проявлениях в современных условиях может способствовать установлению диалога между политиками, учеными, различными сообществами, народами и странами. Подобное сотрудничество и согласованность действий поможет в преодолении препятствий на пути формирования новой цивилизации, в центре которой будет находиться новая духовно обогащенная личность. Потребность духовного объединения человечества в планетарных масштабах диктуется сегодня насущной необходимостью сохранения жизни человека, как единственного биологического вида, создавшего культуру.

Список литературы

1. Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. СПб.: ЭЙДОС, 2010. 556 с.
2. Моль А. Социодинамика культуры: Пер. с фр. / Предисл. Б. В. Бирюкова. Изд. 3-е. М.: ЛКИ, 2008. 416 с.
3. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / Пер. с нем. С. Ташкенова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.
4. Савчук В.В. Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 1(10), 2013. С. 93-108.
5. Кондаков И. В. «Культурный промежуток» и «культурный поворот» // Общественные науки и современность. № 4, 2008. С. 163-176.

6. Соловьев В.С. Русская идея // В.С.Соловьев. Сочинения в двух томах. Том 2. М.: Правда, 1989. С. 219-246.
7. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С.Соловьев. Сочинения в двух томах. Том 2. М.: Правда, 1989. С. 5-172.
8. Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Вл.С.Соловьева в 2-х томах, т.1. М.: Медиум, 1995. 606 с.
9. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией // Пер. с нем. М.Б. Скуратова. М.: Весь Мир, 2011. 336 с.
10. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
11. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 томах. Т.2 М.: Мысль, 1988. С. 139-288.
12. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://predanie.ru/berdyayev-nikolay-aleksandrovich/book/134472-tipu-religioznoy-mysli-v-rossii/#/toc20>
13. Соловьев В.С. Общий смысл искусства [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://ilibrary.ru/text/16/p.1/index.html>
14. Энгель Ю.Д. Глазами современника. М.: Советский композитор, 1971. 526 с.
15. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974. 350 с.

Тукаева Роза Абдулхаевна
 Башкирский государственный университет
 tukaeva.rza@rambler.ru

Мудрость и красота в творчестве Н.К. Рериха

В статье автор рассматривает многогранное творчество ярчайшего представителя русской культуры Серебряного века - Н.К. Рериха. Речь идет о концепции Духовной красоты, лежащей в основе всех творений Н.К. Рериха. Его великолепные полотна напоминают нам о культурном и духовном наследии, выражающемся в постоянном и вечном. Реальное творчество, внушительные формы и увлекательное содержание все больше поражают современного зрителя. Его сюжеты и композиционные решения актуальны, всегда устремлены в будущее. Искусство есть знамя грядущего синтеза, где каждый чувствует истину красоты, и знак красоты откроет все «священные врата» – эти идеи художника и сегодня сохраняют свою значимость.

Ключевые слова: природа, космос, творчество, истина, вечность, красота мира, духовные ценности, символика.

Tukayeva Roza Abdulkhayevna

Bashkir state university

tukaeva.rza@rambler.ru

Wisdom and beauty of N.K. Roerich's creativity

In article the author considers many-sided creativity of the brightest representative of the Russian culture of the Silver age N.K. Roerich. It is about the concept of the Spiritual beauty which is the cornerstone of all creations by N.K. Roerich. Its magnificent cloths remind us about the cultural and spiritual heritage which is expressed in constant and eternal. Real creativity, impressive forms and fascinating maintenance strike the modern viewer more and more. His plots and compositional decisions are actual and always directed to the future. The Art is the banner of the coming synthesis, where everyone feels the beauty of truth, and the sign of beauty will open all «the sacred gates" – these ideas of the artist remain important today.

Key words: nature, cosmos, creativity, truth, eternity, beauty of the world, spiritual values, symbolism.

Человеку во все времена было свойственно стремление к красоте, он пытался познать, что же представляет собой «красивое». На протяжении долгих веков эта загадка занимала умы многих мыслящих людей в разных странах мира. С течением времени понимание красоты менялось. Иногда даже образы безобразного начинали считаться прекрасными. К проблеме красоты обращались многие философы, поэты, писатели и т.д. Каждый из них по-своему определял, что такое красота.

Категория красоты и представления об идеале красоты пересматривались в течение всей истории развития философской мысли. Несомненно, наиболее широкую трактовку вопрос красоты получил в искусстве. Что есть красота в искусстве? На этот вопрос Лев Толстой, великий русский писатель, отвечал так: «Вот на этой-то способности людей заражаться чувствами других людей и основана деятельность искусства. Если человек заражает другого и других прямо непосредственно своим видом или производимыми им звуками в ту самую минуту, как он испытывает чувство, заставляет другого человека зевать, когда ему самому зевают, или смеяться, или плакать, когда сам чему-либо смеется или плачет, или страдать, когда сам страдает, то это еще не есть искусство. Искусство начинается тогда, когда человек с целью передать другим людям испытанное им чувство снова вызывает его в себе и известными внешними знаками выражает его <...> » [1]. То есть красота должна быть выражаема известными челове-

ству средствами искусства, она призвана быть возобновляема и осязаема органами чувств. Нельзя не оценить воздействующий потенциал искусства, ведь порой, пребывая в восторге и волнении под влиянием чьей-то картины, мы решаемся на создание собственного произведения. Стоит отметить, что произведения искусства могут оказывать двоякий эффект, благодаря чему можно испытывать как положительные, так и отрицательные эмоции. К примеру, некоторые предметы искусства могут возбудить в людях злость или агрессию. Реакция людей на произведения искусства часто непредсказуема. Они отражают внутреннее состояние художника, оказывают влияние на наши эмоции, подталкивают к каким-либо действиям и даже проливают свет на то, чему мы обычно не придавали значения. Иоганн Винкельман, немецкий искусствовед, высказывал идею о том, что красота складывается из трех аспектов: Красота формы, Красота идеи и Красота выражения. Причем последний аспект осуществляется лишь при одновременном исполнении двух первых составляющих. Можно утверждать, что красота является наивысшей формой воплощения художественного образа и ведущей целью искусства. Искусство прекрасно само по себе. Любое произведение искусства, будь то картина, фреска или памятник, имеет свои исключительные свойства: цветовую гамму, линии, детали и образы, которые находят отклик в нашем сердце. Чувства, которые пробуждает в нас то или иное произведение искусства, позволяют нам определить, прекрасно оно или нет [1].

Интересна трактовка сущности красоты в понимании русского философа и религиозного мыслителя Семена Людвиговича Франка. В книге «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939 г.) Франк связывает явление красоты и категорию ценности, интерпретируя красоту не как автономную реалию или составляющую «полноты бытия», каковой она являлась в эстетической теории Н.О. Лосского, а рассматривая красоту в рамках понятия ценности. Франк раскрывает особенности тех сторон жизни, которые мы именуем «красотой». Размышления о красоте представлены в отдельной главе его работы (Часть 3. Глава 8. Святыня) [2].

Святослав Рерих в книге «Искусство и жизнь» пишет о том, что великое искусство есть поклонение красоте во множестве разнообразных ее проявлений, и, постигая творения великих людей, мы входим в возвышенную мастерскую и храм Природы, которая постоянно совершенствует свои произведения и находится в поиске уникальных сочетаний и новых способов, средств воплощения прекрасного. По мнению Рериха, Красота, как и свет, развеивает неприглядные желания. Гармония, которая пробуждается в нас, хотя порой мы не осознаем этого, оказывает умиротворяющее и положительное влияние. Красота реставрирует нашу душу, ведь человек, который тянется к высшей жизни, стремится к гармонии и прекрасному [3].

Постигая что-то красивое, человек всегда стремится это запечатлеть, используя средства различных видов искусства. Автор оригинальной концепции философии свободы - Н.А. Бердяев отмечает: «Природа красоты – онтологическая и космическая. Но все определения красоты – формальны и частичны. Красота в своей последней сущности – неопределима, красота – великая тайна. В тайну красоты должно быть посвященным, и вне посвящения она не может быть познана. В красоте нужно жить, чтобы узнать ее» [4, с. 455-456].

Литературное наследие Н.К. Рериха огромно и представляет большой интерес для изучения. В своей книге «Зажигайте сердца» он пишет, что «Культура – это путь к разрешению проблем человечества, красота во всем ее творческом величии, утверждение добра во всей его действительности» [5, с. 75]. Культура помогает переоценивать ценности, чтобы найти истинные сокровища народов. Она является движущей силой истории.

Рерих в своем творчестве уделяет большое внимание теме красоты, искусства, культуры, духовных ценностей. Художник считает, что искусство всегда есть начало духовное, которое устремляет человека к красоте и Космическим тайнам. В этом и заключается значение искусства. Магическая и космическая сущность искусства состоит в том, что оно разрушает тот логический и трехмерный мир, который человек создал с огромным трудом. Искусство видит мир в «астральном свете» [6]. Оно создает свой собственный мир, абсолютно не похожий на привычный нам мир, наполненный техникой, суетой, автомобилями. В наше время красота города и природная красота сосуществуют, идут рука об руку и взаимно усиливают свое воздействие на нас. Искусство помогает лучше понимать законы этого мира и находить ответы на вечные вопросы. Искусство – это не подлинное отражение реальной действительности, а создание иного мира. Искусство, которое претендует исключительно на выражение правды, выступает псевдоискусством, поскольку в нем отсутствует воображение и экстаз. Только подлинное искусство способно разрешать загадки пространства и времени, стремясь к вечности. Ложное же искусство способно занять свою нишу лишь временно. «В мир высших измерений можно проникнуть, только отказавшись от этого, нашего мира. Кто ищет в высшем мире подобие низшего или продолжение его, тот не найдет ничего. И кто думает, что нашел истину, или что кто-нибудь другой нашел ее за него, тот никогда не увидит даже ее тени», – пишет в своих дневниках Н.К. Рерих 1 декабря 1942 г. [6].

Н.К. Рерих считает, что стремление к красоте позволит человечеству понять красоту тех законов, которые управляют Вселенной, сохранить искусство и сделать его действительно нужным. Рерих говорит, что красивое, замечательное, благородное всегда таким и останется, несмотря ни на что. Он подчеркивает, что многие тайны красоты скрыты в природе. Философ

называет Культуру «Садом Прекрасным» и выдвигает на первое место красоту, как символ гармонии духа. Повторяя идеи Достоевского, Рерих считает, что «Осознание Красоты спасет мир». Постигание памятников культуры, которые отображают понимание красоты в прошлом, дает возможность улучшить будущее: «Не знающий прошлого, – писал Рерих, – не может думать о будущем» [7, с. 128].

Идеи единства человека и природы, человека и космоса, устремленности в бесконечное развиваются на протяжении всей творческой деятельности художника и особенно ярко проявляются в образах гор, которые стали для живописца величественным символом Духа, Истины и Красоты.

Как известно, Рерих, проходя свой индийский путь, пишет горы. «Пишет их на восходе, на закате, во все времена года, во все времена дня. Горы воплощают вечную неподвижность и вечное движение. Недвижны объемы, уступы, вершины – меняются их цвета, тени, никогда не повторяется освещение. Неподвижное становится изменчивым, изменчивое – вечностью» [9, с. 284].

Особый интерес вызывает серия картин «Гималайские горы». Многие исследователи обращают внимание на глубокую философичность этих работ. Горы объединяют в себе Землю и Небо, воплощают духовное возрождение и близость к Богу. Горы, устремляющиеся вверх, вводят нас в космическое пространство, тем самым давая возможность фантазировать и разгадывать тайны мироздания. Во многих культурах горы имеют широкое мифологическое значение: они олицетворяют вечность, постоянство, природные стихии, космос.

Символ гор – это синтез символов Земли и Неба, символ духовного восхождения и близости к Богу. Гора – распространенный во всем мире символ. Закрытые облаками вершины волнуют фантазию, возвышаясь над повседневным уровнем человечества, напоминают о воображаемой оси мира и будто соединяют человека с космической реальностью. Снежные гиганты устремляются ввысь, за пределы планеты, и, кажется, становятся частью космоса. Космическая Гора – это мировой центр, «пуп Земли», «через который проходит мировая ось и вокруг которого планируют драконы космических сил» (Флейел). Гора – это высшая и центральная точка Земли, вершина рая, место встречи в облаках неба и земли. Являясь и осью, и центром, гора считается местом перехода с одного плана на другой, местом общения с богами. Гора олицетворяет также космические силы, жизнь: ее скалы – кости, водные потоки – кровь, растительность – волосы, облака – дыхание. Гора также символизирует постоянство, вечность, прочность и неподвижность. Вершина горы ассоциируется с солнцем, дождем и богами громовержцами [9, с.59].



Победитель змия. Н.К. Рерих

Франсуа Шатобриан: «Змий – предмет отвращения и поклонения, и люди питают к нему либо беспощадную ненависть, либо преклоняются перед его мудростью. Ложь вызывает к нему; осторожность заявляет на него права; зависть носит его в сердце, а красноречие – на своём жезле. В аду он превращается в бич фурий; на небесах – вечность делает его своим символом» [10].

Таким образом, можно отметить следующие особенности символики змея на картине Н.К. Рериха:

1. Многообразие символов Змея и Дракона;
2. Змей – символ мудрости;
3. Змей – символ Учителей Мудрости;
4. Змей – символ Мироздания;
5. Змей – символ низшего разума;
6. Змей в Кадуцее;
7. Символизм Дракона.



Матерь Мира Н.К. Рерих

Картина «Мать Мира» имеет космический масштаб, и согласно своей философии, Рерих не просто изображает реальную действительность, а отражает в своих картинах философию жизни, тайны мироздания, стремление к постижению космических законов. Красота и космическое пространство в творчестве Рериха неразрывно связаны. В то же время, раскрывая эти темы, художник обращается к различным символам мудрости. Помимо образа змея, автор обращается к образу Матери Мира, женскому образу – символу мироздания, понятному каждому. Мать Мира – символизирует Новую Эпоху, Новый Мир, которые должны привести к трансформации, уравниванию двух Начал: мужского и женского. Н.К. Рерих считает, что «Великий лик часто бывает закрытым, и под этими складками покрывала сияющего квадратами совершенства не кажется ли тот же Единый Лик общей всем Матери Сущего!» [11, с. 122]. Квадрат совершенства с точкой представляет собой символ присутствия Эпохи совершенства, эпохи реорганизованной Материи. Лик спрятан от нас, он является тайной для человечества. Нам видна лишь нижняя часть лица телесного цвета, и это то, что подвластно постижению человечеством. Остальная часть лица, которая спрятана под покрывалом, становится Тайной – Единой, Божественной, Абсолютной. Покрывало выступает символом отражения тайны – Небесного Покрова. И здесь снова Рерих изображает красоту мудрости в окружении природы Тибета. Гималайские горы можно понимать и связывать с законами Красоты, Вселенной. Мистические места Тибета Рерих смело использует в образах на своих полотнах.



Рерих Н.К. Капли жизни

На своих полотнах Рерих совмещает два великих природных начала: горы и женские образы. Горы, устремляющие вверх, вводят нас в космическое пространство, тем самым давая возможность фантазировать и разгад-

ывать тайны мироздания. Во многих культурах горы имеют широкое мифологическое значение: они олицетворяют вечность, постоянство, природные стихии, космос. На картине «Капли жизни» мы видим скалы, на склоне которых сидит женщина, одетая в золото. В руках у неё кувшин, в который она собирает воду из горного источника. Капли этой воды являют с собой мудрость и знания. За этим занятием женщина находится в серьезном размышлении: её волнует, что станет с этой водой на земле, когда она принесет ее туда.

Символичную роль на этой картине играет и сосуд, в который собираются капли воды, также имеющие символичное значение. Они олицетворяют собой высшее духовное Знание, не имеющее ничего общего с обыденным познанием. Те знания, которые приходят к человеку медленно и постепенно, словно падающие в сосуд драгоценные капли чистой горной воды. Сосуд выступает как зеркало человеческого сознания, а капли воды представляют собой все то, что есть в этом сознании.

Анализируя полотна Рериха можно сказать, что для него красота и есть мудрость и изображение Красоты мира должно сопровождаться образами символа Мудрости. Эта философия понятна даже простым людям, которые прибегают к искусству, чтобы уйти от реального мира. Рерих провозгласил единство земли, воды, неба, человека – всё выступает как единое целое. Можно сказать, что идеи единства человека и природы, человека и космоса, устремленности в бесконечное развиваются на протяжении всей творческой деятельности художника и особенно ярко проявляются в образах гор, которые стали для живописца величественным символом Духа, Истины и Красоты [12, с. 150]. Это формула международного языка, которая обычно используется в музеях и на сцене, хотя должна присутствовать ежедневно в нашей жизни, ибо «Знак красоты откроет все “священные врата”» [Там же]. Философ призывает использовать всеобъемлющую силу Красоты не на снежных вершинах Гималайских гор, а в нашей обыденной жизни, в городской суете. Это залог радостной жизни, побед, единства и мирной жизни. Постижение и использование красоты – это путь истины, ведущий нас в мудрое будущее.

Список литературы

1. Что есть красота в искусстве? [Электронный ресурс] // URL:[http: // https://novation-nn.ru/chto-est-krasota-v-iskusstve/](http://https://novation-nn.ru/chto-est-krasota-v-iskusstve/)
2. Понимание феномена красоты в философской интерпретации Лосского, Франка, Леонтьева. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. [Электронный ресурс] // URL:[http: // http://diplomba.ru/work/115447](http://http://diplomba.ru/work/115447)
3. Святослав Рерих. Искусство и жизнь. [Электронный ресурс] // URL:[http: // www.nowimir.ru/DATA/060000.htm](http://www.nowimir.ru/DATA/060000.htm)

4. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
5. Рерих Н.К. Зажигайте сердца! Сборник. Изд. 2-е М., Молодая гвардия. 1978. 208 с.
6. Николай Рерих МЕРА ИСКУССТВА [Электронный ресурс] // URL:<http://main.svetgrad.ru/4-2018.html>
7. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности. Тверь: ООО «Издательство ГЕРС», 2008. 260 с.
8. Полякова Е.И. Николай Рерих. М.: Искусство, 1985. 304 с.
9. Купер Дж. Энциклопедия символов. Ассоциация Духовного Единения «Золотой век». М.: 1995. 401 с.
10. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Космогенезис. Антропогенезис. Стр.122 [Электронный ресурс] // URL:https://www.litmir.me/br/?b=550832&p=122
11. Культуру в жизнь. Размышления по картине Н. К. Рериха «Матерь Мира» [Электронный ресурс] // URL:http://culture-into-life.ru/cheglakova_razmyshl_po_kartine_mater_mira/
12. Тукаева Р.А. Микрокосм и макрокосм в символике Н.К. Рериха // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: материалы V Международной научной конференции. 27-28 октября 2017 г. / под ред. О.Д. Маслوبةвой, И.А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2018. С.148-157.

Соколов Владислав Георгиевич
Международный Центр Рерихов, Москва
altair-16@yandex.ru

Онтология этики, или почему Этика названа Живой

В статье исследован глубинный аспект Живой Этики. В данном контексте рассмотрена проблема включения этики в целостное представление о человеке и Мироздании; раскрыты составляющие тонкой внутренней структуры человека; поставлена проблема связи этики со здоровьем человека; обоснован эволюционный смысл этики. Обозначены те стороны устаревшего представления об этике, которые ограничивают понимание ее онтологического смысла.

Ключевые слова: Живая Этика, этика, дух, сердце, сознание, культура, человек, Космос, эволюция, Рерих, Шапошникова.

Sokolov Vladislav Georgievich
International Centre of the Roerichs, Moscow
altair-16@yandex.ru

The Ontology of Ethics, or Why Ethics is Called “Living”

This article investigates the deep aspect of the Living Ethics. In this context, the author considers the problem of incorporating ethics into a holistic view of man and the Universe, and reveals the components of the fine internal structure of a human. The problem of the connection between ethics and human health is raised and the evolutionary meaning of ethics is revealed. Those sides of an obsolete notion of ethics that limit the understanding of its ontological meaning are clearly denoted.

Key words: Living Ethics, ethics, spirit, heart, consciousness, culture, man, Space, evolution, Roerich, Shaposhnikova.

Известно, что для некоторых представителей науки, которые по большей мере имеют дело с философскими системами, ставшими уже привычными, в определенном смысле традиционными, название «Живая Этика» может звучать несколько необычно. Как, собственно, и сама эта философия во многом не похожа на другие философские системы. Данную непохожесть в свое время раскрыла выдающийся российский философ и востоковед Людмила Васильевна Шапошникова (например, см.: [1]). Говоря о названии, обозначим два главных вопроса, которые можно было бы услышать: 1) почему этика названа «живой»? 2) если это название всего труда, то значит через все тома данной философской системы проходит некоторая основа, смысл которой в особом, новом понимании этики?

Когда основные темы этой философии, рожденной в первой половине XX в. выдающимся русским мыслителем и ученым - Еленой Ивановной Рерих, характеризуются предельно кратко, то, как правило, говорится, что Живая Этика посвящена космической эволюции человечества. Здесь имеется в виду первичная связь между этикой или нравственными законами, которым следует человек, (и это есть его внутренняя культура), с одной стороны, и духовной эволюцией человека и ее рассмотрением в контексте эволюционных процессов Космоса, в который человек и его родная планета погружены, с другой. Эти важные аспекты бытия человека, как и их взаимосвязь, раскрываются в рассматриваемой философской системе. Здесь надо обратить внимание на такие два наименования, которые дала Живой Этике Л.В. Шапошникова: «этическая философия космической эволюции» и «философия космической реальности». Здесь этика тесно связана со сложной космической реальностью, пронизанной эволюционными законами. Иными словами, этика неотъемлема от такого всеобъемлющего контекста, и таким образом она приобретает онтологический смысл, при этом нисколько не удаляясь от человека.

В философской науке в целом онтология как ее важный раздел не случайно теснейшим образом связана с другими теоретическими разделами

философии — этикой и гносеологией. Учение о бытии, о сущем неотделимо от философского осмысления нравственности, в то же время разработка онтологии подразумевают соответствующую ей теорию познания. Если же мы говорим о философии Живой Этики, то в ней данные взаимосвязи выражены еще более тесно. Причина этого в новом, более глубококом отношении к природе человека и Мироздания. В соответствии с данным учением уровень и качество постижения Мироздания и его эволюционных законов (а на определенном этапе и уровень синтеза основных способов познания) неотъемлемы от соответствующего уровня развития внутренней культуры, как и само сложнейшее устройство многомерного Космоса неотъемлемо от по-своему сложной природы человека-микрокосма, призванного постигать Макрокосм. Иными словами, степень духовного развития человека соответствует достигнутому качеству познания им окружающего мира и его законов.

Если необходимо качественно изменить отношение к Космосу и человеку, то это проблема развития мировоззрения. В случае с учением Живой Этики мы имеем дело с новым мировоззрением, новым мышлением, в котором этика занимает главенствующее место. Это продиктовано, прежде всего, особенностями нового космического мышления с развитым в нем более широким пониманием сущности материи, с его мощным корпусом понятий относительно тонких энергетических взаимодействий, а также с присутствующей в нем парадигмой единства человека-микрокосма с Мирозданием и его эволюционными основами (законами космической эволюции, многообразными связями и т. д.).

Таким образом, космическое мышление ставит перед человеком непростую задачу включения понятия «этика» в целостное представление о мире. Космизм как выявление соответствующего мировоззрения несет в себе, помимо прочего, важную идею, согласно которой человек, его жизнь, развитие, его сложная структура никоим образом не могут быть отделены от Космоса, каким бы безграничным он перед нами не представал. Известно, что Космос удивительно структурно организован с точки зрения распределения вещества, на что не способна так называемая «неживая материя». Это разумное его устройство, его развитие по определенным законам эволюции еще более побуждает нас соотносить все явления человеческого бытия здесь, на Земле, с постигаемыми процессами космического уровня, и этика не является исключением. Следует отметить, что не только философы, но уже и ученые начали говорить о законах Космоса, расширяя понимание этики с социального уровня до космических масштабов [2, с. 215] на основании того, что человек живет и эволюционирует в Космосе. «Живая Этика не ограничивает свою систему познания только общими научно-философскими вопросами, - пишет Л.В. Шапошникова. - Она включает в себя, что

особенно важно, и проблемы социального бытия человека, протягивая вполне зримые нити между Великими законами Космоса и закономерностями исторического развития человечества. Именно Живая Этика дает нам ту методологию, на основе которой возможно будет выявить истинные законы развития человеческого общества. Эти законы будут касаться не только земного бытия, но и космического, не только материального, но и духовного» [1, с. 159–160].

Между тем, устаревшее, но еще очень распространенное понимание этики, утвердившееся в современном научном пространстве, ограничено системой человек – общество, при этом сам человек рассматривается вне связей со сложной космической реальностью, как и вне признания существования у него тонкой структуры, состоящей из определенных элементов, которые и обеспечивают связи человека с Мирозданием. Под такими тонкими структурными элементами подразумеваются дух человека, его сердце (в духовном понимании), а также неотъемлемое от системы дух – сердце сознание человека. Вне этого контекста рассматривать человека нецелесообразно. Ибо в противном случае это приведет к неразрешимости таких кардинальных теоретических вопросов этики, как происхождение и природа морали, истинные критерии добра и зла и многих других. Причем эти вопросы и проблемы являются не только теоретическими, но и практическими, что обусловлено самой природой этического знания как практической философии.

Если расширить понимание этики за рамки социологической трактовки, то можно рассматривать ее сложную структуру, включающую следующие проблемы: 1) самопознания, 2) самосовершенствования, 3) миропонимания. При этом проблема миропонимания включает в себя первые две, поскольку миропонимание позволяет человеку ответить на вопросы: зачем он должен познавать себя и для чего он должен самосовершенствоваться. В ответах на эти вопросы раскрывается актуальность развития того нового мировоззрения, которое мы называем космическим.

Почему современному человеку так трудно привить определенные ценностные установки, побудить к полезному внутреннему действию и т. п.? Причина такого положения состоит в отмежевании этики от космического мировоззрения, которое включает в себя понимание, что человек, общество и сама планета погружены в сложную реальность Космоса, развивающуюся по определенным эволюционным закономерностям. Принятие же всего этого во внимание влечет за собой новое, более глубокое отношение к самому человеку, осмысление древнего представления о нем как микрокосме, обращение к накопленному очень большому познавательному мировому опыту, свидетельствующему о том, что природа человека не ограничивается только физическим телом, но вполне возможно, что суще-

ствуют иные, более тонкие, составляющие его сложной структуры. Ценность и мировоззренческая новизна философии Живой Этики именно в таком широком подходе к изучению *одновременно* и человека, и мира, в котором осуществляется его эволюция, мира, не ограниченного только человеческим обществом и природой планеты, но включающего и законы космической беспредельности. Методологические положения философской системы Живой Этики, ее характерные особенности свидетельствуют о том, что мы имеем дело с новым мышлением, которое справедливо получило название космического. В контексте этого мышления достижимо не только решение задач, которые ставит перед собой этика в традиционном ее понимании, но более того: возможно познание истинной природы человека и осмысление тех космических законов, благодаря которым человек сделает свою жизнь достойной, а сама этика в результате станет действительно практической философией.

Глубина понятия этики в философской системе, о которой здесь идет речь, заключена в смысле, а широта — в степени реализации этического начала, которая, как оказывается, беспредельна. Иными словами, этика в ее новом понимании включает не только нормы поведения, не только формирует культурного человека в его земной действительности, но учитывает его неотъемлемость от эволюции тех тонких структур человека, которые мы именуем духом и сердцем. Дух человека самым тесным образом связан с космической беспредельностью, с Мирозданием. Достаточно вспомнить особенности духа, информация о которых содержится в системе познания Живой Этики и которые были впервые выявлены Л.В. Шапошниковой в ее концепции [3, с. 48–49], содержащей соответствующее определение культуры: *«культура — есть самоорганизующаяся система духа человека»* [4, с. 5]. Итак, культура — это система духа, в пространстве которого происходит зарождение и эволюция культуры.

Н.К. Рерих писал о том, что культура — есть сердце. И в самой Живой Этике указывается на неотделимость понятий сердца и культуры [5, с. 261]. Сердце человека и его дух — едины и разделяются лишь условно, чтобы понять роль того и другого, хотя вместе они представляют единство. Все это очень тонкие явления и их сложно облекать в слова, тем не менее, это делать необходимо. Сердце в Живой Этике названо «зданием огненным» и «домом Духа» [5, с. 63], исходя из чего, сердце можно назвать той высочайшей энергетикой в человеке, которая облекает дух. Причем, именно в сердце человека концентрируется его сознание, о чем есть информация в Живой Этике [5, с. 190; с. 191] и о чем писала Л.В. Шапошникова. «Духо-разумение — так называется тот принцип, который показывает человеку путь сознания», — записывала Е.И. Рерих [6, с. 186]. Это краткое замечание иллюстрирует единство элементов, составляющих систему дух – сердце –

сознание. Сердце, как отмечает Л.В. Шапошникова, есть инструмент познания, в нем заключено особое мышление, и оно «называется *мудростью*, которая постигает окружающую действительность более качественно и более глубоко, чем сам интеллект. <...>...Эта “мудрость сердца” непосредственно связана с нравственными устоями человека» [7, с. 44]. Исходя из этих связей, становится понятен метанаучный уровень познания [8].

В контексте учения Живой Этики углубляется трактовка сознания, которое определяется Е.И. Рерих таким образом, что «духовность прежде всего есть сознание» [9, с. 88]. Размышляя над проблемой тонкой внутренней структуры человека, можно дать следующую дефиницию: *сознание — это синтетическое отражение развития единой системы «дух – сердце»*. Состояние сознания обуславливает качество мысли и самого процесса мышления, это то поле, на котором возвращаются соответствующие мысли [10, с. 123]. Сознание человека может быть очень разным по своему качеству и широте, иными словами, по степени своей *со-причастности* к высшему знанию. И именно культура как самоорганизующаяся система духа, учитывая связи в тонкой внутренней структуре человека, выступает определяющей в развитии сознания.

В данном контексте важную роль играет категория «*синтез*». Мыслить синтетически — это определенная способность. Сама по себе она не возникает, но ей предшествует определенная внутренняя работа над собой. Учитывая связи в тонкой внутренней структуре человека, эта способность к синтезу находится в прямой зависимости от развития системы «дух – сердце». Иначе говоря, вначале человек развивает в себе внутреннюю культуру, то есть, свой дух, а значит и сердце, а уже как следствие этих накоплений возникает синтетический склад мышления, столь важный в новом космическом мировоззрении. Культура, ее развитие во внутреннем мире человека предшествует синтезу как сформировавшемуся в человеке явлению. Здесь культура первична, начинать надо всегда с нее. Все основные составляющие тонкой внутренней природы человека, а именно: дух – сердце – сознание образуют единую систему, в основе которой лежит дух или культура. Поэтому этика является насущно необходимой и в полном смысле слова *живой*.

Есть еще одна важная грань вопроса: почему этике в философской системе, о которой здесь идет речь, придается большое значение? Исходя из понимания тонкой внутренней структуры человека, этика оказывается непосредственно связана с силой иммунитета в человеческом организме. Здесь надо иметь в виду, что главной характеристикой культуры в учении Живой Этики выступает связь с высшим началом, т.е. с высшим духом человека как его самоорганизующейся системы. Эта связь обусловлена развитием определенных качеств человека, таких как, честность, сострадание,

любовь и им подобных, а также многих светлых устремлений, которые являются «путями сообщения с высшими энергиями» [5, с. 198]. Эти качества и являются, согласно Живой Этике, действительным средством, соединяющим человека с мирами более высокого состояния материи. Жизнь сердца человека основана на связи с высшим, причина же бессердечия коренится в отходе от нее. Можно утверждать, что именно в бескультурье, при котором происходит развитие совершенно иных качеств, заключена причина многих болезней сердца физического, которое через нервные центры связано с духовным сердцем. Не случайно в современном мире сердечно-сосудистые заболевания занимают первое место по распространенности. В России то от сердечно-сосудистых заболеваний погибает около одного миллиона человек ежегодно. Говоря обобщенно, человечество больно неразвитостью потенциала и ослаблением роли сердца, по-другому — бессердечием. В Живой Этике обращается внимание на особенность многих заболеваний, прояснение их причин и при этом подчеркивается важность своевременного воспитания сердца [5, с. 306–307]. Следует учитывать, что психическая энергия человека сосредоточена в его сердце [5, с. 12; с. 18]. Изучение сердца, особенностей его энергетики может привести к прояснению глубинной природы иммунитета человека [5, с. 62, с. 142–143, с. 199]. Не случайно в рассматриваемой здесь философской системе этика названа практической фармакопеей, которая показывает простейший путь привлечения пространственных энергий [5, с. 66].

Итак, в сердце, являющимся средоточием психической энергии, концентрируется сознание. Поэтому эволюционный рост сердца, иными словами, развитие духа или внутренней культуры, влечет соответствующее умножение психической энергии и в то же время повышает уровень сознания (расширяет его границы). Психическая энергия и сознание теснейшим образом связаны именно через сердце. В таком контексте этика — это верный маяк и путь человека в бесконечность, к беспредельным горизонтам его эволюции. И если традиционно этика не рассматривалась в приложении к космической эволюции человека, где существует тесная связь между этическими принципами, космическими законами и продвижением человека по бесконечной лестнице самоусовершенствования, то в философской системе Живой Этики все это концептуально глубоко проработано. В таком глобально эволюционном смысле этика, открывающая новые грани осознания жизни человека в беспредельности, предстает именно *живой*.

Список литературы

1. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [Вступ. ст.] // Живая Этика. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. М.: Междунар. Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2003. С. 5–165.

2. Лесков Л.В. Неизвестная Вселенная. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 232 с.
3. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [вступ. ст.] // Живая Этика. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. М.: Междунар. Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2003. С. 5–165.
4. Шапошникова Л.В. Чаша Грааля Космической эволюции [предисл.] // Рерих Н. К. Культура и цивилизация. М.: Междунар. Центр Рерихов, Мастер-Банк, 1997. С. 3–24.
5. Живая Этика. Сердце. М.: Междунар. Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2012. 464 с.
6. Рерих Е.И. У порога Нового Мира / [Сост. Н.Г. Михайлова]. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2000. 464 с.
7. Шапошникова Л.В. Актуальность Пакта Рериха в современном мире // Культура и время. 2005. № 4. С. 41–51.
8. Соколов В.Г. Культура как главный фактор метанаучного познания (в контексте методологии Живой Этики) // 75 лет Пакту Рериха: материалы междунар. обществ.-науч. конф., 8–11 окт. 2010, Москва. М.: Междунар. Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2011. С. 227–233.
9. Рерих Е.И. Письма. В 9 т. Т. 2 (1934). М.: Междунар. Центр Рерихов, 2000. 576 с.
10. Соколов В.Г. Природа нового сознания детей с позиции философии Живой Этики // Дети нового сознания: Научные исследования. Публицистика. Творчество детей: сб. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2016. С. 104–124.

Соколова Богдана Юрьевна
Международный Центр Рерихов, Москва
altair-16@yandex.ru

Герменевтика мифа в свете философии Живой Этики

В статье показано, как суть события, отраженного в мифе, можно объяснить с точки зрения нового космического мышления, заключенного в философской системе Живой Этики; применен метод символично-герменевтического анализа к раскрытию смысла древнегреческого мифа о подвигах Геракла. Подвиги героя во внешнем мире экстраполируются на внутренние, духовные, достижения человека.

Ключевые слова: Живая Этика, миф, герменевтика, Геракл, подвиг, дух, самоусовершенствование, мистерии.

Sokolova Bogdana Yr'evna
International Center of the Roerichs, Moscow
altair-16@yandex.ru

Hermeneutics of myth in the light of the Living Ethics philosophy

The article shows how the essence of the event reflected in the myth can be explained from the point of view of a new cosmic thinking contained in the philosophical system of Living Ethics; it demonstrates the application of the method of symbolic-hermeneutical analysis to the disclosure of the meaning of the ancient Greek myth about the exploits of Hercules. The hero's exploits in the outside world are extrapolated to the inner, spiritual achievements of man.

Key words: Living Ethics, myth, hermeneutics, Hercules, feat, spirit, self-perfection, mysteries.

Одним из интересных и, в то же время, очень сложных направлений современной гуманитарной мысли является герменевтика, которая занимается проблемами понимания и интерпретации текстов, а также других феноменов культуры. Герменевтика согласно исходному значению – это искусство прояснять скрытый смысл текста, пришедшего к нам из прошлого, и оно справедливо получила название по имени Гермеса – толкователя посланий, переданных людям богами.

Среди самых загадочных культурных артефактов, которые нуждаются в герменевтической интерпретации, можно назвать мифологию. Родившись во времена седой древности, мифология стала самым первым воплощением в человеческой культуре знаний, облеченных в символы. Со временем ключи к пониманию этих символов были утеряны, и мифология в представлении современной науки из достоверного источника знаний стала превращаться в некую сказку, с помощью которой древние народы объясняли космологические и природные явления. В серьезных научных трудах речь шла о мифологии лишь как о специфическом мирозерцании, где «отражены взгляды первобытных людей на явления природы и жизни...» [1, с. 39].

Однако философы во все времена пытались подойти к мифу с других позиций, понять его глубинный смысл. «Миф же есть не вымысел, а реальность, – писал русский философ Николай Бердяев, – но реальность иного порядка, чем реальность так называемой объективной эмпирической данности. <...> Мифология, по глубокомысленному учению Шеллинга, есть первоначальная история человечества» [2, с. 18].

Анализируя сущность мифа и определяя его как подлинно существующую действительность, отечественный ученый и философ Алексей Лосев писал: «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел, но – логически, т. е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще» [3, с. 95]. В этих словах ученого заключен глубокий смысл. Испокон веков от бытия Мироздания было неотъемлемо

сознание человека-микрокосма, воспринимающего исходящие от одухотворенного Космоса знания в виде образов и воплощающего их в символы мифов и преданий.

На миф как источник космических знаний впервые обратила внимание ученый и мыслитель-космист Людмила Васильевна Шапошникова. Она пришла к выводу, что миф содержит информацию, которая пришла из глубин Космоса, из миров с более тонкой структурой материи, и заложила основы фундаментальных знаний человечества и тех видов мышления, которые позже возникли на основе мифологического [4, с. 56]. Л.В. Шапошникова утверждала, что «в мифологическую эпоху Знания Космоса были главными... Знания были сложными и часто просто непостижимыми. Их трудно было и в древности, да и сейчас изложить словами далеко еще не развитых языков. Постигаемые духовной сущностью человека, его сердцем, они находили людское понимание и умение обращаться с ними практически» [5, с. 101]. Л.В. Шапошникова считала, что мифология, будучи, с одной стороны, целостным явлением, а с другой, – неся в себе двойственность, стала общим источником формирования двух способов познания – эмпирического научного и метанаучного, имеющего отношение как к внутреннему миру человека, так и к реализующемуся через него [6, с. 170].

Можно сделать вывод, что результатом происхождения мифа из миров других измерений, где время едино и нет деления на прошлое, настоящее и будущее, является его по-земному сложная и необычная природа, при которой его смысл очень трудно понять и еще труднее интерпретировать.

Известно, что Живая Этика, являющаяся частью многогранного наследия семьи Рерихов, – это практическая философия. Прежде всего, она имеет отношение к самоусовершенствованию человека, к применению знаний, полученных из этой философской системы в жизни. Однако другое применение этих знаний возможно в области исследований, посвященных раскрытию смысла различных текстов, например, мифологических произведений разных народов мира. В Живой Этике символам и их значению уделяется большое внимание. «Следует очень внимательно относиться к символам. Они, как сокровенные иероглифы, хранят сущность великого Мироздания», – сказано в одной из книг этой философской системы [7, с. 216-217].

Рассмотрим миф о двенадцати подвигах Геракла. Необходимо сразу отметить, что трактовку не всех символов, которые встречаются в мифе о Геракле, можно найти в Живой Этике. Часть ключей к расшифровке почерпнуто из других источников, в которых собрана символика, встречающаяся во многих древних культурах. Но суть события, отраженного в мифе, можно понять и объяснить с точки зрения того нового космического мышления, которое заключено в Живой Этике. В этом особенность данного подхода, который также интересен тем, что в нем невозможно использовать

только научный эмпирический метод, но необходимо задействовать и метанаучный. Ибо символы – вещь очень многозначная и только опираясь на интуицию можно выбрать правильное значение.

Итак, древнегреческий миф о двенадцати подвигах Геракла. Чтобы разобраться в его символизме, прежде всего, необходимо понимать символику такого явления, как герой. Основой всех древнегреческих мифов является двойственность мироздания, разделенного на мир смертных людей (земной мир) и бессмертных богов (небесный, или высший мир). Герой (heros) в древнегреческой мифологии – это потомок смертного человека и бога, и таким образом, он несет в себе одновременно два начала – небесное и земное, или дух и материю. Эта особенность природы героического начала всегда отличала героев от обычных людей, что прекрасно понимали древние греки, наделяя их необычной силой, божественной красотой или глубокой мудростью. Как пишет Л.В. Шапошникова, «присутствие божественного начала в самом герое дает ему возможность превращать хаос в космос человеческого общества» [8, с. 374]. Но для того, чтобы герой получил такую возможность, он должен пройти долгий путь самосовершенствования.

Однако не будем забывать, что каждый человек заключает в себе «частицу божественной мудрости», «бессмертную душу», «высшее Я», – которое называется духом. Каждый человек несет в себе потенциал героического начала, который он может проявить и развить, только проходя испытания. Для того, чтобы утвердить в себе могущество духа, нужно победить начало земное в его низшем аспекте, выраженном различными отрицательными качествами. Древняя мудрость гласит, что самая трудная победа – это победа над собой.

Геракл – это классический герой – сын Зевса и смертной женщины Алкмены. Его двенадцать подвигов являются путем преодоления себя, борьбой духа человека с низшими аспектами земной природы. Поэтому можно считать Геракла символом человеческого духа. Согласно мифу, еще в момент своего рождения Геракл попадает под власть слабого и трусливого Еврисфея, волею Геры родившегося первым. То есть могучий дух попадает в зависимость от слабого человеческого тела. Тут два мифологических персонажа являются по сути одним целым, т.к. символизируют человека. Освободиться от зависимости и обрести бессмертие Гераклу-духу помогут двенадцать великих подвигов.

Здесь надо сделать небольшое отступление и сказать, что последовательность подвигов, как и их количество у разных древнегреческих авторов разная; например, древнейшая традиция, представленная поэмами Гомера и Гесиода, не знала о каноне двенадцати подвигов, который очевидно сложился позднее [9, с. 233]. Особенно часто меняются местами одиннадцатый

и двенадцатый подвиги: ряд древних авторов считает путешествие за яблоками Гесперид предпоследним деянием героя, а спуск в Аид за Цербером – последним. В данной статье будет взята за основу последовательность и описание подвигов, сделанных в начале XX века русским историком и писателем Николаем Куном на основе различных мифологических источников в книге «Легенды и мифы Древней Греции» [10].

Подвиг первый – «Немейский лев». Этот подвиг можно считать подготовкой, закалкой духа и символическим одеванием его в броню. Ведь именно шкура Немейского льва потом всю жизнь служила Гераклу непроницаемой броней, так как была твердой как сталь. Победа над львом – царем зверей может символизировать первый шаг на пути самоусовершенствования – осознание духом своей мощи, своей царственности, что является обретением основы дальнейшего восхождения. В Живой Этике сказано, что лев считался «символом огня бесстрашия» [11, с. 259]. Таким образом, первый подвиг может также указывать на обретение духом бесстрашия.

Подвиг второй – «Лернейская гидра». Гидра была чудовищем с телом змеи и девятью головами дракона. Она является символом человеческих пороков и несовершенств, страстей и низких желаний, т.к. дракон нередко олицетворял собой низшую природу человека. Известный философ и исследователь символизма Мэнли Палмер Холл писал: «Согласно многим сохранившимся фрагментам, рассеянным по музеям и частным коллекциям, низшая природа человека символизировалась огромным неуклюжим созданием, напоминающим морского змея или дракона, по имени Левиафан» [12, с. 386].

На месте отрубленной головы гидры выросло сразу две – это символ того, что стремление победить свою низшую природу вызывает ее противодействие с удвоенной силой. Упорное сопротивление материи может сломить лишь огненное устремление духа. Поэтому в Живой Этике есть выражение: «...Пусть копье не дремлет над драконом» [13, с. 122], означающее призыв к постоянной зоркости в борьбе с низшей материей. Не случайно на помощь Гераклу приходит огонь. «...У греков, посредник между настоящей и будущей жизнью, огонь был истинным освободителем души, которую он очищал от земной грязи...» [14, с. 275]. Об очищении огнем много говорится в Живой Этике: «Новое восхождение обусловлено очищением огнем» [15, с. 66]. Только прижигание огнем пресекает рост новых голов гидры. (Аналог этих эпизодов встречается в народных сказках). Можно называть этот огонь по-разному – огонь мужества, веры, самоотречения, но он всегда есть в человеке, как составляющая его высшей духовной природы. Огненная психическая энергия – это основа жизни и самосовершенствования человека. «...Огонь составляет сущность духа», – отмечается в Живой Этике [11, с. 191].

Подвиг третий – «Стимфалийские птицы». Перья этих птиц были как бронзовые стрелы и разили насмерть. Но Геракл взошел на гору, а птицы, летающие ниже, над лесом, сыпали свои смертоносные перья, но ни одно из них не задело Геракла. «Истинно, нужно принять символ Вершины, как восхождение духа», – сказано в Живой Этике [16, с. 26]. Восходящий дух не задевают земные стрелы, можно сказать, внешние препятствия, проблемы, неудачи.

Подвиг четвертый – «Жеринейская лань». Геракл преследовал стремительную золоторогую лань в течение года. В Живой Этике можно встретить образ родственного лани оленя как символ устремления: «Олень, пролетая над бездной, не замедлит» [17, с. 247]. Устремление является одной из важнейших категорий Живой Этики. Именно благодаря устремлению происходит процесс совершенствования духа человека, продвижения его по ступеням эволюции. Погоня Геракла за ланью может быть трактована как развитие устремления духа, необходимого для его эволюционного продвижения.

Подвиг пятый – «Эриманфский кабан». Кабан является символом невежества, лени и обжорства, а также разрушительной грубой силы. «В греко-римской традиции кабан посвящен Аресу (Марсу) и символизирует борьбу и разрушение...» [18, с. 442]. Кельты считали кабана символом силы, агрессии, эгоизма, вседозволенности, но в то же время и беззаветной храбрости. Победу над диким кабаном можно считать одолением негативных качеств в себе и утверждением храбрости и мужества.

Подвиг шестой – «Авгиевы конюшни». Это подвиг символизирует окончательное очищение духа от прошлых пагубных привычек и отрицательных качеств. Вода, которой Геракл очистил конюшни, испокон веков была символом физического и духовного очищения. Это середина пути, этим подвигом он делится пополам. Сначала борьба со своими несовершенствами, потом очищение и восхождение. Заметим, что далее Геракл начинает приручать различных животных. Ведь победивший и очистившийся дух заставляет служить себе свою низшую природу, а такому духу будет подчиняться и чужая животная природа. (Вспомним жизнеописания святых, которым подчинялись и служили разные животные). Таковы следующие седьмой и восьмой подвиги.

Подвиг седьмой – «Критский бык». Символ быка очень многозначен и встречается во многих древних культурах. Мэнли Холл в одной из своих книг приводит слова о священном быке или Аписе из сочинения А.Кирхера «Мистагоги Сфинкса»: «Бык был древней эмблемой элемента земли, а следовательно, и самой планеты. Он также означает животную природу человека... <...> Апис – это эмблема материального мира, внутри которого есть духовная природа, Осирис» [12, с. 413]. Таким образом, приручение быка

может означать подчинение низшей, животной, природы природе духовной, обретение духовного могущества.

Подвиг восьмой – «Кони Диомеда». Он связан с покорением Гераклом диких коней-каннибалов. «Лошадь – сложный и многогранный символ. Это и солнечный символ жизни, и хтонический образ, символизирующий смерть во многих сюжетах (мифологические кони-людоеды Диомеда, поедаящие чужеземцев...). <...> Лошадь воплощает также импульсивность, неудержимость желаний, инстинктивные влечения, выступающие движущими факторами человеческого поведения» [14, с. 223]. Возможно, подчинение коней Гераклу – это не только подчинение инстинктов и импульсивных желаний духу, но и шаг на пути к бессмертию.

Подвиг девятый – «Пояс Ипполиты». Геракл должен был достать пояс царицы амазонок Ипполиты, подаренный ей Аресом и носимый в знак власти над всеми амазонками. Пояс в данном случае является символом силы и высшей власти. С другой стороны, пояс может служить символом смирения, соединения, связи. «В Библии он воплощает тесную связь с Богом» [14, с. 318]. Возможно, что овладение поясом – это утверждение силы и власти духа, а также обретение им связи с Высшим началом.

Подвиг десятый «Коровы Гериона». В Египте богини Нут и Хатхор изображались в виде коровы. Как известно, в Индии с древности и до сих пор корова является священной. В Греции, в которой в своей мере существовала преемственность знаний от Индии, корова также служила символом божества. У Геракла уже есть пояс, как символ связи с Высшим началом, но чтобы укрепить эту связь, он отправляется на новый подвиг.

Подвиг одиннадцатый – «Цербер». Укрощение Цербера – стража подземного царства Аида – было самым тяжелым подвигом Геракла. Собака «выполняла функцию проводника души в загробный мир в Древней Мексике и Египте...». [14, с. 371]. Подобный символизм свойственен и для греко-римской традиции. Кроме стража Аида, в образе собаки изображался перевозчик в царство теней Харон, а также многие божества этого подземного царства. Путешествие туда Геракла и укрощение Цербера символизирует ступень к бессмертию – обретение непрерывного сознания в двух мирах: земном и Тонком мире, куда возвращается дух после смерти, забывая о прежней жизни.

Подвиг двенадцатый – «Яблоки Гесперид». Геракл должен был достать три золотых яблока вечной молодости и бессмертия из сада дочерей Атланта. Яблоки – символ знания, (например, в алхимии), а золотые яблоки – символ божественного знания. (Вспомним, что в поэмах Гомера эпитет «золотой» – один из основных эпитетов богов). «Греческая, кельтская и скандинавская мифологии описывают яблоко как чудесный фрукт, дающий богам их силу» [18, с. 390]. А «по ирландскому поверью, яблоко – это фрукт,

который обеспечивает бессмертие» [14, с. 491]. Добывая их, Геракл, во-первых, овладевает божественной мудростью, а во-вторых, делает последний шаг к бессмертию.

Все двенадцать подвигов, которые, по сути, являются ступенями самоусовершенствования духа, свершены – достигнута победа над собой и высшая мудрость. Геракл принят на Олимп и становится бессмертным богом. Так древнегреческий миф начертал путь от человека к Богу через победу над собой. Самоотверженность, преодоление себя и самосовершенствование неуклонно ведет человека к Высшему миру – в этом смысл мифа о подвигах Геракла. Об этом же говорит и Живая Этика.

Есть еще одна интересная деталь, связанная с Гераклом. Геродот в своем труде «История», рассказывая легенду о происхождении скифов, отмечает, что у Геракла был пояс, на конце застежки которого висела золотая чаша [19]. В Живой Этике сказано: «Символ чаши с давних времен является утверждением служения. В чашу собирают дары высших сил. Из чаши дают. Символ чаши означал всегда самоотвержение. Несущий Чашу есть Подвиг Несущий» [16, с. 45-46].

И еще один важный момент. Размышляя над древнегреческим мифом, можно сделать предположение о том, что подвиги Геракла представляют собой не что иное, как мистерию. Это предположение находит подтверждение в книге известного исследователя мистерий Дитера Лауэнштайна: «Скорее всего, двенадцать подвигов Геракла — это этапы мистерии... Павсаний пишет о присутствии Геракла в до-дорических Амиклах неподалеку от Спарты, микенском поселении, которое новые хозяева — дорийцы — в конце XI века разрушили, не тронув, однако, святилищ. Там спартанцы ежегодно (в июле) на протяжении трех дней справляли свой главный праздник — Гиакинфии. Во II тысячелетии с этим праздником, видимо, сочетались таинства, которые проходили десятью днями позже и, скорей всего, были связаны с двенадцатью “подвигами” Геракла» [20, с. 82]. Интересно свидетельство древнегреческого писателя II в. до н.э. Аполлодора о том, что перед последним подвигом¹ [21] Геракл прошел посвящение в Элевсинские мистерии [9, с. 60]. Как известно, конечной целью древних мистерий было именно усовершенствование человека. Это коррелируется с расшифровкой мифа о подвигах Геракла как повествования о самосовершенствовании человека. Стоит отметить в этой связи такой многоговорящий факт: Иван Ефремов в книге «Туманность Андромеды» назвал посвящение во взрослую жизнь, которое в обществе будущего должны проходить подростки (своеобразная мистерия), «Подвигами Геркулеса». Что это – интуиция писателя или знание ученого?

¹ Аполлодор в качестве двенадцатого подвига описывал спуск в Аид, а одиннадцатым считал поход Геракла за яблоками Гесперид.

Таким образом, метод расшифровки символов с привлечение знаний, содержащихся в Живой Этике, можно применять к любому более или менее древнему тексту, а также к текстам великих писателей, интуитивно воплощающих символы в своих произведениях.

Список литературы

1. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А.А.Тахо-Годи, В.П.Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
4. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение — новое мышление XXI века: материалы междунар. науч. конф., июнь-окт. 2003 г., Москва. Т. 1. М.: МЦР, 2004. С. 52 – 81.
5. Шапошникова Л.В. Земное творчество космической эволюции. М.: МЦР, Мастер-Банк, 2011. 956 с.
6. Шапошникова Л.В. Великое путешествие: в 3 кн. Кн. 3. Вселенная Мастера. М.: Международный Центр Рерихов, 2005. 1088 с.
7. Живая Этика. Аум. М.: Международный Центр Рерихов, 1996. 297 с.
8. Шапошникова Л.В. Мудрость веков. М.: МЦР, 1996. 480 с.
9. Аполлодор. Мифологическая библиотека / пер. с древнегреч. В.Г.Боруховича. М.: АСТ, Астрель, 2004. 350 с.
10. Кун М.А. Легенди і міфи Стародавньої Греції. Тернопіль: АТ “Тарнекс”, 1993. 416 с.
11. Живая Этика. Агни Йога. (Знаки Агни Йоги). М.: Международный Центр Рерихов, 2008. 600 с.
12. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / пер. с нем. С.Целищева. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 1008 с.
13. Живая Этика. Мир Огненный. Часть I. М.: Международный Центр Рерихов, 1995. 368 с.
14. Жюльен Н. Словарь символов / пер. с франц. Челябинск: Урал ЛТД, 2000. 500 с.
15. Живая Этика. Беспредельность. Часть вторая. М.: Международный Центр Рерихов, 2010. 328 с.
16. Живая Этика. Мир Огненный. Часть III. М.: Международный Центр Рерихов, 1996. 383 с.
17. Живая Этика. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. Учение Живой Этики. М.: Международный Центр Рерихов, 2003. 400 с.
18. Полная энциклопедия символов / сост. В.М. Рошаль. М.: АСТ; СПб.: Сова, 2006. 515 с.
19. Геродот. История. Книга IV. Мельпомена. 10.
20. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / пер. с нем. Н. Федоровой. М.: Энигма, 1996. 368 с.

Яковлев Владимир Анатольевич

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
goroda460@yandex.ru

Учение В.И. Вернадского в контексте современной науки

В.И. Вернадский, разработавший концепцию ноосферы, сделал важный вывод о видоизменении облика Земли, исходя из масштабов преобразовательной деятельности человечества. Он предупредил, что если общество не будет развиваться на научных рациональных основах, учитывая фундаментальные законы природы, то гибель всего живого на Земле неизбежна.

Ключевые слова: ноосфера, наука, творчество, экология, рациональность, природа, общество, технологии, информация.

Vladimir Anatolyevich Yakovlev
Lomonosov Moscow state University
goroda460@yandex.ru

V. I. Vernadsky's teaching in the context of modern science

V.I. Vernadsky, who developed the concept of the noosphere, made the important conclusion about the modification of the Earth's appearance, based on the scale of the transformative activity of mankind. He warned that if society won't developed on a scientific basis, the death of all life on Earth is inevitable.

Key words: noosphere, science, creativity, ecology, rationality, nature, society, technologies, information.

В современной глобалистике выделяются три группы проблем. Это – проблемы устранения войны как способа решения конфликтов и обеспечение справедливого мира; экологические проблемы, связанные с обеспечением людей ресурсами и загрязнение среды; демографические проблемы. В.И. Вернадский разработал в первой половине XX в. концепцию ноосферы, которая в настоящее время рассматривается в контексте одной из важнейших глобальных проблем – экологической.

Всесторонний научный и общественный интерес к глобалистике проявился после получивших мировую известность докладов Римского клуба – «Пределы роста» (1972), «Человечество на перепутье» (1974), «Пересмотр международного порядка» (1974), «За пределами века расточительства»

(1976) и др. Данная неправительственная международная организация была создана в 1968 г. Она объединила известных крупных ученых как естественного, так и гуманитарного направлений (А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз, М. Месарович, Э. Пестель, Я. Тинберген, Э. Ласло и др.). Главными целями Римского клуба стало всестороннее исследование глобальных проблем, предупреждение человечества об опасности их кризисного развития и поиски возможных путей их преодоления. Для этого разрабатывались компьютерные модели обозримого будущего, которые свидетельствовали о катастрофических последствиях развития общества массового потребления уже в начале третьего тысячелетия. Загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов, рост народонаселения, - по оценкам экспертов, могут достигнуть критического предела, после которого неизбежны мировые катастрофы. Один из последних докладов Римского клуба (2016 г.) – «Процветание по новому: Управление экономическим ростом для сокращения безработицы, неравенства и изменений климата» – также акцентирует внимание на проблемах загрязнения окружающей среды.

Экологическая проблема, как и другие глобальные проблемы современности, связана с развитием науки. Новейшие открытия в физике, космологии и особенно в биологии не только существенным образом изменяют мировоззренческие представления, но и затрагивают глубинные, экзистенциальные характеристики самого человека. Современные технологии, разработанные на базе фундаментальной науки, фокусируются уже на проблеме элиминации «зародыша смерти», который несет в себе, по словам Г. В. Ф. Гегеля, всякая жизнь.

Гуманистический принцип А. Швейцера благоговения перед жизнью трансформируется в установку на абсолютную самооценку жизни отдельного субъекта, для реализации которой могут быть использованы самые различные средства. Наука всерьез ставит под вопрос пункт о мимолетности человеческой жизни. В метафизическом плане это означает переход к качественно иному пониманию экзистенциальной свободы – из узких рамок, установленных неизвестно кем, Богом или Природой, естественного цикла жизни человека, в постоянно расширяющееся поле определяемых и формируемых наукой условий, то есть жизни как артефакта.

Технологически это становится все более и более реальным. Однако насколько данный переход может быть оправдан этически, остается невыясненным. Ведь проблема равенства и неравенства людей, еще не решенная в социокультурном плане, приобретает глобальный характер, а методы ее решения (политические, юридические, военные) становятся ценностно значимыми. Наука может быть ценностно ориентирована на познание мира или с целью приспособления человека к его гармонии (античная наука), или с целью овладения этим миром, контроля над ним (а сейчас и над самим

человеком) и его преобразования в своих интересах (начиная с эпохи Нового времени). Наиболее важные успехи в познании были достигнуты на пути следования лозунгу Ф. Бэкона «Знание – сила, но не насилие над природой». Через научное сообщество наиболее полно выражаются ценности солидарности, коммуникативности, сплоченности, общности человеческого рода.

Как известно, Вернадский ещё в 20-е гг. в Париже, где он читал лекции, познакомился с Э. Ларуа и Т. де Шарденом и их идеями о ноосфере. Последующее развитие этих идей было реализовано Вернадским в работе «Научная мысль как планетарное явление». По Вернадскому, ноосфера – это высшая стадия развития биосферы, на которой человечество научно организует свою деятельность с целью гармонизации отношений между обществом и природой. Космизм философии Вернадского проявляется в его взглядах на биосферу как связующее звено между Землёй и Вселенной: «В биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, представлениях научных или имеющих научную основу» [1, с. 288]. Посредством биосферы происходит энергетический, вещественный и информационный обмен между Землей и космосом, а, следовательно, утверждает Вернадский: «... жизнь не есть простое, исключительно земное явление, но... должна рассматриваться как космическое явление в истории нашей планеты» [1, с. 294]. Новая наука – биогеохимия, основателем которой стал Вернадский, должна изучать эти сложные процессы взаимодействия земных и космических явлений.

В.И. Вернадский полагал, что ноосфера – это высшая стадия естественного развития биосферы: «Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера» [1, с. 309].

Человечество с помощью науки должно рационально организовать свою деятельность с целью гармонизации отношений между обществом и природой. В конце своей жизни учёный писал, что человечество постепенно входит в ноосферу. Однако те необходимые условия, которые сформулировал В.И. Вернадский, для реализации этого процесса не только не выполнены до сих пор, но и представляются, как это ни печально, всё более утопичными. Напомним основные из этих условий: 1) Охват человечества научной концепцией мира. 2) Равенство всех людей, всех рас и религий. 3) Свобода научных исследований от религиозных и политических факторов (создание в обществе условий для свободной научной мысли). 4) Ликвидация пандемий, бедности и нищеты. 5) Исключение из жизни общества войн.

Если раньше учёные говорили лишь о побочных негативных эффектах на пути прогресса науки и общества, эффектах, которые предполагалось устранить опять-таки с помощью науки, то теперь такого рода аргументация встречает все более серьезные возражения – слишком велики стали эти эффекты. Рациональность внутри науки оборачивается глобальными иррациональными последствиями в других сферах общества. Современная технологически ориентированная культура ведёт к деградации окружающей среды, а, в конечном счёте, всё явственнее прослеживается тенденция и к деградации самого человека [2].

Большинство современных ученых мужей работает в прикладной, «ведомственной» науке или технонауке, разрабатывая новейшие технологии; причем многие из них трудятся над созданием всё более совершенных, а значит все более разрушительных, средств военной техники. Как представляется, вместе с осознанием на уровне научного сообщества принципиальной амбивалентности в использовании любого знания – как во благо, так и во зло – должно прийти и понимание необходимости установления нравственных нормативов научных исследований [3].

Особенно важным представляется философское осмысление пула так называемых конвергентных технологий – нано- био- инфо- когнито- (НБИК), междисциплинарной коммуникации и управления этими технологиями [4], - которые, по-видимому, непосредственно выражают современное содержание понятия ноосферы. Именно через них может быть в дальнейшем осуществлена гармонизация отношений общества и природы.

Каждое действие в культуре в основе своей имеет *информационно-семантическую составляющую* и оставляет свой след в той или иной знаковой форме. Образ «технологического тетраэдра», у которого все грани — равносторонние треугольники, вызывает ассоциацию «равноважности» каждой технологии и их необходимого схождения (конвергенции) в вершинах правильной фигуры. Однако даже у Платона мироздание, состоящее из различных треугольников, имеет в своём основании *хору*, которую вполне можно интерпретировать как *информационную матрицу* [5].

Заметим также, что так называемый «третий мир» Поппера (в его время «Всемирную паутину» только начали плести) в настоящее время можно вполне интерпретировать как *информационное поле* социума – ИНТЕРНЕТ. Оно отвечает всем попперовским характеристикам: создано людьми; в нем происходит накопление, трансформация и «борьба за выживание» самых разных артефактов (в том числе, конечно, и продуктов науки); его можно только технически модернизировать или ограничить, но элиминировать как социокультурное цивилизационное явление уже практически нельзя.

Информационные технологии (Now Now) очевидно выступают основой всех остальных современных технологий и решения традиционно значимых проблем (военных, экологических, демографических). Подчеркнём, что при этом не нарушится и правильность исходной фигуры – тетраэдра. На свободную грань («вакантное место») вполне могут также претендовать ультрасовременные космические технологии, которые стремительно развиваются в настоящее время в самых различных направлениях [Космическая техника и технологии 2013 – 2016]. Соответственно может быть и скорректирована «формула» конвергентных технологий: инфо / нано- био- когнито- космо (И / НБКК).

Новейшие открытия в физике, космологии и особенно в биологии не только существенным образом изменяют информационные ресурсы и мировоззренческие представления, но также затрагивают глубинные, экзистенциальные характеристики как учёных, так и всех людей на Земле. Важным примером здесь является Ст. Хокинг, практически парализованный учёный мирового уровня, который, общаясь с миром через сложнейшую сеть интерфейсов и гаджетов, получает за свои открытия престижнейшие научные премии и ездит по приглашению престижных университетов со своими лекциями по всему свету. Стоит прислушаться к прогнозу Хокинга относительно того, что в течение ближайших десятилетий будет создан искусственный разум, превосходящий по всем параметрам человеческий интеллект. Если это случится, то произойдёт кардинальная переоценка всех ценностей в формате новой коммуникативно-информационной парадигмы.

Амбивалентность современной научно-технологической революции уже четверть века в поле зрения исследователей [6, 7]: «Когнитизировать можно все, но это не имеет смысла – вот предел информатизации, дигитализации и технологизации реальности. Вот обоснование права на существование жизненного мира, феноменологии, духовности и гуманизма! В конце концов – Человека, от его киборгизации, роботизации и прочего технического улучшения и усовершенствования» [8, с. 20]. Тем не менее, в 2013 г. Евросоюз выделил 1 млрд евро на программу изучения человеческого мозга “The Human Brain Project”. Проект реализуется в Швейцарии под руководством известного нейробиолога Генри Макрам и объединяет специалистов из 26 стран. Конечной целью этих исследований является «чтение мозга», а в перспективе и «чтение мыслей». Таким образом, человек фундаментально интегрирован в объект технонауки, базирующейся на конвергентных технологиях, которая, наряду с усовершенствованием человеческой жизни и новыми экологическими перспективами, таит и реальные опасности экспериментирования над человеком и природой. «Посредством такой технонауки, – пишет В.А. Лекторский, – создается новая жизненная среда,

которая ставит под вопрос многие привычные способы ориентации в мире и даже традиционные человеческие ценности» [9].

Не случайно, авторы книги с предостерегающим названием **«Планетарное человечество: на краю пропасти»** пишут: «Будущее повисло над нами грозным вопросительным знаком. Уже нельзя игнорировать то, что пересеклись два противоречивых момента планетарного масштаба: с одной стороны, рост технической и экономической мощи человечества, породивший множество глобальных проблем, требует адекватных решений; с другой, региональная и местная нестабильность, вспышки национализма, локальные войны, идеологические и конфессиональные распри, отсутствие заметного нравственного и культурного прогресса лишь усиливают экономическую и социально-политическую напряженность» [10, с. 3].

Наиболее сложное состояние фиксируется относительно экологической проблемы. Наряду с возрастающим опасным загрязнением планеты, а теперь и ближайшего космоса, изменяется климат, а техногенные катастрофы (Фукусима) тесно переплетаются со всё более разрушительными природными катаклизмами, что служит основанием тревожных прогнозов: «Человечество буквально на наших глазах перестало быть бессмертным. Эта вполне очевидная и весьма неприятная истина стучится в сознание многих... И вот, вместо привычной философской невозмутимости, мы сталкиваемся с великой философской тревогой» [10, с. 6].

В современном социокультурном пространстве накапливаются факты, свидетельствующие о нарастающей угрозе катастрофы планетарного масштаба. Так, по экспертным оценкам только экономический ущерб от последнего урагана Флоренс в США составил около 44 млрд. долларов. Напомним, что «топ катастрофа» – ураган Катрина в 2005 году стоил 192,2 млрд. долларов, а ураган Харви – 133,5 млрд. Даже для такой богатой страны, как США, эти суммы уже становятся вполне значимыми. С ужасающей регулярностью разрушительные штормы и тайфуны проносятся по Юго-Восточной Азии. В Филиппинах вспоминают супертайфун Гайян, который в 2013 году унес жизни около семи тысяч человек. Более 100 человек погибли от последнего сверхмощного урагана "Мангхут" на Филиппинах. Эксперты подсчитали, что ежегодно на Земле перерабатывается более 100 млрд. тонн различных природных веществ, причем 9/10 идет в отходы, а реально используется лишь 10%. Международная группа ученых из Австрии, Франции, Великобритании, Германии и Швейцарии пришла к выводу, что таяние вечной мерзлоты и связанные с этим выбросы углерода уменьшили эмиссионный бюджет углекислого газа почти до нуля. В результате превышение допустимых объемов выбросов парниковых газов, которое может привести к климатической катастрофе, оказывается неизбежным.

Своего рода «лучом света и надежды» стало выработанное в Париже в декабре 2015 года соглашение по климату, которое впервые в истории объединило усилия всех мировых держав по сдерживанию климатических изменений. Его одобрили 195 стран, что позволило обозревателям назвать его историческим. Оно пришло на смену действовавшему до того момента Киотскому протоколу от 1997 года, установившему квоты по выбросу парниковых газов только для нескольких развитых стран, однако США вышли из этого соглашения, а ряд других стран не выполнили договоренности. 1 июня 2017 года президент США Д. Трамп объявил о прекращении участия страны в Парижском соглашении. Это вызвало эффект разорвавшейся бомбы, поскольку, понятно, что без США это соглашение практически недееспособно.

В заключение необходимо подчеркнуть, что концепцию ноосферы В.И. Вернадского развивал известный академик (математик, синергетик) Н.Н. Моисеев. Учёный ввёл понятие коэволюции, содержание которого выражало необходимость стратегии сбалансированности развития земной цивилизации с фундаментальными законами эволюции биосферы. Н.Н. Моисеев предупреждал, что если сохранится прежняя стратегия неограниченного техногенного развития и потребительства, то уже в 2000 г. цивилизация достигнет так называемой точки невозврата (бифуркации) и разбалансировка биосферы станет необратимой [11, 12].

Список литературы

1. Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
2. Яковлев В.А. Информационная парадигма ценностных модальностей науки // Философия и культура. 2016. № 4. С. 536–545.
3. Миронов В.В., Сокулер З. А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия. 2018. № 1. С. 3 – 22.
4. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социо-гуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. М., 2016. № 1. С. 59 – 70.
5. Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. М., 2003. № 6. С. 142 – 154.
6. Кутырев В.А. Осторожно, творчество! // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 72–81.
7. Яковлев В.А. Метафизика креативности // Вопросы философии. М., 2010. № 6. С. 44 – 54.
8. Кутырев В.А. Преодоление когнитивности как условие сохранения жизненного мира человека (к философии феноменологического субстанциализма) // История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей. В 6 томах. Т. 1. Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2018.
9. Лекторский В.А. Философия, общество знания и перспективы человека // http://vphil.ru/index.php?Itemid=52&id=186&option=com_content&task=view/

10. Кацура А.В., Мазур И.И., Чумаков А.Н. Планетарное человечество: на краю пропасти. М. : Проспект, 2016.

11. Моисеев Н.Н., Александров В.В., Тарко А.М. Человек и биосфера: Опыт систем. анализа и эксперименты с моделями / Н. Н. Моисеев, В. В. Александров, А. М. Тарко. М.: Наука, 1985.

12. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М.: Изд-во «Молодая гвардия», 1990.

Савин Валерий Викторович

Филиал «Национальный исследовательский университет «МЭИ»

в г. Волжском

vvs-5@mail.ru

Сознание в контексте автотрофности

В статье рассмотрены философские вопросы по проблеме сознания, определены перспективы ее дальнейшего развития в контексте автотрофности. На основе ряда положений классиков философии о сознании анализируются идеи автотрофности, отражающие закономерности космоса, природы, человека, интеллекта.

Ключевые слова: автотрофность, золотое сечение, интеллект, информация, космос, мироздание, резонанс, сознание.

Savin Valery Viktorovich

Branch "National Research University" MEI "in Volzhsky

Russia, 404110, Volzhsky, Lenin Ave., 69

Email: vvs-5@mail.ru

Consciousness in the context of autotrophy

The article deals with philosophical questions on the problem of consciousness, the prospects for its further development in the context of autotrophy. There are the ideas of autotrophy analyzed on the basis of philosophers' positions on consciousness. These ideas reflect the laws of the cosmos, nature, man, intelligence.

Key words: autotrophy, golden section, intellect, information, space, universe, resonance, consciousness.

Проблема происхождения сознания, как одна из величайших тайн мироздания, необычайно сложна, она тесно связана с происхождением самого человека. До нынешних дней не утихает научный спор, кто ближе к истине в понимании сознания как такового: теологи, дарвинисты или космисты. Сознание изучается многими науками – это биология, психология, медицина и другие, каждая из которых склонна определять его сообразно своим целям и интересам. Определение понятия сознания оказывается при этом неполным и односторонним. Сегодня особенно актуализируется потребность в развитии философии сознания на основе обобщения конкретно-научных результатов постижения его тайн. В современной философии когнитивный подход к исследованию сознания становится одним из приоритетных, он состоит в том, чтобы выявить существующие или отсутствующие связи в границах сознания, представленного как био-психо-социальная система. При этом сохраняют свою значимость традиционные философские взгляды в описании сущностной природы, структуры и эволюции сознания.

С философской точки зрения сознание – это способность человеческого мозга целенаправленно, обобщенно и оценочно отражать объективную реальность в чувственно - логических образах. При этом подчеркивается, что сознание – это идеальная форма деятельности, которая ориентирована на активное преобразование мира. То есть в содержании понятия сознания раскрываются преимущественно его функциональные возможности, но в контексте поставленной нами проблемы особую значимость приобретает сущностное понимание сознания. Так, в работе *М.К. Мамардашвили* «Сознание как философская проблема» приводятся размышления естествоиспытателей и философов о сознании как о некотором «живом теле», размерность которого близка к космическим размерностям. По его мнению, сознание – «это как бы "всепроникающий эфир" в мире. Или, как сказал бы В.И. Вернадский, громадное тело, находящееся в пульсирующем равновесии и порождающее новые формы» [1, с. 8].

В.П. Зинченко и М.К. Мамардашвили [2, с. 72] пытались оттенить тот факт, что в онтологии сознания нет смысла говорить о самосознательной и целесообразной работе Я. По их мнению, здесь «работает» Оно, что указывает на факт автономного пребывания человека в мире. Взаимодействие человека с миром в контексте онтологии сознания предстает как отношение в мире, а не к миру, предполагающее наличие самостоятельного сознательного Я. Такая позиция очень важна для исследования сущностной природы сознания, выступающего своеобразным «тиглем», в котором рождаются потенции всех человеческих способностей, всех смыслов и образов самого мира. При этом возникает принципиальный философский вопрос: существуют ли основания рассматривать оппозицию «Я» - «не-Я» как вторичную? В этом необходимо разобраться.

Так, И. Кант делал упор на познавательных способностях сознания, среди которых главное место занимают чувства и мышление [3, с. 142]. Он считал, что философия выявляет акт «Я мыслю» в качестве условия возможности знания только потому, что это «Я мыслю» уже существует и работает в познании. Мы ничего не знаем о мире, независимо от состояния сознания. Но тогда вопрос: «что такое сознание?», - сводится к разгадке того духовного состояния, в котором что-то происходит и возникает возможность знания человека о мире. На этом пути раскрываются сущностные свойства сознания, которые уже заданы и готовы себя проявить, что свидетельствует об автономности и соответственно автотрофности сознания.

Осмысление понятия сознания в истории культуры сталкивалось со значительными трудностями. Известный биолог Т. Гексли в конце XIX в. обосновывал точку зрения, в соответствии с которой природа сознания не может быть научно исследована [4, с. 173]. Многие психологи в XIX и XX вв., в том числе В. Вундт [5, с. 175], считали, что научному исследованию поддаются только отдельные явления сознания; что же касается его сущности, то она не может быть выражена, хотя сознание субъективно дано в переживании. Однако философы во все времена не оставляли попыток проанализировать природу сознания. Г.В.Ф. Гегель определяет сознание как субстанцию бытия, активность которого определяется волей и реализуется в стремлении познать мир: «Духовная сущность есть некоторый вечный закон, имеющий свое основание не в воле “этого” индивида, а есть в себе и для себя, абсолютная чистая воля всех, имеющая форму непосредственного бытия» [6, с. 12]. То есть Гегель рассматривает волю как стремление сознания к знанию своей подлинной природы. В феноменологических исследованиях Э. Гуссерля продолжено развитие представлений о сознании, исходящих из убеждения в том, что мир сам по себе не может быть объектом анализа, так как он всегда дан субъекту через его сознание. Поэтому мир для сознания человека есть лишь **феномен** и только сознание, становясь абсолютным, может быть рассмотрено само по себе [7, с. 139]. Можно сделать вывод, что в концепции Г.В.Ф. Гегеля, равно как и Э. Гуссерля, раскрываются сущностные характеристики сознания, обладающего способностью быть вечно самодостаточным, тем самым проявляя свою автотрофную природу.

В русской философии уже в XVIII веке возникает глубокий интерес к проблеме сознания. Как считал Г. Сковорода, чувственно-духовная жизнь человека не только главенствует над «телом земляным» и является его «тайной пружиной», но содержит в себе «семена» всех знаний. В работах В.Н. Карпова отражена мысль о сознании как особой «психической силе», как «светильнике, при котором видно все» [8; 9]. А.С. Хомякова подчеркивал, что «мир субъективного сознания с его пространством и временем так

же действителен, как и мир внешний...» [10, с. 334]. В цикле работ С.Н. Трубецкого «О природе человеческого сознания», обнаруживается наиболее обстоятельный подход к проблемам сущности, природных и социальных механизмов сознания. Считая учение о трансцендентальности сознания «великим открытием Канта», С.Н. Трубецкой, в то же время, основную ошибку последнего видел в «смешении трансцендентального сознания с субъективным» [11]. В действительности же, по мнению С.Н. Трубецкого, сознание человека имеет двойственную природу и «не может быть объяснено ни как личное эмпирическое проявление, ни как продукт универсального родового бессознательного начала» [11, с. 12]. Последнее представляет собой лишь «базис человеческого сознания», его «нижний слой». Над всем этим, по мнению С.Н. Трубецкого, стоит «Абсолютное вселенское сознание», которое и объясняет факт множественности отдельных сознаний; чисто психологического объяснения здесь недостаточно. По его мнению, сознание человека «не может быть ни безличным, ни единичным, ибо оно более чем лично – оно соборно» [11, с. 16]. Возвращение к идее соборности С.Н. Трубецкой считает важнейшим условием раскрытия природы познавательной способности человека, так как, по его мнению, познание есть некий отзвук «откровения Абсолютного сознания», которое и «дает обоснование его достоверности».

Таким образом, философские предпочтения по проблеме **сущностной природы** сознания в период с XVIII по начало XX веков вполне очевидны: мировое объективное сознание постулируется как первопричина и сущность мира; сознание признается субстанцией бытия; над всем миром главенствует «Абсолютное вселенское сознание».

Однако всесторонний подход к исследованию сознания не ограничивается только философскими изысканиями, поскольку научная точка зрения оказывается не менее интересной и полезной. Так, история науки знает откровенное отрицание проблемы локализации высших психических функций человека, то есть самой возможности связывать мозг и психику. Этой откровенно идеалистической позиции придерживались такие крупные физиологи, как Г. Гельмгольц, Ч. Шеррингтон, Э. Эдриан, Р. Гранит – естествоиспытатели в науке, но идеалисты по своему философскому мировоззрению. В конце XX века таких взглядов придерживался крупнейший физиолог Дж. Эклз, который известен своими работами по изучению синаптической передачи импульсов. В своих монографиях Дж. Эклз выступает как субъективный идеалист. Он считает первичной реальность собственного сознания и соответствующего субъективного опыта, а весь остальной внешний мир – вторичным, и рассматривает человеческое сознание как «акт творений Бога», а материалистическое понимание сознания – как «болезнь науки» [12, с. 327]. И, тем не менее, вопреки подобным и вовсе не

единичным высказываниям философов, предупреждениям великих физиологов и нейропсихологов – продолжаются попытки искать сознание «между ушами», локализовать его в мозге, даже искать для него специальные нейроны (Ф. Крик) [13].

В этой связи следует отметить работы зарубежных исследователей – это Д. Деннетт, П. Черчленд, Р. Пенроуз, Дж. Эдельман, Дж. Серль, Д. Чалмерс, К. Мак Гинн, Дж. Ким, которые рассматривали сознание в контексте продолжающегося поиска фундаментальных оснований деятельности человеческого мышления. Описанию деятельности головного мозга, его нейрофизических и нейропсихических функций большое внимание уделяется в исследованиях наших соотечественников, таких как И.М. Сеченова, И.П. Павлова, А.А. Ухтомского, П.К. Анохина и других.

В этом контексте представляют интерес экспериментальные исследования отечественных биологов и психологов «живого вещества» (Ю.А. Бауров, В.П. Казначеев, Н.И. Кобозев, К.А. Труханов, Л.Б. Окунь и др.). В их работах показано, что управляющее влияние на молекулярные биологические объекты может оказывать немолекулярный компонент жизни, причем, он, скорее всего, имеет космическое происхождение. Исследование проблемы сознания с точки зрения единства мироздания, выстроенного по алгоритму золотого сечения, предполагает рассмотрение его как автотрофный в своей сути феномен. При таком подходе в процессе исследования нет традиционного противостояния познающего субъекта сознанию как объекту, поскольку субъект находится внутри самого потока переживаний. Поэтому познавательной процедурой является не столько дискурсивная рефлексия, сколько интуитивное усмотрение и описание сущности автотрофного сознания. У Мамардашвили сознание не только тождественно бытию, оно для человека, по его мнению, и есть способ **быть**, возможность **существовать** через трансцендирование и рефлексия. «Бытие, – считает М.К. Мамардашвили – открывается человеку, когда он попадает в добро, любовь, совесть, красоту, честь, достоинство и т.д. Эти метафизические элементы самодостаточны, они ни от чего не зависят, они причина самих себя, то есть, **они бытийственны**, а человек может в них попасть и **быть** – только через **усилие**» [1, с. 18]. То есть бытие представляется как производное сущностного состояния автотрофного сознания, характеризующегося своей самодостаточностью. Для постижения автотрофного бытия человеку надо совершить феноменологический сдвиг, т.е. понять, что внешний мир (вселенная, космос, структуры мироздания) – это наше знание, а не мир сам по себе, и трансформироваться в направлении к автотрофному содержанию существования. Суть автотрофного сдвига заключается в переходе от знания к пониманию автотрофного бытия. Физические воздействия даны человеку через его понимание. О мире мы знаем из своего сознания, других

источников нет. Как утверждает Мамардашвили: «Понимание рождается не усилием воли. Вначале было слово, потом усилие, потом понимание. Вначале нужно попасть в определенную структуру, которая является условием понимания. Тогда мы и прикасаемся к миру рождений» [1, с. 18].

Однако дальнейшее углубление в понимание сознания как такового возможно на основе выявления его функций и структуры, анализа роли языка и связей его основных элементов. Очевидно, что структурные элементы сознания находятся во взаимодействии и обеспечивают выполнение сознанием ряда жизненно важных для человека функций. Так, взаимосвязь между ветвями биологической и социокультурной эволюции характеризуется передачей и использованием информации в смысле сохранения прошлого опыта [14]. Участие в актах энерго-информационного обмена реальных полей материи связано с семантическим пространством [15]. Физический вакуум – сложный квантовомеханический объект рассмотрен как состояние системы квантованных полей с наименьшей энергией, на фоне которого разыгрываются все физические процессы [16]. По мнению Л.В. Лескова, уместно предположение, что физический вакуум может обладать устойчивой структурой, которая в закодированном (например, по голографическому принципу) виде способна хранить большой объем информации. Он подчеркивает, что «преимущество функционального определения сознания очевидно: оно не требует обязательной привязанности к человеческому мозгу. Сознание выступает здесь как абстрактный оператор», причем такой, который обладает «не полным набором перечисленных функций, а лишь некоторыми из них» [17, с. 35]. Другие исследователи развивают теорию образования окружающего нас мира на основе взаимодействия ненаблюдаемых математических объектов – бьюонов [18].

Таким образом, из вышеизложенного материала можно предположить существование сознания как единого планетарного или космического автотрофного сознания. В этой связи представляет большой интерес физический смысл сознания как феномена квантовой механики, обеспечивающего энергетические и информационные взаимодействия. Так, по мнению Л.Б. Окуня, физический вакуум обладает одним очевидным свойством: он не содержит реальных частиц. Физический вакуум отличается от торричеллиевой пустоты тем, что подчиняется законам квантовой механики. А это означает, что в нем должны присутствовать так называемые виртуальные частицы [16, с. 114]. Эти частицы – те же самые электроны и позитроны, только в отличие от обычных материальных частиц они существуют ничтожно малое время – всего 10^{-21} с. И хотя это время очень мало, на реальные электроны, залетевшие в вакуум, они успевают оказать влияние. А это и означает, как подчеркивает Л.Б. Окунь, что физический вакуум способен взаимодействовать с материальными объектами, участвовать в энер-

гетических и информационных взаимодействиях. Однако, участвуя в этих взаимодействиях, физический вакуум не обладает электрическим сопротивлением – ведь в нем нет реальных частиц. А это означает, что он обладает свойствами сверхпроводника. И еще одно важное следствие квантовой теории физического вакуума: он обладает чрезвычайно высокой плотностью энергии. По оценкам Дж. Уилера, плотность вакуумных флуктуаций энергии громадна – порядка $\cdot 10^{109}$ Дж/см³. Мир вещества, заполняющий Вселенную во всех его формах, это всего лишь легкая рябь на поверхности вакуумного океана, в колоссальных масштабах насыщенного энергией [17].

Итак, по мнению Л.В. Лескова, физический вакуум участвует в актах энергетического и информационного обмена с реальными частицами, но сам таких частиц не содержит. Любопытное замечание: окружающий нас мир буквально погружен в океан физического вакуума, ибо в любом материальном теле, и в человеке в том числе, на одну часть объема вещества приходится не менее 10^{11} частей вакуума. Пустота – это почти все! В физическом вакууме не действует второе начало термодинамики, следовательно, нет такой функции состояния, как энтропия. А значит, нет и стрелы времени. Привычный для нас ход времени от прошлого через настоящее к будущему, **а это уже автотрофная характеристика мира виртуальных частиц.** Физический вакуум – точнее, одна из его многочисленных разновидностей – обладает свойствами семантического пространства В.В. Налимова. Л.В. Лесков назвал эту разновидность физического вакуума мэоном. Мэон – это физический агент, отвечающий за семантический вакуум [17, с. 47–52].

Прежде всего, следует подчеркнуть, что предложенная гипотеза о мэоне носила в основном натурфилософский характер. Наполним ее физическим содержанием. Так в Волгоградском государственном техническом университете были проведены экспериментальные исследования с материальными структурами: кристаллической решеткой металла, молекулой талой воды [20, 21]. Нами рассматривались процессы обработки металла давлением, эффект сверхпроводимости проводников, феномен испарения талой воды на основе фундаментального строения Вселенной и законов развертывания структур мироздания на всех уровнях: от молекулы, кристаллической решетки до спиралей-разверток валков формовочных клеток трубопрокатного стана и модели галактики из алюминиевой проволоки, развернутой по спирали Фибоначчи. Для моделирования взаимодействия структур мироздания использовалась компьютерная программа Autocad. Технические средства позволили построить спираль молекулы талой воды на нано уровне и развернуть спираль на макро, предполагая ее бесконечное восхождение. Этот эксперимент поражает воображение! Перед глазами разворачивается Вселенная, она строго структурирована, многообразна и бесконечна, постоянно находится во взаимодействии, она едина. Многие

физические эффекты лишь подтверждают идею автотрофности первозданного мира, в котором мы живем. Накопленный на протяжении десяти лет эмпирический опыт, позволил прийти к некоторым выводам: наш единый мир выстраивается в структуры по алгоритму золотой пропорции; он обладает автотрофными способностями к самоподдерживанию, самовосстановлению, эволюции.

Хранение и обработка информации в мозге, как уже отмечалось, производится на основе голографических принципов: те же принципы, скорее всего, действуют и в семантическом пространстве. Что касается промежуточных процессов, обеспечивающих передачу информации и энергии, то можно предположить, что они носят цепной резонансный характер по алгоритму золотого сечения. Для исследования этих проблем можно использовать различные теоретические модели. Одна из них – это авторская модель, представляющая собой спираль Фибоначчи. Она обнаруживается в окружающем пространстве на всех уровнях мироздания, включая человека, в среде импульсов в форме уединенных волн по алгоритму золотой пропорции, которые почти не теряют энергии [21]. Естественно ожидать, что в этих процессах, вовлекающих во взаимодействие большое количество частиц, проявится резонанс, иными словами, согласованный характер их поведения – очень общее фундаментальное свойство нестационарных быстропротекающих процессов.

Точно такой же эффект, но на основании иных теоретических соображений предсказывает причинная механика Н.А. Козырева [22], который провел опыты в 30-е годы прошлого века и впервые обнаружил этот эффект. Ученый мир того времени отнесся к его работам скептически: идеи ученого были весьма необычны. А недавно новосибирские ученые повторили его эксперименты в Крымской астрофизической обсерватории и получили такой же результат! Остается вопрос, какой из трех подходов – теория мёона, причинная механика Козырева или концепция золотой пропорции – в состоянии предложить наиболее адекватную его интерпретацию в понимании сущностной характеристики сознания?

В свете этих идей мир предстает намного интереснее, существующие в нем связи намного богаче, разнообразнее и тоньше. Описанная методология приемлема и полезна с точки зрения восприятия идеи автотрофности. Следует лишь отметить, что эта методология, вслед за функциональным определением живого вещества, приводит лишь к функциональному определению сознания. Однако, принимая концепцию единственности по алгоритму золотого сечения для семантического пространства и материального мира, следует признать, во-первых, что автотрофное сознание опосредованно, через семантическое пространство в состоянии оказывать воздействие на мир материи. Во-вторых, человек, структурированный по золотому сечению, воспринимает – и не только посредством органов чувств – не только объекты материального мира, но и информацию, закодирован-

ную в семантическом пространстве. И, наконец, в-третьих, человеческое автотрофное сознание играет роль генератора смыслов, иными словами, оказывает управляющее воздействие на семантическое пространство и мир материи.

Таким образом, сознание – это духовный центр человека, в котором отражается вся автотрофная Вселенная и все, что в ней находится, включая самого человека. Именно данное свойство сознания определяет свободу человека, которую он ценит выше всего, часто не подозревая об этом. Анализируя приведенные выше идеи и особенно известные современные космогонические исследования в области физических, астрофизических механизмов и парапсихологии, есть достаточно оснований напомнить идеи В.И. Вернадского, который объяснял появление автотрофного биосферного чехла в водных средах (структурах): они то и должны были сохранять некое единство.

Однако как можно представить путь космической, планетарной эволюции человеческого сознания в сегодняшний период жизни? По нашему мнению, возможные пределы человеческого сознания в познании собственной природы автотрофности состоят в незаконченности его планетарной эволюции и вхождении нашего планетарного сознания в интеллект космоса по алгоритму золотого сечения. В какие горизонты, стадии, уровни этого сознания нам удастся войти в позитивном или негативном взаимодействии остается пока неясным. Можно лишь утверждать, что многообразие жизни на Земле и в бесконечности космоса эволюционирует в голографических вариантах, в пространстве энергии-времени Козырева и в материализованных вариантах релятивистского мира, который сегодня доминирует в науке и в технократических системах. Очевидно, что система научных принципов идеи автотрофности раскрывает новый этап в познании сущностных характеристик сознания и, прежде всего, в познании его автотрофного начала, отражающего закономерности космоса, природы, человека, интеллекта.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. № 10. 1990. С. 3–18.
2. Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного. Сборник статей. Т. 1. Новочеркасск. 1994. С. 69–77.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т.3. М.: Мысль, 1964. 591с.
4. Мартынов Д.Е., Мартынова Ю.А. Янь Фу и Гексли: как «Эволюция и этика» сделалась "теорией природного развития" // Вопросы философии. № 9. 2016. С. 172–177.
5. Вундт В. Этика: Принципы нравственности. Области нравственной жизни. Изд.2. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2011. 264 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Спб.: Наука. 1992. С.12–13.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск. 1994. 150 с.
8. Карпов В.Н. Введение в философию. СПб. 1840. 148 с.

9. Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. 1868. № 2. С. 189–229.
10. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. 2-е. изд. Т. 1. М., 1878. 334 с.
11. Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. 2. М. 1906–1912. 312 с.
12. Хомская Е.Д. X = Нейропсихология: 4-еиздание. СПб.: Питер. 2005. 496 с.
13. Crick F.H.C. Life Itself: Its Origin and Nature: Simon & Schuster, 1981. «Жизнь как она есть: её происхождение и сущность»: Институт компьютерных исследований. 2002.
14. Jantsch E. The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution. Oxford; N.Y.; Toronto; Sydney; Paris; Frankfurt: Pergamon Press. 1980.
15. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Вероятностная модель бессознательного: Бессознательное как проявление семантической вселенной // Психологический журнал. Т. 5. № 6. 1984. С. 111–122.
16. Окунь Л.Б. Элементарное введение в физику элементарных частиц. 3-е изд. М.: «Физматлит». 2009. 128 с.
17. Лесков Л.В. Обладает ли вакуум сознанием? Вестник «Аномалия», 1993. С. 37–52.
18. Бауров Ю.А., Труханов К.А. Космофизические факторы и безопасность человека в дальнем космосе. Авиакосмическая и экологическая медицина. Том 42. 2008. С. 16–18.
19. Кобозев Н.И. Исследования в области термодинамики процессов информации и мышления. Издательство МГУ, 1971. С. 39–54.
20. Васильев П.С., Савин В.В., Голованчиков, А.Б. Патент на изобретение: «Способ повышения интенсивности теплоотдачи» № 2619684, В01D 1/22 (2006.01) 19 апрель 2016 года. Опубликовано: 17.05.2017 Бюл. № 14.
21. Савин В.В. Автотрофность в науке и философии: варианты и прогнозы / В.В. Савин // Известия ВолгГТУ. Сер. Проблемы социально-гуманитарного знания. Вып. 20 : межвуз. сб. науч. ст. / ВолгГТУ. Волгоград, 2015. № 2 (155). С. 26–29.
22. Козырев Н.А. Избранные труды. Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1991. 445с.

Авдеева Елена Владимировна

Орловский государственный университет имени И.С.Тургенева

avdeevaelena@yandex.ru

Многоаспектность проблемы единства мира в философской концепции В.И. Вернадского

В статье рассматривается учение русского космиста – В.И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу и дается обоснование, что сущность этого процесса заключается в углублении внутреннего единства мира, аспекты которого многообразны: начиная от лежащей на поверхности идеи единства человека и природы и включая идею нравственного

единения человечества и достижения им автотрофности как основания возможности бессмертия.

Ключевые слова: единство мира, биосфера, ноосфера, человек, природа, бессмертие, автотрофность.

Avdeeva Elena Vladimirovna
I. S. Turgenev Orel state University
avdeevaelena@yandex.ru

Multi-aspect of the problem of unity of the world in the philosophical V.I. Vernadsky's concepts

The article is devoted to the teaching of the Russian cosmist V.I. Vernadsky about the transition of the biosphere to the noosphere. There is proved that the essence of this process is to deepen the inner unity of the world. The aspects of deepening unity are diverse: from the idea of unity of man and nature lying on the surface and including the idea of moral unity of mankind and the idea of autotrophy as the basis for the possibility of immortality.

Key words: unity of the world, biosphere, noosphere, man, nature, immortality, autotrophy

Основопологающей идеей философии В.И. Вернадского является концепция перехода биосферы в стадию ноосферы («сферы разума»), которая является новым состоянием земной оболочки. Ноосфера пронизана научной мыслью и целесообразной деятельностью человека.

Первым термин «ноосфера» использовал французский ученый, философ и математик Э. Леруа в 1927-1928 годах. Его единомышленником и соавтором термина «ноосфера» является философ и палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден.

В.И. Вернадским принимает термин «ноосфера» как адекватный разрабатываемой им концепции, что нашло непосредственное выражение в его статье «Несколько слов о ноосфере» (1944): в сфере разума «ведущую роль играют разумные, идеальные реальности: творческие открытия, духовные, художественные, научные идеи, которые материально осуществляются в преобразованной природе, искусственных постройках, орудиях и машинах, научных комплексах, произведениях искусства и т.д.» [1, с. 12].

В концепции В.И. Вернадского были обозначены фундаментальные предпосылки перехода к ноосфере:

1) Вселенскость человечества. Человек заселяет всю планету и проникает во все стихии: воздух, воду, землю.

2) Единство человечества. Как писал В.И. Вернадский, «человечество едино... Жизнь человечества... стала неделимой, единой ...» [2, с. 27-28].

3) Омассовление общественной жизни, когда все более широкие народные массы могут оказывать сознательное влияние на динамику социума.

4) Рост науки, в которой заключена основная сила создания ноосферы.

Для понимания качественной трансформации среды обитания человечества важно дифференцировать характеристики биосферы и ноосферы. Философ В.И. Данилов-Данильян дает следующее определение биосферы: «Это система, включающая биоту (то есть совокупность всех живых организмов, в том числе человека) и окружающую среду (то есть совокупность всех объектов, испытывающих воздействие биоты и/или воздействующих на нее – классическое системное определение среды)» [3, с. 18]. Биосфера выступает как единая саморегулирующаяся система, во всех частях которой действуют единые законы развития, благодаря чему поддерживается устойчивость биосферы. В.И.Вернадский так писал о биосфере: «...Это оболочка земного шара, включающая нижнюю часть атмосферы, практически всю гидросферу, то есть весь Мировой океан и всю водную оболочку Земли, а также верхнюю часть литосферы, в разных местах планеты разной толщины, в создании и изменениях которой основную роль играют живые организмы» [4, с. 77]. Подобные взгляды легли в основу представлений современной науки о биосфере.

В.И. Вернадским в структуре биосферы были выделены две сферы. В одной обитают живые организмы, от микробов и до человека. Вторая состоит из измельченных горных пород. Сначала это были твердые горные породы, а затем ученый рассматривал глину, песок, песчаники, мел, известняки и т.д. Это ископаемые горные породы. Как считал В.И. Вернадский, биосфера включает всю гидросферу, верхнюю часть литосферы на материках до глубины 2-3 км и нижние слои атмосферы до верхней границы тропосферы. «Поначалу мыслитель определял биосферу как область Земли, в которой существует жизнь, но потом он отказался от такого понимания биосферы, так как понятие “жизнь” можно трактовать в разных аспектах» [5, с. 81-82].

В.И.Вернадский считал, что ноосфера охватит всю биосферу и детализировал предпосылки формирования ноосферы:

- 1) «Человечество стало единым целым.
- 2) Преобразование средств связи и обмена информацией.
- 3) Открытие новых источников энергии.
- 4) Подъем благосостояния трудящихся.
- 5) Равенство всех людей.
- 6) Исключение войн из жизни общества» [4, с. 537-538].

В.И. Вернадский в начале XX века видит в человечестве основную геологообразующую силу планеты. Отсюда возникают важные мысли его учения о ноосфере: «На определенной ступени развития цивилизации человечеству придется взять на себя ответственность за ее дальнейшую эволюцию» [6, с. 17]. Переход к ноосфере связан с тем, что человечество, обладая разумом, призвано предпочитать «только такие направления развития, которые представляются безопасными для будущего цивилизации» [3, с. 24]. В процессе эволюции ноосферы должно происходить единение и накопление творческого потенциала человечества в целом и каждой отдельной личности.

«Ноосфера, по Вернадскому, - это состояние биосферы, в котором человечество берет на себя бремя ответственности за дальнейшее развитие не только общества, но и биосферы в целом» [7, с. 27]. Ноосферу можно сравнить с разумом в организме человека. Формирование ноосферы очень сложный процесс, и, по мнению Н.Н. Моисеева, под ноосферой нужно понимать в том числе и пути ее достижения человечеством. Использование природных ресурсов должно быть рационально продумано человеческим разумом, что является важным условием вектора трансформации биосферы в ноосферу: «Биосфера как некоторая целостная система приобретает определенную цель, для достижения которой человечество, будучи одной из ее составляющих, обладает определенными возможностями. На языке теории управления это означает, что, превращаясь в ноосферу, биосфера приобретает некоторые черты организма. В этом и состоит так называемая биосферно-ноосферная концепция Вернадского» [6, с. 17]. Сам Вернадский придавал большое значение научной обоснованности взаимодействия человека с природой. Главным он считал «вопрос о плановой, единообразной деятельности для овладения природой и правильного распределения богатств, связанный с сознанием единства и равенства всех людей, единства ноосферы» [8, с. 78].

Ноосфера означает, качественно новый этап эволюции биосферы, которую человечество по-прежнему призвано сохранять, рачительно преобразовывать как дом своего обитания. В эпоху ноосферы производительные силы, развитие цивилизации в целом особенно требуют гармоничного согласования с развитием биосферы. Такой процесс не может протекать стихийно и нецеленаправленно. «...В процессе становления ноосферы следует различать стихийный и целенаправленный этапы» [9, с. 180]. Первый этап наблюдается с появлением человека. Второй этап начнется с разумного, сознательного, творческого изменения обществом биосферы. При переходе биосферы в ноосферу следует помнить об органическом единстве природы и человека, ибо человека невозможно представить вне природы, равно и наоборот. Вернадский придавал важное значение процессам демократиза-

ции общественной жизни и поэтому подчеркивал, что главной движущей силой перехода к ноосфере выступают народные массы, опирающиеся на науку.

Осознавая себя центром мироздания, человек тем не менее, по мысли Вернадского, должен понимать свою органическую связь с этим миром и принимать всю меру ответственности за его существование: «Человек неразрывно связан в одно целое с жизнью всех живых существ, существующих или когда-либо существовавших» [1, с. 291], - писал В.И.Вернадский. Ученый исследовал и воспринимал природу как единое целое, несмотря на ее внутреннюю неоднородность, которую он конкретно научно изучал, анализируя, в частности, химические реакции, приводящие к образованию минералов и кристаллов, рассматриваемых Вернадским как активная природная среда. Исходя из понимания единства человечества и биосферы, мыслитель хотел постичь, как развиваются планета и космос, будучи при этом убежден в неограниченных возможностях человека и выхода его в космос.

По мысли В.И. Вернадского, «человек по-настоящему выйдет в космос тогда, когда его организм обретет более высокую эволюционную ступень развития ...» [1, с. 30]. В труде «Несколько слов о ноосфере» он пишет: «В XX в., впервые в истории Земли, человек узнал и охватил всю биосферу, закончил географическую карту планеты Земля и расселился по всей ее поверхности. Человечество своей жизнью стало единым целым. Нет ни одного клочка Земли, где бы человек не мог прожить, если бы это было ему нужно» [10, с. 478].

В качестве предельной проблемы в перспективе дальнейшей эволюции человека в процессе трансформации биосферы в ноосферу В.И. Вернадский разрабатывает, как и другие русские космисты, проблему бессмертия. Специфика разработки этой проблемы Вернадским непосредственно связана с биосферно-ноосферным контекстом его учения. Исходя из того, чтобы вероятность истощения биосферы не стала для человека смертоносной, человек, по мысли Вернадского, на основе более глубокого познания законов природы должен перейти к автотрофному существованию. Эта идея раскрывается ученым диалектически как продолжение естественной качественной трансформации в эволюции природы, которая начала свое развитие с автотрофных беспозвоночных организмов, затем достигла более сложной организации гетеротрофных позвоночных организмов и теперь человек призван осуществить уже на сознательном уровне, т.е. на уровне ноосферной эволюции, трансформацию своего организма в автотрофное позвоночное функционирование. Это путь к бессмертию.

Следует отметить, что ноосфера в целом подчиняется законам диалектики. А.Л. Яншин, С.Р. Микулинский, И.И. Мочалов пишут: «Она есть ... синтез природного и социального, истории природы и истории общества»

[4, с. 89]. В концепции В.И. Вернадского присутствует вера в человека. Человек – это, прежде всего, носитель разума. В.И. Вернадский был убежден, что разум поднимет человека на более высокую эволюционную ступень. Если разум будет господствовать на планете, то человек сможет созидательно ее преобразовывать. Разум, по мысли ученого, это космическое явление, органичный элемент природы, играющий все более решающую роль в ее дальнейшей судьбе: «Разум все изменяет. Руководясь им, человек употребляет все вещество, окружающее его – косное и живое, - не только на построение своего тела, но также и на нужды своей общественной жизни. И это использование является уже большой геологической силой. Разум вводит этим путем в механизм земной коры новые мощные процессы, аналогичных которым не было до появления человека» [11, с. 477].

Проблема формирования ноосферы очень сложна. В.И. Вернадский пишет в работе «Научная мысль как планетарное явление»: «... впервые в истории человечества мы находимся в условиях единого исторического процесса, охватывающего всю биосферу планеты. Как раз закончились сложные ... исторические процессы, которые в конце концов в нашем XX столетии создали единое, неразрывное целое» [2, с. 82]. Главная трудность в развитии внутреннего единства органической целостности природы и общества состоит в объединении людей и народов. Информационные и космические технологии объективно вроде бы призваны объединять людей, нации, государства. Но определяющую роль в этих технологических процессах играет нравственная позиция социального субъекта. В.И. Вернадский подчеркивал, что единство людей «есть необходимое условие организованности ноосферы, и к нему человечество неизбежно придет» [2, с. 76]. Ученый уповает в своих прогнозах на интернациональный характер науки и на то, что абсурдно поступать вопреки разуму и рациональности.

Как итог, концепция ноосферы В.И.Вернадского является стратегией выживания человечества и проектом достижения разумного будущего в контексте гармонии человека и космоса.

Список литературы

1. Русский космизм: Антология философской мысли/ Сост. С.Г.Семеновой, А.Г.Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
2. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. М., 1991.
3. Данилов-Данильян В.И. Возможна ли «коэволюция» природы и общества? // Вопросы философии. 1998. №8. С.15-25.
4. Вернадский В.И.: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.В.Лапо. СПб: РХГИ, 2000.
5. Авдеева Е.В. Космистская антропология единства мира в отечественной культурной и философской традиции (конец XIX – середина XX вв.): дис. канд. филос. наук: 09.00.13 / Авдеева Елена Владимировна. Белгород, 2007.

6. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. №3. С. 3-28.
7. Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции // Вопросы философии. 1998. №8. С. 26-32.
8. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
9. Олейников Ю.В., Оносов А.А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. М., 1999.
10. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2003.
11. Вернадский В.И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М, 1993.

Зиневич Ольга Владимировна

Новосибирский государственный технический университет,
zinevich@corp.nstu.ru

Русский космизм, глобализация и проблема единения человечества

В статье ставится вопрос об использовании идей русского космизма для поиска путей единения человечества в эпоху современных глобальных вызовов. Может ли человечество в глобальном масштабе стать космосом (упорядоченной, гармоничной целостностью) при условии сохранения ценностей и образа жизни людей, принадлежащих различным культурам или даже различным цивилизациям? На основе концептов философии Г. Гачева предлагается онтологическое обоснование возможностей и ограничений единения человечества в процессе взаимодействия национальных космосов.

Ключевые слова: русский космизм, глобализация и локализация, единение человечества, Г. Гачев, национальный космос, русский Логос, этнокультурная идентичность.

Zinevich Olga Vladimirovna

Novosibirsk state technical University,
zinevich@corp.nstu.ru

Russian cosmism, globalization and the problem of human unity

The article raises the question of using the ideas of Russian cosmism to find ways of uniting humanity in the era of modern global challenges. Can humanity, on a global scale, become a cosmos (an ordered, harmonious whole), provided that the values and lifestyles of people belonging to different cultures or even

different civilizations are preserved? On the basis of G. Gachev's philosophical concepts there is the ontological Foundation of possibilities and limitations of mankind' unity in the process of interaction in social and cultural spaces offered.

Key words: Russian cosmism, globalization and localization, unity of humanity, G. Gachev, national space, Russian Logos, ethno-cultural identity

Русский космизм как философское течение мысли, которое опирается на идею «несомненности сущностной связи человека и космоса» [1, с. 79], не теряет своей актуальности в современную эпоху. Феномен русского космизма заключается в том, что в условиях глобальной технологической революции это идейное течение, своеобразно синтезирующее религиозный дискурс и дискурс научного предвидения, позволяет по-новому подойти к вопросу единения человечества как неконфликтного взаимодействия природы и человека, сосуществования цивилизаций, согласования общечеловеческих и этнокультурных ценностей.

В современном мире все более обширным становится блок проблем, «относящихся к потребностям всего человечества», которые можно назвать «общемировыми» или «глобальными» [2, с. 15]. Глобальные проблемы ассоциируются с природными катаклизмами, «рукотворными» глобальными катастрофами, распространением ядерного оружия, а также с целым рядом общих для всего земного шара экономических, политических и социальных вызовов. Очевидно, что глобализация не преобразует мир в гармоничное единое целое, поскольку нарастают экономические и политические противоречия, этническая и культурная разобщенность людей. Ответы на глобальные вызовы разнонаправленны. Вектор глобализации как универсализации жизни доминирует в экономическом, технологическом, информационном пространстве, а также в пространстве массовой культуры. Национальные интересы, культурное и этническое разнообразие создают противоположный вектор – вектор локализации, который подразумевает не только собственный путь развития народов мира, но и трансляцию локальных социокультурных особенностей в глобальное пространство [3]. Глобализация ведет к формированию гомогенности (однородности) мирового сообщества, локализация же противодействует этому, поддерживая социокультурное разнообразие мира. Процесс глобализации как создания единого мирового пространства через универсальные технологические решения и экономические институты, сближение образа жизни людей (в особенности это касается населения мегаполисов) способствует гомогенности мирового сообщества, но усиливает конкуренцию между этнокультурными группами внутри страны и нациями на международной арене. Международное пространство становится еще более конкурентным, благодаря процессу

локализации – поиску странами собственного пути в мировом развитии и утверждению собственных ценностей с помощью «мягкой силы» (культурной экспансии). Таким образом, технологическая и социально-экономическая глобализация не способствует мирному сосуществованию социумов и культур. Мир в масштабе планеты существует как глобальный, но не является единым, гармоничным, упорядоченным целым (космосом).

Глобализацию следует рассматривать не только в контексте вызовов человечеству, но и в контексте экономической политики Запада, подразумевающей «триумф свободного рынка, резкое сокращение вмешательства государства в экономику, и, самое главное, демонтаж всех созданных государством препятствий на пути перемещения товаров, капиталов и людей по всему миру» [4, с. 16]. Глобализация повлекла за собой модернизацию азиатских стран по западному образцу, что привело эти страны к экономическим успехам, но не к доминированию ценностей Запада. Технологический и экономический взлет в странах Азии сопровождался возрождением «азиатского сознания», в частности, возрождением конфуцианских идей и ценностей. «... Глобализация, которая началась как западный проект, постепенно изменяет свой вектор, предназначение, первоначальные цели и установки... Хотя культурные стереотипы Запада продолжают свою экспансию на всем пространстве ойкумены, ему становится все труднее убедить остальные народы в превосходстве своих духовных и морально-этических ценностей и принципов» [4, с. 20–21]. Китайские экономисты прямо обращаются к идее культурного многообразия, выдвигая концепцию инклюзивной глобализации и провозглашая принцип «гармонии в разнообразии», когда экономическое сотрудничество сопровождается выгодными культурными и гуманитарными обменов [5, с. 30].

Сегодня очевидно, что вопрос о преобразовании мира в гармоничную целостность на основе единения человечества не может обсуждаться без анализа социокультурного многообразия. На первый план выходит проблема решения глобальных вопросов с учетом социокультурной специфики стран и народов. Для философов, идеологов и политиков проблема достижения единства мира на основе единения (в его нерелигиозной форме), приобретает новый ракурс: может ли человечество в глобальном масштабе стать космосом, т.е. упорядоченной, гармоничной целостностью при условии сохранения ценностей и образа жизни людей, принадлежащих различным культурам или даже различным цивилизациям?

Безусловно, для реализации глобального проекта единения человечества необходима политическая воля (этот аспект не рассматривается в данной статье), направленная на содействие достижению региональных и национальных консенсусов и взаимное одобрения ценностей и образа жизни. При этом важнейшей задачей становится понимание человеком и

этнокультурным сообществом специфики идентичности другого субъекта, признание за другим необходимости и достаточности быть иным, непохожим, и все же имеющим единые для всего человечества основания своего существования.

Обратимся к идеям Г. Гачева, размышляющего над этими вопросами с позиций космизма, и обозначим ценность основных идей философа для интерпретации современности. Для Г. Гачева как философа, ищущего предельные основания человеческого бытия-в-мире, главным языковым средством выражения мысли является метафора, что позволяет достаточно свободно интерпретировать его идеи, вписывая философский опыт прошлых лет в новый исторический и культурный контекст.

Философия Г.П. Гачева пронизана гуманизмом космического масштаба. Человечество существует в среде космоса как его неотъемлемая часть. В фокусе внимания Г. Гачева «национальный космос»: «Наш предмет — **национальный космос**, в древнем смысле — как строй мира, миропорядок: как каждый народ из единого мирового бытия, которое выступает вначале как хаос, творит по-своему особый космос» [6, с. 10]. Среда обитания отдельного человека – мир его «национального космоса» как этнокультурного, хотя и существующего в определенных политических рамках. Глобальный мир в таком контексте можно трактовать как совокупность различных национальных космосов, которые взаимодействуют между собой. Для каждого национального космоса и каждого индивида есть и свое, и чужое. Принятие чужого может строиться на принципах гармонизации или конфликта и иметь в качестве последствий как обновление и утверждение своей идентичности, так и утрату этнической, национальной и культурной специфики. Конфликтогенность взаимодействия национальных космосов преодолима, если человечество убедится в существовании единых предельных оснований своего бытия.

Бытие человека имеет природную, материальную основу и включает пространственно-временные формы: специфику географического ландшафта – «это земля, поверхность, ее склад, воды, реки, леса иль степи, горы и к какому направлению умов такой склад бытия предрасполагает» [6, с. 11], а также смену и продолжительность времен года, дня и ночи, протяженность пространства и «темпоритмы». Национальный космос, которому принадлежит человек, формируется основным занятием и образом жизни народов (еда, жилища и т.д.) Мысль Гачева простая и емкая: общее для всех людей (воздух, вода, земля, полезные ископаемые) в природной среде обитания являются единой материальной основой бытия человека, народа и человечества. Среда обитания разнообразна, следовательно, различие человеческих миров так же естественно, как и их общность.

Общность людей обосновывается Г. Гачевым с помощью метафизического мифологизированного дискурса. Единение человечества возможно, потому что миром правят Эрос и Логос [7, с. 220]. Эти космические начала присутствуют в космосе, отдельном человеке и его народе. Эрос специфичен для каждого национального космоса (сочетанием телесного и духовного начал), но един для всего человечества как страстное стремление к жизни, рождению, через любовь людей друг к другу. Логос – слово, рациональное космическое начало, неотъемлемый атрибут мироздания, действующий в индивидуальном и национальном мирах.

В чем ценность этой умозрительной идеи в современную эпоху, где в секуляризованном мышлении для метафизики практически не осталось места? Миф о причастности человека к космосу необходим для возвышения человека и как носителя разума, и как природного, телесного существа, которое *ответственно* не только за себя, но и за мир к которому принадлежит и, благодаря космическим силам, имеет потенциал для того, чтобы нести на себе бремя этой ответственности.

На примере российского национального космоса Г. Гачев разворачивает мысль о взаимодействии различных национальных миров. Специфика национального космоса (природой сформированного чувственно-эмоционального и рационального восприятия мира) обуславливает то, каким образом усваиваются проявления другого (чужого) национального мира в процессе взаимодействия разных миров. Результатом такого усвоения может стать переработка «своего» «чужим» или «гибридизация», когда «чужое» сосуществует со «своим». Возможен и вариант отрицания (отталкивания) «чужого» в процессе поиска собственной идентичности.

В России Г. Гачев обнаруживает все возможные ответы на вызовы «чужих» (западных) национальных космосов: попытку поглощения «своего» «чужим» или, выражаясь современным языком, вестернизации истеблишмента; существование черт иных космосов в пределах космоса российского (русского), что описывается метафорой несоизмеримости «темпоритмов» западных «волка» и «лисы» и российского «медведя»; поиск «своего» через отрицание (отталкивание) «чужого».

Последний из перечисленных способов сосуществования разных миров характерен для интеллигенции – той части народа, что занимается историей, литературой, философией, испытывая мощное влияние иных национальных космосов. Не потому ли исторически Логос русской интеллигенции, говоря языком Г. Гачева, столь неоднозначен, «запутан», «разнонаправлен» и «в вечном мучительном поиске себя»? Алгоритм русского Логоса или мышления интеллигенции, которая ищет «свое», отталкиваясь от «чужого», характеризуется поиском себя в отрицании другого; в этом поиске ценится не результат, а сам процесс и его незавершённость. Поиск

– это дорога без конца, шагая по которой мыслитель не находит окончательные ответы на поставленные вопросы. «Россия есть рассеянное бытие-небытие, разреженное пространство с островками жизни. “Как точки, как значки, неприметно торчат среди равнин невысокие твои города” (Гоголь). Точка жизни — тире пустоты. Пунктир, а не сплошняк цивилизации: нет связи, дорог, посредства, слабость среднего сословия и среднего термина в силлогизме. “Умом Россию не понять” = рассудок (который работает в притирке опосредствования звено за звеном) теряется. Тут лучше работает образ, который может перепрыгивать через зияния в мета-форе = переносе (вот наш “трансцензус”!). Потому строгая философия невозможна в России, но она — на грани с художественной литературой или религией» [6, с. 343].

Разнонаправленность российского Логоса выражается в том, что Логосу философа, художника, публициста, интеллигента противостоит логос бюрократии (государства), организованный по западному (рассудочному) типу и ускоряющий «темпоритм» жизни национального космоса. Г. Гачев пишет, что «Государство в России (как осуществляющее принцип Формы в ее аморфности)... порождает и излучает жестко рассудочный Логос, догматический, и им обслуживается: формализм, бюрократия, начетничество синодального катехизиса и талмудизм максистско-ленинской идеологии, культ рассудка и научности, План и Предопределение, неприятие Случая и Свободы воли» [6, с. 343]. Этот Логос интерпретируется как Логос вестернизированной интеллигенции. На уровне предельных обобщений и концепта, который может лечь в основу дальнейших исследований, эта мысль интересна, но на уровне конкретных примеров, которые Г. Гачев вскользь перечисляет, не убедительна. («Чернышевский, либералы, социалисты, марксисты, диссиденты, Сахаров, рыночники ныне, демократы....») [6, с. 343]. Здесь философ делает то, что несколькими абзацами выше сам же критикует – накладывает общие схемы на конкретный материал [6, с. 338], ориентируясь не на изучение реальности, а на подстраивание фактов к своей идее.

Российский (русский) и западные миры сочетаются в сложной противоречивой форме. Философ демонстрирует различие «темпоритмов» жизни русского народа, определяющих его психологическое и культурное своеобразие, и народов западного общества. «Темпоритм» психо-космоса русского народа задан большими пространствами России и «медленным шагом времени». «Но соседство с Западом и вплетенность в историю Европы подстегивали, и, к страданию для народа и жизни индивида — капилляра в нем, мера, скажем, волка (“аршин общий”) навязывалась нашему мамонту-медведю как нормальный пульс, и вытаскивали его на ярмарку - Рынок плясать чужемерно и неуклюже, на посмешище. А если не попевал,

подгоняли его кнутом и насилием: слово “ускорение” у Государства на устах» [6, с. 341-342]. И еще одну закономерность функционирования гибридных форм восприятия мира обнаруживает Г. Гачев: расхождение интересов народа и личности. Несовпадение способов бытия в пространстве-времени русского человека и человека западного ставит русского человека перед выбором: по каким меркам жить - своим ли, обусловленным собственным ландшафтом, сменой дня и ночи, долгой зимой, большими пространствами или западным (немецким, французским, английским), образованным другими ландшафтами и другими ритмами жизни природы и народов.

Таким образом, философ, с позиций космизма показывает, что различия социокультурных миров порождают немало проблем и противоречий, главное из которых – участие человека в жизни глобального мира за пределами национального космоса, но на основе сохраняемой (хотя и изменяемой взаимодействием с другими этнокультурными мирами) этнокультурной идентичности. Изменения этнокультурной идентичности неизбежны в современную высокотехнологичную эпоху. Благодаря готовым технологиям человек удаляется от природы и естественного образа жизни: существует вне природных ландшафтов, слабо чувствует смену времен года и дальность расстояний. Виртуальная реальность делает возможным причастность человека к любому этнокультурной миру, но одновременно лишает его укорененности в реальной жизни в одном из этих миров. Проблема единения становится проблемой возвращения человеку устойчивой идентичности (вместо клиповой смены масок в виртуальном мире), причастности к реальному миру, своей культуре и этосу своего народа вместе с причастностью к жизни планеты Земля и большого космоса.

Список литературы

1. Алешин А. И. Размышления о феномене русского космизма // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 79–92.
2. Современные глобальные проблемы / Отв. ред. В.Г. Барановский, А.Д. Богатуров. М.: Аспект Пресс, 2010.
3. Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.: Аспект Пресс, 2004.
4. Гаджиев К. С. Об инверсии вектора и функций глобализации // Мировая экономика и международные отношения. 2015. № 7. С. 16–28.
5. Чубаров И. Г., Калашников Д. Б. «Один пояс – один путь»: глобализация по-китайски // Мировая экономика и международные отношения. 2018. № 1. С. 25–33.
6. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999.
7. Гачев Г. Д. Русский эрос // Опыты: Литературно-философский ежегодник / под ред. А. В. Гулыги. М.: Советский писатель, 1990. С. 210–247

Мапельман Валентина Михайловна
Московский городской педагогический университет
mapelman@mail.ru

**Будущее в представлениях космистов: его отдаленность
и связь с современностью**

В статье рассматриваются варианты проектирования будущего цивилизации с учетом его космических перспектив. Дана обобщенная оценка траекторий прогностических моделей русских космистов, их обобщенной утопичности и идеальности. Показана односторонность проработки этической составляющей данных проектов.

Ключевые слова: социальное развитие, русский космизм, фантазия, предвидение, прогноз, утопия, мораль, нравственность.

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

**The future in the ideas of the cosmists: its remoteness
and connection with the present**

The article discusses the design options for the future of civilization, taking into account its space prospects. There a generalized assessment of the trajectories of prognostic models of Russian cosmists, their generalized utopianism and ideality is given. The one-sidedness of the ethical component of these projects is shown.

Key words: social development, Russian cosmism, fantasy, foresight, forecast, utopia, morality.

Будущее всегда являлось естественным ориентиром человечества на протяжении всего его существования. Представления о нем позволяли выстраивать непрерывную динамичную перспективную последовательность бытия. При линейном взгляде на процесс существования оно выглядит как неизбежное перетекание настоящего в прошлое и одновременное вытеснение его же в будущем. При циклических представлениях это тоже непрекращающийся процесс, но имеющий вид круговорота: от настоящего к будущему, реализующему происходившее ранее и становящееся вновь настоящим.

В начале, как в истории человечества, так и на протяжении жизни каждого человека, описание будущего являет собой *мечту*. Этот особый вид спонтанного воображения позволял и позволяет консолидировать заветные желания, связанные с достижением максимального внутреннего удовлетворения. Мечта, в свою очередь, стимулирует *фантазию*, являющуюся свободной импровизацией на конкретную тему. Умозрительные представления, в которые она воплощается, несомненно, являются результатом творчества, для которого, кроме того, характерно либо отсутствие достоверной информации об объекте фантазии, либо явная ее недостаточность.

Фантазия становится питательной средой для *предвидения*, и именно с него к процессу проектирования будущего возможно подключение науки. Научное предвидение представляет собой особый метод обоснованного описания объектов, явлений и процессов потенциальной реальности, имеющих высокую степень вероятности появиться, быть обнаруженными и изученными в ближайшем будущем. Своей аргументационной составляющей оно принципиально отличается от *пророчества*, получаемого в результате откровения, и от *предсказания*, обнаруживающего себя в условиях особого вдохновения. Рассчитывается предвидение на основе учета причинно-следственных закономерностей, выявленных ко времени творчества его создателей.

И, конечно же, нельзя забывать о *прогнозе*. Научный прогноз – это убедительно обоснованное, логически непротиворечивое умозаключение об ожидаемых состояниях исследуемого процесса в отдаленном будущем, ориентировочных сроках его осуществления, возможных последствиях и побочных эффектах. Прогноз строится, исходя из открытых наукой законов, свойственных прогнозируемому процессу на всем протяжении его существования. Прописать его можно лишь, учитывая динамику закономерностей прошлого. При этом надо иметь в виду, что временные параметры «отдаленного будущего» для естественных процессов в космосе, природных явлений на Земле, социума в целом и отдельного человека не совпадают.

В XX веке сложилась целая область научного знания – прогностика (футурология), в рамках которой до настоящего времени стремление заглянуть как можно дальше вперед нередко сопровождается стремлением квалифицировать процесс предвидения как процесс прогноза. Понятие прогноза, его градация по срокам (краткосрочный, среднесрочный, долгосрочный, дальнесрочный), масштабам (частный, местный, региональный, отраслевой, страновой, глобальный), ответственности авторов (личный, организационный, государственный) и методам осуществления (статистический, экспертных оценок, моделирования, интуитивный), по сути дела, относятся в большей степени к научному предвидению. Основные виды подобных

конструкций касаются тенденций развития отдельных элементов современного общества в ближайшем будущем (в технологии, экономике, социальных связях, политике). Ситуацию не изменяет и широко разрекламированное компьютерное прогнозирование, которое осуществляется на основе тщательно подобранных данных (различной степени достоверности) и специально разработанных программ. Построенные подобным образом модели тоже крайне близки к научному предвидению.

Научный прогноз, касающийся перспектив и особенностей существования человечества в отдаленном будущем, стал реальной исследовательской задачей лишь к исходу XIX века, когда все области жизнедеятельности общества начали энергично принимать глобальные очертания. Их масштабность, темпы изменений, полифоничность, взаимосвязь и взаимозависимость поставили перед человечеством триединую задачу: познание новых явлений бытия и новых ракурсов рассмотрения уже функционирующих процессов; выработку принципов поведения, в условиях кардинально обновившихся социальных взаимоотношений; расчет траекторий будущего социального развития. Поиски решения этой задачи казались настолько оперативно необходимыми, что с конца XIX века сложно найти ученого, который бы не пытался предложить для нее свой вариант решения. К сожалению, приходится констатировать, что для всех них оказалась характерна одна общая особенность: это были разработки по трем самостоятельным мало согласованным между собой направлениям, то есть в своем воплощении они утрачивали единство.

Наиболее энергично реализовывалась познавательная составляющая этой синтетической проблемы. Однако представители различных областей теоретического знания изо всех сил стремились сохранить приверженность своей сфере исследования, а согласование с теоретико-методологическими приемами других научных областей осуществлялось по мере необходимости их для базовой предметной «территории». Например, довольно эффективным оказалось сотрудничество естественных, математических и технических наук. А вот в отношении социального и гуманитарного научного знания дело, как правило, ограничивалось либо постановочными акциями, либо формулировкой далеких от профессионализма сентенций.

Вторая составляющая этой задачи, порожденная необходимостью переоценки ценностей в энергично изменяющемся мире, продолжала решаться в русле сохраняющейся с XVIII века ориентации на всеблагой Абсолют, характерный для буржуазных моральных образцов западного стиля мышления. Новая реальность требовала новых норм поведения, но предлагаемые правила предусматривали сохранение в неприкосновенности градации людей по степеням материально-интеллектуальной значимости, а также допускали применение к оценкам конкретных поступков требований «двойной морали».

Необходимо заметить, что версии проработки социальных параметров космического будущего человечества в мировой и отечественной философской традициях довольно бедны [например, см.: 1; 2]. Осуществляемые в этом направлении изыскания продолжают реализовываться усилиями футурологов, прежде всего, экологического, технического и естественнонаучного профиля без учета, как это ни странно, особенностей социального познания, его методов и принципов. Предлагаемые же разработки согласуются с философскими концепциями обычно позитивистской направленности и/или мистическими учениями, мало затрагивая другие современные философские подходы.

Идея космической перспективы развития человечества прошла за довольно короткий срок своего существования путь от нечетких вероятностных (и даже фантастических) версий до состояния научной проблемы и практической задачи. Однако с начала своего становления и нередко до настоящего времени для нее остался характерен двойственный подход. С одной стороны, строгое, максимально объективное рассмотрение тенденций развития естественных и технических составляющих данной задачи, в котором гуманитарные элементы исчерпываются решением проблем утилитарного и бытового характера. С другой стороны, произвольные, мало обоснованные социальные фантазии.

Именно в условиях этих обстоятельств и заявил о себе как о самостоятельном оригинальном философском течении русский космизм. Он изначально стал развиваться по нескольким направлениям, напоминая собой разветвленное дерево, имеющее общую корневую систему. Наиболее плодотворными явились такие направления космизма как художественное, религиозное и естественнонаучное. При этом для них всех характерно стремление к созданию единой целостной картины многокачественного реального мира, имеющего бесспорный космический диапазон и космическую ориентацию, о чем свидетельствуют результаты исследований космизма, крайне разнообразных в своих подходах [в частности, 3; 4; 5; 6; 7 и др.].

Проектирование отдаленного будущего в рамках *художественного направления* русского космизма представляет собой воплощение разнообразных вариаций мечты и фантазии. Порожденные ими воображаемые образы провоцируют и у их авторов, и у адресатов формирование соответствующего эмоционального настроения и интеллектуальной мотивации. Не случайно многие представители данного философского течения, но иных направлений, испытывали и испытывают потребность в самовыражении художественного плана (в поэзии, живописи, музыке, пластике), дополняющем их теоретические выкладки.

Этическая составляющая этих проектов компенсируется с помощью эстетических средств и приемов, обеспечивающих согласование в боль-

шинстве их многочисленных модификаций «прекрасного» с «добрым» и «безобразного» со «злым». Будущее в них обычно представлено в виде художественного образа, вызывающего у зрителей сложные и разнообразные ассоциации, стимулирующие нередко творческую активность, в том числе и в конкретно профессиональном плане.

Религиозное направление русского космизма имеет наиболее отчетливую философскую ориентацию. Ведущими формами его представлений о будущем стали откровение и предсказание. Привлекаемые знания естественного и технического характера, даже изложенные с высокой степенью тщательности, играют в них вспомогательную или просто иллюстративную роль. Этическая проблематика прогностических проектов в этом случае сосредоточена практически полностью на морали при минимальном участии нравственности. Предлагаемые пути и средства поведенческого совершенствования человечества в будущем носят отчетливо религиозный характер. При этом они учитывают в основном христианско-православные ценностные ориентиры. Наиболее популярные варианты описания путей и способов достижения отдаленного будущего (вечного и абсолютного) насыщены элементами сверхъестественного.

Ближе всего, по нашему мнению, к решению стоящей перед человечеством триединой задачи удалось приблизиться представителям *естественнонаучного направления*. И первым среди них был К.Э. Циолковский, который в рамках своей концепции космической философии попытался создать целостную версию будущего. По сути дела, она тоже аналогична популярным западным теоретическим построениям XVIII–XIX веков. Основу этих проектов составляли вера в прогресс и могущество человеческого разума, чрезвычайное внимание к ближайшему достижимому будущему, опора на абсолютно совершенные идеалы, выход за пределы исторического времени в вечность. Несмотря на всю уязвимость данной позиции, необходимо отметить, что она оказалась фактически первой в истории философии завершенной аргументированной (не всегда научно) попыткой создания версии обобщенного описания «космического будущего» в рамках «космической философии» [8]. У К.Э. Циолковского она включала в себя расчеты бытия будущего (естественнонаучные обоснования, технологические выкладки, технические проработки), предложения по методам внедрения необходимых обновленных социально-нравственных отношений и описание культурно-интеллектуальных перспектив развития земной цивилизации, которой суждено распространиться и утвердиться в космосе, согласовав свои правила общежития с другими обитателями Вселенной.

Опирающийся на принципы монизма, механицизма и эволюционизма, этот гуманитарный проект будущего восходит к популярным западным оптимистическим социальным моделям начала Нового времени. Его отдель-

ные содержательные линии теоретически освоены по-разному: одни на уровне мечты, другие на уровне фантазии, третьи в виде предположений, четвертые как предвидение. Именно поэтому всю единую концепцию, разработанную К.Э. Циолковским, довольно сложно отнести к прогнозу. Тем более что предлагаемое для ее реализации столетие – весьма короткий срок, близкий к жизненному циклу обычного человека.

Однако, несмотря на все несовершенства данной позиции, необходимо отметить, что она оказалась одной из первых *целостных* попыток создания варианта космической перспективы развития общества. Он был основан на научных данных, при этом включал в себя не только элементы предвидения, но и согласованные с ними фрагменты фантазии и мечты в отношении перспектив развития земной цивилизации во Вселенной.

В наши дни попытки проектирования космического будущего продолжают реализовываться в том же самом диапазоне: сочетание научного предвидения (естественного и технического характера) с мечтами и фантазиями в социально-гуманитарных областях. По своей сути они представляют собой построения утопического характера [9; 10]. Образ будущего сориентирован на основные «болевые точки» современности, предлагаемые в своем разрешении с противоположным знаком к ныне существующему состоянию. В связи с этим построения, претендующие на описание будущего, продолжают являть собой описания основных проблем настоящего. «Утопическая мысль XX века апокалиптична: настоящее воспринимается как абсурд, тупик, катастрофа – и отмечена резким волюнтаризмом; катастрофа понимается как искусственный плод злой воли и неразумности. По существу, не будущее, а это катастрофическое настоящее становится предметом утопических спекуляций, настоящее сквозь призму того субъективного образа будущего, которое грезится автору утопии, меняющей таким образом свою жанровую природу и становящейся скорее специфическим типом... социальной критики. ...Утопизм есть симптом мировоззренческого кризиса и вместе с тем объективная характеристика состояния общества» [10, с. 119-120].

Еще более неоднозначная ситуация складывается у космистов в отношении проектирования поведения в отдаленном будущем. Наиболее распространенным является вариант создания образцового всеблагого набора моральных требований (Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский), которыми должны руководствоваться жители Вселенной. Кроме того нередко результаты решения этой части общей задачи либо оказываются спорными и даже нравственно непривлекательными (позиция К.Э. Циолковского), либо сами авторы прерывают процесс его проработки (в частности это произошло у В.И. Вернадского [11]).

Связано это, прежде всего с тем, что космисты, во-первых, пытаются обойтись при решении подобных вопросов без учета каких-либо этических закономерностей, ограничиваясь обыденными, общежитейскими представлениями. Во-вторых, наиболее надежными, научно оправданными они считают либо «естественные основы», либо, что наиболее распространено, религиозную мораль. В первом случае выстраиваются зависимости сориентированные, в частности, на этологию, исследующую генетически обусловленное поведение животных, а во втором – на нравственное богословие. В-третьих, они категорически не хотят считаться с тем, что мораль и нравственность – это самостоятельные поведенческие сущности и используют данные термины как синонимы, а характерные для них процессы считают аналогичными. При этом откровенное предпочтение оказывается морали.

Однако мораль представляет собой систему позитивных интеллектуальных ориентиров для поступков, способствующих совершенствованию человеческих нравов. Являясь очевидными для определенных исторических условий, моральные требования не нуждаются в защите. При этом их недостижимость, невозможность полного (абсолютного) воплощения в жизнь не вызывает ни у кого раздражения и отторжения. Нравственность же связана с оценками реально совершенных поступков. Наиболее отчетливо она проявляет себя в условиях выбора «меньшего зла», при столкновении двух (или более) позитивных требований морали и невозможности одновременного следования им. Как всякое осознанное нарушение, выбор такого рода не может вызвать удовлетворения у человека, и связан с болезненными переживаниями и чувством вины.

Авторы прогностических моделей будущего развития человечества не могут исключить из них этическую составляющую. При этом они категорически не желают допускать наличие в них элементов аморальности, возникающих в связи с необходимостью совершенствования образцов, принципов и ориентиров поведения в отдаленном будущем и в связи с неизбежным усложнением контактов и коммуникаций человека (или других разумных существ) во Вселенной. Еще более сложное отношение в этих проектах наблюдается у космистов к нравственности, где однозначно позитивные моральные оценки не могут быть даны. В этих случаях безнравственность квалифицируется как бесспорное зло, а нравственные параметры вытесняются моральными поучениями.

Стремление к добру – цель, несомненно, благая и потому попытки космистов искать пути его достижения, несомненно, оправданы. Но представления об абсолютном благе крайне уязвимы с точки зрения как философского, так и этического знания. При этом необходимо отметить, что значительное число сторонников данной точки зрения и ранее и в наши дни являются представителями естественных, технических и экономических

наук, мало знакомых с этическими теориями. Стремление к моральному абсолюту ими принимается как аксиома и не подвергается никакому критическому рассмотрению [12; 13]. Вот, например, взгляд таких авторов на нравственность: «Нравственность понимается как антиэнтропийная интенция и сила в человеке, как его способность упорядочивать и гармонизировать действительность, а также осознание необходимости и долга такой активности. Она находит свое полное раскрытие в проекте *управления историей*, возможной благодаря общечеловеческому объединению» [13, с. 254]. Здесь очевидно речь идет не о нравственности, а о морали. При этом специалисты в области теории этики, проблемами космических перспектив развития человечества и поисками интеллекта во Вселенной фактически не интересуются.

Сосредоточенность космического прогнозирования на технических и бытовых проблемах тоже дает свои положительные результаты. Однако не стоит забывать, что любая техническая система существует и функционирует в социальной среде и потому перспективные и эффективные технические приспособления вполне могут оказаться социально опасными и морально ущербными.

Перечисленные обстоятельства, свидетельствуют о важности и своевременности синтетического подхода к созданию современных прогностических проектов космической направленности.

Список литературы

1. Бестужев-Лада И.В., Наместникова Г.А. Социальное прогнозирование. М.: Педагогика, 2002. 392 с.
2. Пирогов С.В. Социальное прогнозирование и проектирование. М.: Проспект, 2016. 371 с.
3. Русский космизм / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
4. Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М.: ИФ РАН, 1994. 220 с.
5. Русский космизм и современность. М.: ИФАН, 1990. 189 с.
6. Владимирский Б.М., Кисловский Л.Д. Путиями русского космизма. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 144 с.
7. Хайруллин К.Х. Философия космизма. Казань: Дом печати, 2003. 370 с.
8. Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: УРСС, 2001. 480 с.
9. Баталов Э.Я. В мире утопий. М.: Политиздат, 1989. 319 с.
10. Чаликова В.А. Утопия и свобода. Эссе разных лет. М.: Весть, 1994. 183 с.
11. Вернадский В.И. Этика // Материалы к биографии В.И. Вернадского. «Прометей» № 15. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 271-273.
12. Безгодков А.В., Барезев К.В. Начала планетарной этики в философии русского космизма. Т. 1. СПб.: Питер, 2018. 544 с.
13. Безгодков А.В., Барезев К.В. Начала планетарной этики в философии русского космизма. Т. 2. СПб.: Питер, 2019. 352 с.

Калинина Н.В., Петухова И.А.

Областное государственное бюджетное общеобразовательное учреждение
«Центр образования «Дистанционные технологии», г. Рязань
irina.bulycheva@inbox.ru

**«Общее дело» и перспективы современного школьника
в инклюзивном образовательном пространстве**

В статье раскрывается проективное использование учения Н.Ф. Федорова в педагогической практике. Педагоги – авторы школьного проекта «Общее дело» описывают три направления работы в рамках данного проекта, основанием которых выступает концепция русского космиста.

Ключевые слова: инклюзия, космизм, «Школа доброго слова», центр краеведения «Рязанские сокровища», проект «Общее дело», образовательное пространство.

Kalinina N.V., Petukhova I.A.

Regional state budgetary educational institution
“Education Center“ Remote Technologies ”, Ryazan
irina.bulycheva@inbox.ru

**"Common cause" and the prospects of the modern student
in an inclusive educational space**

The article reveals the projective use of N.F. Fedorov's teaching in pedagogical practice. Teachers - authors of the school project "Common cause" describe three areas of work within this project, the basis of which is the concept of the Russian cosmist.

Key words: inclusion, cosmism, "School of good word", center of local lore "Ryazan treasures", project "Common cause", educational space.

Русский космизм, Философия общего дела, Космическая педагогика – все это для нас не теоретические абстракции. Мы педагоги и нас интересует космизм Николая Федоровича Федорова здесь и сейчас, так как дает каждому из нас мощный вектор развития по преобразованию не только внешнего мира, но и собственной природы, дает возможность задуматься над восстановлением естественных связей человека с окружающим миром, природой, культурой, историей; расширяет наше понимание человека как

личности, возрождает духовно-возвышенный образ жизни, нравственные ценности и идеалы.

Рязанская область - один из старейших регионов России, а ее города и села с удивительной судьбой - хранители замечательных исторических и культурных традиций. Духовное возрождение нашего края немыслимо без воспитания в каждом жителе области чувства любви к малой родине, интереса к его истории, бережного отношения к его памятникам. Несмотря на то, что интерес к краеведению за последние годы значительно возрос, стоит отметить, что большая часть жителей края почти не знает истории своего родного города, поселка, села, деревни.

Село Ключи Сасовского района небольшое, отдаленное, красивое... Именно здесь родился великий философ-мыслитель, наш земляк Николай Федорович Федоров. Именно знакомство с родиной философа явилось отправной точкой изучения его трудов учителями и учениками нашего центра.

«Общее дело» - так называется проект, который начался с этого учебного года на основе трудов Н.Ф.Федорова в нашей школе. Данный проект возник не на пустом месте. В нашей школе уже несколько лет действуют два больших проекта «Рязанские сокровища» и «Школа доброго слова», которые работают в постоянном взаимодействии над формированием благочестивого человека, любящего родину и семью, почитающего своих предков и знающего свою историю.

Всех нас волнует какими будут наши дети, внуки, ученики и воспитанники. Но кто-то мечтает об успешности своего ребенка, кто-то о конкретном материальном благополучии или о счастливой заморской жизни, но часто ли мы задумываемся о нравственной перспективе наших усилий: будут ли наши дети милосердными благотворителями, сострадательными сыновьями и дочерьми, трудолюбивыми украсителями своего города и наконец, какими они будут родителями, как они будут воспитывать своих детей...Связь родителей и детей — наиглавнейшая для формирования будущего не только нашей страны, но и всех людей планеты Земля.

Поэтому мы много внимания уделяем формированию ценностей семейной жизни. В наши дни много говорится о важности для воспитания подрастающего поколения осознания своих корней, уважения к культуре и обычаям предков (как своего народа, так и других), о толерантности, о необходимости многокультурного мира, а ведь об этом Н.Ф. Федоров говорил еще в девятнадцатом веке. Ядром его педагогической концепции стала идея воспитания подрастающего поколения в духе родства, которое поможет лучше постичь единство мира. Он считал, что воспитание строится на «чувстве родства», на воспитании детей в духе уважения и любви к предкам (в том числе и через знания родословной) [1, с. 35]. Оно у Федорова служит

одним из важнейших критериев нравственности. Сохранить его, «восстановить в учениках изначальное чувство родства, но уже на более взрослой, сознательной основе» — центральная задача воспитания [1, с. 32]. Было бы правомерно провести параллель с христианскими идеями о любви к ближнему, так как «чувство родства», по Федорову, имеет немало общего с заповедью Нового Завета «возлюби ближнего своего». Философия и педагогика Федорова носят социальный характер, они направлены на формирование чувств общности и родства между людьми.

Мы в своей работе старались найти те направления, которые будут работать на будущее наших воспитанников, и проект «Общее дело» соединяет их в одно целое.

Первое направление проекта «Общее дело» - межпредметное сотрудничество: организация круглых столов, диспутов, бесед для педагогов-предметников. Жизненную необходимость подобной интеграции обосновывал в своем учении Николай Федорович: "Ученые, разбившие науку на множество отдельных наук, воображают, что гнетущие и обрушивающиеся на нас бедствия находятся в ведомстве специальных знаний, а не составляют общего вопроса для всех..." [2, с. 40].

Русский язык и история, духовное краеведение и география, этика и психология семейной жизни, литература и обществознание, физика и химия — это те предметы, учителя которых готовы к сотрудничеству. Оно приводит к определенным многолетним результатам: форум «Живи, Святая Русь», конференции: «Жизнь во благо», «В зеркале забытой войны», «Не оскудела земля русская»; диспут «Спасет ли мир красота?» Однако есть стремление расширить рамки нашей работы, чтобы она была более насыщенной и целенаправленной, и мы надеемся, что труды Н.Ф. Федорова будут являться для нас неиссякаемым источником подобного вдохновения и идейного путеводителя.

Интерес учителя всегда порождает интерес ученика, вдохновленный учитель может инициировать и направлять деятельность обучающихся. Главную роль в реализации своих проектов в школе Н.Ф. Федоров отводил содержанию образования. Федоров понимал, что осуществление его идей — задача не настоящего времени, а перспективы будущего, поэтому в своем научном и философском поиске он очень много внимания уделял воспитанию детей, организации работы школы (прежде всего, начальной школы). Сам Н.Ф. Федоров проработал учителем более четырнадцати лет, преподавал в уездных училищах Липецка, Боровска, Подольска и т.д. Мы, конечно не сравниваем себя с ученым, но задачи перед собой ставим те же, а цель одна – воспитание благочестивого человека, личности, отвечающей за будущее своей Родины.

Второе направление проекта «Общее дело» предполагает работу с учениками, в основе которой лежит внеурочная деятельность: квесты, викторины, диспуты, интерактивные игры, индивидуальные и коллективные проекты, исследовательские и творческие работы. Все эти формы так или иначе способствуют изучению трудов основоположника русского космизма и позволяют каждому участнику определиться со своим интересом: будет ли ученик задумываться о человеке и христианстве, о смерти и нравственности, о знании и науке, о космосе и России... Любая тема, на которой сосредотачиваются обучающиеся, настраивает их на выработку самостоятельного видения мира и возможность к самосовершенствованию. Авторский курс «Духовное краеведение», который существует в школе уже 5 лет, призван расширить свои рамки за счет включения в программу трудов рязанского мыслителя.

Федоров предполагал начинать обучение детей со знакомства с «малой родиной» (под малой родиной он понимал не только то место, где человек родился, но и ближайших родственников — предков человека, его отцов и дедов, а также землю, где они жили). Затем обзор расширялся до большой Родины (страны), и, наконец, взгляд ребенка переносился на весь мир. Такое познание Родины, «общение» с ней, подготавливало учеников к видению Родины как части Вселенной.

Третье направление проекта включает благотворительную деятельность. В этой работе нам помогают: Государственный архив Рязанской области; Рязанский государственный университет им. С.А. Есенина; историко-культурный заповедник «Рязанский Кремль», Рязанская областная универсальная научная библиотека им. Горького, учреждения дополнительного образования, Рязанская епархия, учебные заведения разного уровня и специализации. Благотворительная работа направлена на социально незащищенные слои населения. Охватить всех в нашем городе своим вниманием невозможно, но есть организации, которым мы помогаем уже много лет: это геронтологический центр им. Мальшина, школа-интернат, приходы храмов Воскресенье Славущего, Сретения Господня и Покрова Пресвятой Богородицы.

Мы нашли путь, позволяющий создать ценностно-культурное пространство и максимально использовать возможности культуры для воспитания духовно-нравственной личности. Сложилась такая схема: урок (факультатив) – досуговое мероприятие – благотворительная акция.

Центр образования «Дистанционные технологии» имеет свою специфику, но это несколько не мешает, а напротив, помогает объединить разных детей, их родителей, учителей в рамках инклюзивного образования. Совместные мероприятия с целью оказания помощи в области общения детям с ограниченными возможностями по состоянию здоровья, формирования

ценностей милосердия и сострадания – для остальных участников программы выступают, как нам представляется, основой для активного претворения в жизнь идеи Н.Ф. Федорова о братском единении людей.

Только за прошлый год проведено более 300 благотворительных уроков, и организованы культурно-досуговые мероприятия: вечера духовной поэзии при свечах; военно-патриотические и православные праздничные встречи. Каждый из молодых людей смог поучаствовать в благотворительных делах, организация которых позволяет развивать в себе лучшие человеческие качества: любовь и сострадание к ближнему, добротворительность, совесть. Благотворительные акции: оказание помощи малоимущим, оплата билетов на концерты, одежда, игрушки тем, у кого есть дети; помощь храму во время поста; праздники «Рождество Христово», «Пасхальное чудо»; «Пасха красная», праздники для детей-сирот; «День Памяти», «Рождество Богородицы», встречи с ветеранами Мальшинской богадельни, - показывают, что это жизненно важное для всех общение в направлении нашей работы, как прозорливо об этом писал Николай Федорович: «Человечество будет братством лишь тогда, когда всё знание получит большую глубину и ширину, когда вся наука и искусство станут отеческим делом; только наука и искусство в смысле отеческого дела могут обратить человеческий род в братство» [3, с. 602].

Для нас совершенно очевидно, что концепция «Общего Дела» Н.Ф. Федорова в современном мире не утратила своей актуальности ни в философском, ни в педагогическом отношении; напротив значимость ее только возрастает.

Список литературы

1. Касаткина С. Н. Антропо-космическая концепция воспитания К. Циолковского: научное издание. Калуга : КГПУ, 1999.
2. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995.
3. Фёдоров Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Фёдоров., М.: Мысль, 1982.

Научное издание

**КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ:
ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ**

**Материалы VI Международной
научной конференции**

15–16 ноября 2018 г.

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

Художественное оформление А. Лаврухина

Подписано в печать 09.09.19. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 10,5. Тираж 48 экз. Заказ 1203.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ