

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 V Международной
научной конференции**

27–28 октября 2017 г.

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

ИЗДАТЕЛЬСТВО

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

2018

ББК 87
К71

К71 **Космизм** и органицизм: эволюция и актуальность : материалы V Международной научной конференции. 27–28 октября 2017 г. / под ред. О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2018. – 215 с.

ISBN 978-5-7310-4229-1

Сборник отражает содержание докладов на V Международной научной конференции по космизму и органицизму, проведенной 27–28 октября 2017 г. на базе Санкт-Петербургского государственного экономического университета. В статьях актуализируется теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал учения российского органицизма и русского космизма в контексте современной культуры и необходимости решения текущих глобальных проблем.

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

The collection reflects the contents of the reports at the V International Scientific Conference on Cosmism and Organicism, held October 27-28, 2017 on the basis of the St. Petersburg State Economic University. Articles updated theoretical-methodological and ideological potential of teaching Russian organicism and cosmism in the context of contemporary culture and modern solutions to global problems.

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

ББК 87

ISBN 978-5-7310-4229-1

© Коллектив авторов, 2018
© Изд-во СПбГЭУ, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение Российский органицизм и русский космизм: вчера, сегодня, завтра	5
Барышков В.П. Органическая теория и становление русской аксиологии	8
Павлюченков Н.Н. Мотивы философии Шеллинга в творчестве А. С. Хомякова.....	16
Кузьмина Г.П. Актуальность рассуждений П.Ф. Лилиенфельда о конкретно-исторических реалиях своего времени	24
Гаврилова Н.Г. Основные черты органического мировоззрения.....	31
Маслобоева О.Д. Философская антропология российского органицизма и русского космизма	40
Сафронов И.А. Проблема смысла развития человека	53
Куракина О.Д. Русский космизм: предпосылки, генезис, перспективы.	63
Гачева А.Г. Ноосфера В.И. Вернадского и федоровская линия в космизме 1920 – 1930-х годов (А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев).....	75
Подоль Р.Я. Теоретико-аксиологический монизм космической философии К.Э.Циолковского	91
Арпентьева М.Р. Космические путешествия и трансформации самосознания и мирознания человека.....	99
Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П., Сергеев В.М. Заметки на полях русского космизма.....	107
Чернокоз М.В. Проект «Общего дела» Н.Ф. Федорова: идея всеобщего воскрешения.....	119
Узкова Е.С. Научно-философское осмысление энергетического ресурса ноосферы в трудах В.И. Вернадского.....	124
Степанова А.С. Идея и понятие космического в рефлексии С.Л. Франка.....	132
Соколов В. Г. Живая Этика и современное пространство науки	138
Тукаева Р.А. Микрокосм и макрокосм в символике Н.К. Рериха	148
Соколова Б. Ю. Героические константы в творчестве С.Н. Рериха	157

<i>Трофимова Е.А.</i> Славянская симфония русского космизма.....	164
<i>Ряполов В.Н.</i> Идеи «братства, родственности и отечественности» в философии Н.Ф. Федорова и творчестве В.М. Шукшина	177
<i>Богатова Л.М.</i> Демиургизм трансцендентального пола.....	185
<i>Серикова Т.Ю.</i> Владимир Капелько: мост между мирами.....	193
<i>Кузнецова Т.В.</i> «Линии культуры XIX и XX века» в теоретическом наследии А.А. Богданова.....	201
<i>Миронов Д.А.</i> Русский космизм: вчера и сегодня	204
<i>Линор Линза</i> Естественные ресурсы сознания при революционных киберприближениях или t-kosmism.....	211

ВВЕДЕНИЕ

Российский органицизм и русский космизм: вчера, сегодня, завтра

Это - вечно творимый
Космос метакультуры,
Духовидцами зримый,
Но объемлющий всех...
Даниил Андреев

Актуальность органически космического мировоззрения нарастает по мере интенсификации технократизма и исторической тенденции биороботизации человека, что одновременно связано с культивированием духа потребительства в современной культуре. Проводимые нами конференции, посвященные российскому органицизму и русскому космизму, а также издаваемые по их итогам сборники статей призваны объединять интеллектуальные усилия и духовные устремления современных исследователей, заинтересованных в освоении завещанных нам богатств отечественных мыслителей, внесших свой вклад в развитие данного направления, с целью актуализации его потенциала для достойного ответа на вызовы нашей эпохи.

Радует, что концептуальное единство органицизма и космизма становится все более признанным среди специалистов, имеющих своим предметом непосредственно, либо органическую теорию, либо русский космизм. Осознание этого единства нашло отражение во многих статьях данного сборника и способствует синергичному эффекту в осваиваемой предметной области. В сборнике читатель найдет материал по аксиологическим, историко-философским, культурологическим, социально-философским, социологическим, философско-антропологическим и футурологическим аспектам органической теории, формирующей космическое мировоззрение; при этом представлены различные подходы по одним и тем же проблемам, иногда прямо противоположные. Так, сборник открывается статьей В.П. Барышкова, посвященной органической теории в контексте русской аксиологии; в то же время в статье Г.П. Кузьминой о творчестве П.Ф. Лилиенфельда, утверждается, что органическая теория общества оставляет в стороне аксиологический аспект осмысления общества. Разбираясь в этих противоречащих друг другу установках, очевидно, необходимо учитывать результаты исследования А.А. Галактионова, признанного профессионала в истории русской философии, который первым обозначил наличие органицизма как особого направления в русской культуре и пояснял, что приверженцы органической теории в

отечественной социологической мысли существовали «как в русском, классическом варианте, так и в вульгаризированном, идущем от Спенсера (биологизм, редукционизм)» [1, с. 8]. Учитывая специфику отечественной ментальности и вызовы, обусловленные глобальными проблемами современности, важно осознавать, что аксиология российского органицизма и русского космизма с практической точки зрения – это наиболее ценная, значимая составляющая этого направления.

Для разработки любой предметной области ключевую роль играет решение вопроса о генезисе исследуемого феномена, поскольку в процессе его зарождения закладывается его сущность и будущая судьба. Если для специалистов в истории русского космизма общепризнанным основоположником этого направления выступает Н.Ф. Федоров [2], то в трактовке истории российского органицизма наблюдается разброд и шатание. Так, в упомянутой статье Г.П. Кузьминой утверждается, что органицизм появляется в России в 60-е гг. XIX в. В свое время А.А. Галактионов обосновал, что в первой четверти XIX в., прежде всего, в творчестве русских шеллингианцев разрабатывается органическая теория [3, с. 17, 175-179; 4, с. 110-111]. После получения напутствия от Анатолия Андриановича - в связи с выходом из печати первой части моей работы по органицизму и космизму [5] - на дальнейшее исследование этой проблемы лабиринты истории отечественной и зарубежной мысли привели к обнаружению зарождения органической теории в кантовском перевороте и первоначального формирования принципов российского органицизма в творчестве А.Н. Радищева, что кратко отражено в статье данного сборника.

«Поиск истины объединяет» - это девиз ежегодного теоретического семинара, проводимого на базе кафедры философии СПбГЭУ вслед за конференцией по органицизму и космизму в рамках Дней Философии в Санкт-Петербурге. Данный девиз естественно применим и к объединению наших усилий вокруг наследия российских органицистов и русских космистов. Необходимо углублять освоение смыслового содержания текстов наших духовных предков. Но дела исторические, важные и сами по себе, приобретают особую актуальность в разработке философско-проективного основания глобализирующейся деятельности «сынов человеческих». В условиях апокалипсической альтернативы современной исторической ситуации, заключающейся в выборе между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы, сопоставление философско-антропологического проекта русского космизма и технократического проекта трансгуманизма приобретает особое звучание. Надеюсь, эта проблема найдет свой отклик в дальнейшем сотворчестве участников наших конференций и статьях наших авторов.

Список литературы

1. Галактионов А.А. Русская социология XI-XX вв. Учебник. СПб.: Изд-во «Лань», 2002. 416 с.
2. Гачева А.Г., Семенова С.Г. Русский космизм // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2014. С. 540-542.
3. Галактионов А.А, Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. 744 с.
4. Галактионов А.А. «Органицизм» и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л., 1989. С. 110-117.
5. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть 1. Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбУЭФ, 1995. 67 с.

Барышков Владимир Петрович

г. Саратов

vladipetr@mail.ru

Органическая теория и становление русской аксиологии

Русское органическое мировоззрение рассматривается как предпосылка становления философской теории ценности. Трактовка процесса пробуждения русского философского духа проводится с позиций органичности и в контексте исторических особенностей национальной культуры. «Бессознательный» органицизм соборного толка сопоставляется с органико-ценностным мировоззрением, положенным в основу исследования ценностной стороны индивидуального.

Ключевые слова: русская философская культура, органицизм, славянофилы, Г. Флоровский, теория ценности, Н. О. Лосский, органико-ценностное мировоззрение

Тема роли «органической теории» в становлении и развитии русской философской культуры, содержит значительный эвристический потенциал. Много сделано в этом направлении за последние годы интенсивными усилиями исследователей, собираемых под эгидой санкт-петербургского государственного экономического университета [1]. Вместе с тем, до настоящего времени эта сквозная концепция в русском философском процессе дает основания оценивать её далеко не однозначно. По отношению к ней не изжита настороженность, хотя весь комплекс органических идей весьма многообразен и функционален. Во всяком случае, опасения четверть вековой давности относительно негативной роли органицизма в современной России [2, с. 65] требуют предельно полного прояснения.

Одно из центральных мест среди направлений актуальных исследований органицизма отводится его связи с космизмом как типом русского мировоззрения. Представляется, что столь же перспективным может оказаться раскрытие внутренней связи органицизма и русской аксиологии, в частности, выявление роли органицизма как источника философской теории ценности. В период бурного всплеска аксиологических изысканий в Европе в самом конце XIX – начале XX вв. в России не сложилось специальных теорий ценности. Влияние аксиологических идей больше проявилось в правоведении и философии права, чем в общефилософских разработках. Другое дело, что русское философское мировоззрение в целом носило ценностный характер. Именно здесь важно выявить роль органических идей.

Процессу пробуждения русского философского духа на рубеже 20-30 гг. XIX в., присуща органичность, отразившаяся, прежде всего, во взглядах славянофилов. Поэтому трактовка истоков русского философского самосознания с точки зрения органицизма представляет существенный интерес. Собственно философское пробуждение Георгий Флоровский характеризует как противоречивый, тягостный, беспокойный период – мука и боль души. Он заключает, что ни психологический анализ, ни ссылка на социально-политические обстоятельства или на подражание западной моде не объясняют возникновение национальной философской рефлексии, - «Сдвиг проходил глубже» [3, с. 300].

«Рождается или пробуждается русское философское сознание, некто новый начинает философствовать. ... становится некий новый «субъект философии» [3, с. 301]. «Речь идёт, конечно, о жизни пробудившегося меньшинства» [3, с. 302].

Г. Флоровский характеризует концептуально-познавательные и исторические аспекты самого философского знания. С его точки зрения, философское знание может выступать в исторических формах а) любознательности и б) философского воспитания духа [3, с. 302-303]. Форма любознательности характерна для XVII в. - школьное освоение философии - и для Екатерининского времени – вольтерьянство и масонство.

Он полагает, что школьное преподавание не выражало «никакой собственно философской жизни» и мало сказалось во внутреннем становлении русского духа. Философское знание Екатерининской эпохи уже «имело потенциального адресата». Начинается же всё с философской встревоженности и собственно философских вопросов. Только в Александровское время начинает чувствоваться в философском преподавании «более органическое и ответственное отношение именно к вопросам» [3, с. 303]. Следует обратить внимание на важный аспект философского пробуждения в России, вычленяемый Г. Флоровским – его органический характер. Философия рассматривается им как элемент национальной культуры.

В «Путиях русского богословия» (Париж, 1937 г.) Флоровский рассматривает генезис национального духа, а не просто историю философских воззрений или теологических сюжетов; он стремится понять историко-философский процесс как органический для России. Н. А. Бердяев заметил, что подход Флоровского представляет несомненный интерес, так как «его интересуется историческая и психологическая атмосфера, климат, в котором жила русская мысль» [4]. В связи с таким широким подходом Флоровский заслужил упрек от Н. Бердяева: «Его книга есть суд над русской душой» [4].

Н. А. Бердяев в значительной степени прав, когда говорит, что Флоровский воюет с романтизмом. У Г. Флоровского, действительно, сопряжены

романтизм, органицизм, «человечность» как эмоциональная жизнь человека. Но именно такие элементы, как показывает Г. Флоровский, выступают основой преобразования национального сознания, его философского пробуждения. «Сам Г. Флоровский, - замечает Н.А. Бердяев, - может быть признан романтиком, в нем большая эмоциональность, возбужденность, чувствительность, впечатлительность. Иногда кажется, что в борьбе против романтизма он ведет борьбу против самого себя» (4).

Касаясь славянофильства и западничества, Г. Флоровский замечает, что это «два целостных и несводимых мировоззрения, две культурно-психологические установки, прежде всего» [3, с. 317]. Флоровский согласен с различием двух трактовок культуры – одной, принадлежащей Гегелю, и второй, зародившейся в исторической школе права. Он подчёркивает, что для Гегеля характерно понимание культуры как сознательного творчества человечества, - позиция, присущая западникам. Противоположная точка зрения сформирована «исторической школой»: культура есть культура народная, которая вырастает в народе почти бессознательно. Такую точку зрения принимают славянофилы [3, с. 318].

Г. Флоровский не случайно обращается к трактовке культуры западниками и славянофилами. По его мнению, «западники выразили «критический», славянофилы же – «органический» моменты культурно-исторического самоопределения» [3, с. 318]. Важно в этом высказывании фиксация, что и те, и другие не просто предложили трактовки культуры, а своей идейно-публицистической деятельностью выразили определенные «моменты» в собственном процессе самоопределения нации. Так проявлялась, по словам Н.А. Бердяева, «русская душа культурного слоя» (4). То есть, это были не только теоретические взгляды на культуру, но собственно культурное движение. «В славянофильском мироощущении очевиден привкус своеобразного анархизма, эта неприязнь к предумышленному вмешательству в нептунический ход органических процессов, пафос «незаметных» и мельчайших изменений, слагающихся в непрерывности совокупного», - пишет он [3, с. 318].

Г. Флоровский подмечает противоречие в мировоззрении славянофилов: непрерывность порождает нерасчлененность. Конкретное противоречие состоит в неспособности развести по разным сторонам общество и церковь. Церковь в её соборном бытии опознавалась славянофилами как залог восстановления цельности в жизни, собирания души, «как единственная «органическая» сила среди «критического» разложения и распада всех скреп» [3, с. 319]. В силу указанной неспособности к отчленению качественно несводимых элементов славянофилы экстраполировали цельность Церкви на общество, где средоточием цельности виделась община. «В социальной философии славянофилов Церковь замещена «общиной» [3, с. 320].

В связи с этим Флоровский указывает на существенную черту когнитивной слабости органического мировоззрения: в «органическом» самочувствии таится роковая двусмысленность, которая оказывается постоянным источником внутренних колебаний и противоречивости всего романтического религиозного мироощущения» [3, с. 319]. Это именно нерасчлененность, неспособность отличить одно общественное явление от другого, если принят «органический» взгляд на них.

В этом отношении показательна общественно-политическая позиция, занятая летом 1917 года выдающимся русским историком-медиевистом и общественным деятелем П. Г. Виноградовым. Его упоминает Флоровский, характеризуя западников и славянофилов. Современный нам исследователь отмечает: «Экстремизму социалистических радикалов и городских рабочих, как полагал П. Г. Виноградов, могло противостоять крестьянство. Историк уповал на нравственные силы народа, которые неоднократно проявлялись в истории и спасали Россию. Органическое видение исторического процесса, при котором общество представлялось как целостный организм, не позволяло историку заметить реальные особые интересы крестьянства» [5, с. 40].

В качестве характерного примера особенности органического строя мысли Г. Флоровский приводит антитезу «Государство и Земля». «В этой схеме «государство» и «земля» суть только условные обозначения, – разуметь следует: житейское делание и внутреннее совершенство. «Земля» в этой схеме есть этическая категория» [3, с. 320]. Флоровский приводит высказывание Конст. Аксакова: – «Русский народ государствовать не хочет. Он хочет оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт, – жизнь мирную духа. Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, – народной жизни внутри себя» [3, с. 320]. Церковь, община, Земля – это всё область духа, в которой они переходят друг в друга, и в целом автономны по отношению к Государству, житейскому деланию.

«Община» в этой философии, пишет Г. Флоровский, есть не столько историческая, сколько именно сверхисторическая или внеисторическая величина и народный элемент идеального инобытия, неожиданный оазис «инога мира», «не от мира сего», в котором и нужно, и можно искать убежища от политической суеты» [3, с. 321]. И, далее, Г. Флоровский отмечает противоречивость славянофильства в постановке философско-исторической проблематики: «Славянофильство задумано было как философия истории, как философия всеобщей христианской судьбы. Но весь пафос славянофилов ведь именно в том, чтобы выйти и даже отступить из истории. Освободить самих себя от исторического или «политического» тягла, и его «предоставить» другим» [3, с. 321].

Проницательность приведенных наблюдений подтвердилась последующими общественно-политическими событиями. Соборность русского народа обернулась «гурьбой и гуртом», которыми он прокатился сквозь XX век и «вписался» в поворот к XXI: снаружи хаос, внутри порядок. Это порядок любви, но любви не к ближнему самому по себе, а к гурьбе, к табору. Любовь к ближнему имеется, поскольку он – в гурьбе, и поскольку сам гурьбу эту любит. Такова иерархия любви к миру, который есть крестьянский мир («на миру и смерть красна»).

Мир был сорван с насиженного места сначала отменой крепостного права (начало «эпохи исхода»), затем явочным разрывом уже столетней давности с жизненным укладом, с корнями традиционного хозяйствования и быта (конец «эпохи исхода»). Не в состоянии зацепиться за что-то снаружи, он пытается сохраниться, перенеся некогда органическое единение с миром природы внутрь. Теперь это кочевой табор, который «уходит в небо» и дальше, в космос. Он живёт по логике замкнутого в себе образования. Картина мира по-русски есть картина крестьянского мира, а русская философия есть выражение крестьянского мира в философских концептах. Когда речь идёт о русской философии как выразительнице крестьянского мира, имеется в виду общинность образа жизни крестьян, «которая через православно-философскую рефлекссию соборности и софийности разворачивалась в органическую картину мира» [6, с. 21].

Иного не дано, поскольку мы до сих пор находимся внутри. Имеется ещё возможность трансцендирования - фигура Мюнхгаузена. Но и самый характер трансцендирования, если его понимать как прием мышления, есть иновыражение бытийственных структур, укорененных в культуре. То есть, мы тащим себя из болота тем способом, который нам предписан совокупностью запечатленных в фотографической памяти исторических условий (завтра была война). В подобном способе существования есть своя поэтика, особенная стилистика, своя эстетика. Это самоценный мир, стремящийся к сохранению.

Способность к автономии поддерживается и преобладанием субстанциальности в мышлении, описанной принципом относительности классической механики. Русская стихия - это классическая рациональность эпохи Просвещения и классического естествознания вперемежку с мифическим сознанием и христианско-православной религиозностью.

Рассмотренный характер «бессознательного» органицизма соборного толка в определенном отношении можно сопоставить с органико-ценностным мировоззрением в философии и в жизни. В истории отечественной аксиологии особняком возвышается фигура Н. О. Лосского. Ему принадлежит, вероятно, единственный русскоязычный философский труд в межвоенный период, специально посвященный проблеме ценности [7]. Ему же принадлежит книга «Мир как органическое целое» (1915 г.), которую с

полным правом можно отнести к классическим образцам органической онтологии. Естественным образом у русского мыслителя ценностное и органическое сознание слились.

«Ценность, - пишет он, - есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка» [7, с. 250]. Уже в этих первых словах «Ценности и бытия» отчетливо звучит мысль о единстве и единении мира, о его цельности. Цельность миру придается ценностью. Обусловлено такое всепроникающее содержание ценности тем, что всё сущее, принадлежащее к составу мира «не только есть, но еще и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия; обо всём можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было» [7, с. 250]. Бытие, таким образом, неразрывно связано с ценностями. Подобная позиция онтологической аксиологии противоположна традиционному противопоставлению бытия и ценности в неокантианской теории ценности.

Важно отметить, что Н. О. Лосский помещает ценности внутрь бытия, которое содержит в себе право или бесправие существования любой вещи в зависимости от её приближения или удаления относительно абсолютной полноты бытия, т.е. высшего предела. Ценности, таким образом, придается объективное значение «ценного бытия». В то же время «ценность возможна лишь там, где есть отношение к субъекту, или, лучше сказать, к личности... пронизывающее всю структуру личности и вообще мира» [7, с. 261]. Заметим, речь идёт не о ценностном отношении субъекта к бытию, а о включении личности в структуру мира, пронизанного ценностным содержанием.

В составе ценности, как полагает Лосский, находятся бытие, значение и переживание. Переживание содержит в себе чувство, которое вербально выразимо словами «восхитительный», «добрый», «отвратительный», «пакостный» и т.п. Лосский называет это симптоматическими моментами ценности, «которые в то же время как переживаемая бытийственность и сами ценны» [7, с. 286]. Ценность, согласно русскому мыслителю, есть бытие в его самопереживаемом или переживаемыми другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее [7, с. 287].

«Строение бытия, состоящее в том, что «я» имманентно всем своим проявлениям и они существуют для него, есть ... *предчувство*» [7, с. 269]. Предчувство, по Лосскому, есть *переживание приятия или неприятия*. Он поясняет: «каждый элемент бытия есть вместе с тем и ценность, поскольку он имеет значение для приближения к полноте бытия или удаления от неё; вступая в состав жизни субъекта вместе с этим своим ценностным аспектом, он существует для субъекта как нечто удовлетворяющее или неудовлетворяющее его» [7, с. 269].

Однако субстанциальных деятелей много, и каждый со своей сферой переживаний. «Многие проявления направлены друг против друга, имеют характер противоборства и взаимостеснения, например, таковы проявления ненависти между людьми, таковы явления материального взаимоотталкивания в пространстве» [7, с. 270]. Каким же образом устраняется стихийность плюрализма? Через идею имманентности всего всему.

Реальное бытие, творимое субстанциальным деятелем, соотнесено со всеми проявлениями других субстанциальных деятелей, «образуя единый космос». У него есть единые рамки – пространство, время, число. Это «формы, сообразно которым каждый деятель осуществляет свои проявления» [7, с. 270]. Отсюда различия, которые проводит Н. О. Лосский между конкретно-идеальными и отвлеченно-идеальными началами. Конкретно-идеальные начала – это субстанциальные деятели.

Они есть творческий источник реального бытия, т. е. событий, имеющих временное и пространственно-временное существование. Отвлеченно-идеальные начала – это пространство, время и т.п. Отвлеченные потому, что «оформлять события они могут не сами по себе, а лишь поскольку субстанциальные деятели творят свои проявления сообразно этим началам. ... каждый деятель обладает самостоятельной творческой силой действия, но все они вместе, как носители одних и тех же отвлеченно-идеальных принципов, спаяны воедино. Эту спаянность их можно назвать *единосущием*» [7, с. 271].

Рассмотренное строение бытия, как утверждает Н.О. Лосский, делает возможным появление сознания и знания, в научном познании – появление интуиции. В практической жизни возникают любовь и ненависть. Таким образом, присутствие в бытии отвлеченно-идеальных начал есть, по Лосскому, условие трансцендирования каждого деятеля за пределы себя. «Благодаря отвлеченному единосущию, – полагает философ, – все проявления каждого субстанциального деятеля имеют значение не только для него, но и для всех других деятелей; всё, что есть в мире дополняет сферу жизни каждого существа, обогащает или умаляет ее, содействует или противодействует ей. Всё, что вступает в сферу жизни субъекта, принимается им не безучастно, а вызывает с его стороны реакцию чувства в форме приятия или неприятия» [7, с. 273].

Учитывая рассмотренные положения теории ценности Н. О. Лосского, можно заключить, что он на основе органического мировоззрения исследует ценностную сторону индивидуального. Свою позицию автор характеризует как персонализм, когда утверждается «основное и центральное положение личного бытия в составе мира». Более того, исследование условий ценности, проводимое им в работе, ставится в служебную роль по отношению к персонализму [7, с. 284]. Вместе с тем, Лосский не замалчивает соборное начало. Он пишет: «чем более индивидуальный деятель отходит от

соборного сочетания сил и опирается только на свою творческую силу, тем менее он способен реализовать свою незаменимую индивидуальность» [7, с. 280] Очевидно, вместе с тем, что «соборная полнота бытия» означает высшие пределы, абсолютную полноту Божественного бытия - масштаб, с которым должна соотноситься деятельность личности.

Итак, в статье использован органицистский принцип в отношении историко-философского процесса; подтверждено, что русская философия в её рефлексивной составляющей производна от органического процесса развития национальной культуры; предложен концепт «органико-ценностное мировоззрение»; осуществлён опыт сравнительного анализа органицизма соборного толка с органико-ценностным мировоззрением Н. О. Лосского; в контексте проведенного сравнения выявлен конструктивный методологический потенциал органической теории, лежащей в основе отологической аксиологии; эффективность этого потенциала прослежена по отношению к теме ценностной стороны индивидуального.

Список литературы

1. Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: материалы IV Международной научной конференции. 18–19 ноября 2016 г. / Под ред. О. Д. Маслобоевой, И. А. Сафронова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2017. – 249 с.
2. См.: Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. №1.
3. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
4. Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность (прот. Георгий флоровский. "Пути русского богословия").// Типы религиозной мысли в России. Собрание сочинений. Т. III. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/florovsky.html>. Дата обращения: 5.08.2017г.
5. Антощенко А.В. Россия на переломе (О проблемах российской истории в публицистике П. Г. Виноградова) // Виноградов П. Г. Россия на распутье: Историко-публицистические статьи / Сост., предисловие, комментарии А. В. Антощенко. — М.: Издательский дом .Территория будущего., 2008. — 576 с.
6. Маслобоева О.Д. Предпосылки концептуального единства органицизма и космизма// Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: материалы IV Международной научной конференции. 18–19 ноября 2016 г. / Под ред. О. Д. Маслобоевой, И. А. Сафронова. – СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017.
7. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Изд-во Республика. 1994. — 432 с. С.250-314.

Павлюченков Николай Николаевич

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
prav1905@mail.ru

Мотивы философии Шеллинга в творчестве А. С. Хомякова¹

В статье рассматривается проблема влияния философии Шеллинга на философское и богословское творчество русского мыслителя А. С. Хомякова. Приведенные оценки призваны дать дополнительный материал для обсуждения темы влияния шеллингианства (а также, космизма и органицизма в духе Шеллинга) на конкретных представителей русского богословия XIX – начала XX вв.

Ключевые слова: русский космизм, русский органицизм, шеллингианство, философия, богословие, всеединство, разум, рассудок.

Идеи, относящиеся к «космическому» или «органическому» мировоззрению, в истории русской мысли занимают особое место. Их развитие на российской почве во многом связано с разработками мыслителей, интеллектуальное становление которых в XIX веке происходило под сильным влиянием философии Шеллинга. Например, не нужно доказывать связь русского органицизма и русского шеллингианства, - достаточно привести перечень имен Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, В. Ф. Одоевского, Д. В. Веневитинова и др. Как представляется, из этого перечня не следует исключать и имя А. С. Хомякова – философа, обратившегося к богословским темам и оказавшего очень серьезное и, как полагают многие, положительное воздействие на дальнейшее развитие русского богословия. Но само шеллингианство Хомякова в исследовательской литературе до сих пор носит дискуссионный характер, его богословие чаще всего оценивается как вполне ортодоксальное² и, как представитель русского космизма или органицизма он не упоминается. Не преследуя, в данном случае, цель опровергнуть эти устоявшиеся убеждения, хотелось бы предложить для критического обсуждения некоторые наблюдения, касающиеся наличия шеллингианских мотивов в творчестве этого «рыцаря Православной Церкви» (Н. Бердяев).

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

² О возможности критики богословских концепций Хомякова см.: Павлюченков Н. Н. К вопросу о богословском значении трудов священника Павла Флоренского // Христианское чтение. 2015. № 3. Издательство СПбДА. С. 93 – 113.

Желая «разобраться в том, что и как усваивали в Шеллинге его последователи в России в начале XX века», Зеньковский отмечает, что первоначальное тяготение к натурфилософии Шеллинга позже сменилось «увлечением эстетикой Шеллинга и немецких романтиков вообще» [1, с. 127-128]. Принимая А. С. Хомякова (одного из участников собраний «любомудров» в Петербурге и в Москве [2, с. 125-126]) как мыслителя, занимающего свое место в истории русского *богословия* [1, с. 197], Зеньковский с некоторым неудовольствием констатирует, что «не все в его философии вытекало из его сознания Церкви». Хомяков сам в себе не заметил «скованности» своей мысли «началами трансцендентализма» [1, с. 219], а это, в свою очередь, - результат «особенно существенного» влияния на него Шеллинга [1, с. 200].

Под «трансцендентализмом» в данном случае имеется в виду стремление ограничивать возможности рационального (рассудочного) знания только «явлениями», которые суть только «тень бытия», его «закон», а не сама «действительность» [1, с. 213]. Этот момент может иметь значение и для богословия, поскольку, признанная *богословской* работа Хомякова о Церкви [3, с. 1-26], в числе прочего, основана и на его представлении о «всецелом разуме» как конечной стадии заданной Богом духовной эволюции человека. При этом, сама идея «всецелости» как конечной цели существования мира и человека в текстах Хомякова отсылает скорее к Шеллингу, чем к св. Отцам.

В другом месте Зеньковский отмечает, что «Хомяков чрезвычайно приближается к метафизической концепции Николая Кузанского» [1, с. 213] и «вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)» [1, с. 215]. Но эти идеи как раз и представлены в метафизике всеединства у Шеллинга, вследствие чего Хомяков может представляться как начальное звено в процессе переноса шеллингианства в русское богословие.

Наряду с этим, другой выдающийся историк русской философии и богословия – прот. Георгий Флоровский какое либо серьезное влияние Шеллинга на Хомякова отрицает [4, с. 273]. Удивительным образом, сказав так много о западном влиянии (и даже «пленении») вообще, Флоровский почти не коснулся богословской проблемы русского шеллингианства, указав более-менее конкретно лишь на «шеллингизм» у Аполлона Григорьева [4, с. 306-307] и В. Соловьева.

Как известно, А. С. Хомяков в 1827-1831 гг. присутствовал на собраниях бывших «архивных юношей» в Петербурге (в которое входили В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, М. П. Погодин, С. В. Шевырев, А. И. Кошелев и др.), участвовал в спорах о Шеллинге и, по свидетельству А. И. Кошелева, с самого начала «всегда был строгим и глубоко верующим

Православным Христианином», что Кошелев противопоставляет своему тогдашнему «заклятому» шеллингианству. Хомяков был «душою и главным двигателем» того «Православно-Русского» направления, которое стало развиваться с 1833 г. уже в Москве, во время встреч на квартире у И. Киреевского [2, с. 125-126]. В отличие от Киреевского и самого Кошелева, Хомяков не переживал духовной эволюции - от Шеллинга к православию; это Кошелев хочет подчеркнуть прежде всего [2, с. 128-129].

О том, что Шеллинг его не увлек, Хомяков однажды упомянул сам /2, с. 464/. Вместе с тем, труды Шеллинга он знал в полном объеме и знал настолько хорошо, что, например, мог уверенно называть его «самым гениальным» из всех деятелей немецкой философской школы [5, с. 266] (а также – одним «из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен» [3, с. 82]) и сравнивать по значимости разные эпохи его творчества. В первой половине своей деятельности Шеллинг видится Хомякову как «примиритель внутреннего разногласия, восстановитель разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно, воссоздатель цельности духа». Здесь Шеллинг дал «разумное оправдание природе, признавая ее отражением духа» и в этих своих основных выводах явился «высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней» [5, с. 292].

И все же, согласно Хомякову, Шеллингу – «великому философу» - «изменяет сила и ясность мысли» [5, с. 326]. Последняя эпоха его трудов представляет собой «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, несвязанными между собой никакой разумной нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики» [5, с. 266-267]. Особого упрека Хомякова заслуживает та «чистая возможность бытия» («das reine Seyn-konnen»), которую Шеллинг принял за «самую точку отправления всего духовного развития» [5, с. 293]. Но Хомякова беспокоит в этом понятии, прежде всего, не сама его суть, а заложенный в нем скрытый рационализм немецкого мыслителя, которого, как уверен Хомяков, ему не удалось избежать, несмотря на все его старания [5, с. 296]. Для Хомякова это - просто понятие, «отвлеченность», свидетельство, что Шеллинг опять уходит в область рассудочного, а не полно-разумного знания.

Между тем, под этим понятием Шеллинг имел в виду некую изначальную реальность, которая может быть воспринята как до-божественная, предшествующая «появлению» Бога как сознательного и свободного существа. Это – «праосновное» или «безосновное» - Ungrund, которое вступает в эволюционный процесс и «делится на два одинаково вечных начала только для того, чтобы эти два начала ... стали бы едины посредством любви, т. е. чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование...» [6, с. 151]. После этого разделения Шеллинг различает Бога и Его «природу», которая неотделима от Него, но есть «все-таки отличная от него сущность»

[6, с. 107]. Это - бессознательное в Боге, Его «темное» основание, «темная» воля; «темное» в том смысле, что еще не вышло на «свет» сознания и разума, но только неудержимо к этому влечется.

В полемике с критиками Шеллинг, как кажется, исчерпывающе пояснил, как его нужно понимать. А именно: при более глубоком познании Бога, не следует принимать Божественную личность как изначальную данность. Как личность, Бог *развивается* из своей бессознательной (и в этом смысле – «темной») первоосновы. Но можно говорить и о том, что было «раньше» этого, т. е. о бессознательном, но мощном волевом движении в Ungrund.

Хомяков отказывается всерьез принимать и обсуждать этот один из ключевых моментов в системе Шеллинга, чего уже нельзя сказать о шеллинговой Триадологии. Утверждая, что следующий за разделением в Ungrund процесс необходим для становления Бога как Бога, Шеллинг в этот процесс вводит как появление Лиц Св. Троицы, так и связанную с этим «триадогенезисом» необходимость творения мира. «Мировые эпохи» прямо сопоставляются Шеллингом с «эпохами», отражающими этапы «развития» Бога как Св. Троицы. «Первое время, - пишет Шеллинг, - начинающееся непосредственно с полаганием времени, есть время исключительности, замкнутости Отца. Затем следует время, когда Он разделяет бытие с Сыном, ибо Он должен передать Ему это бытие» [7, с. 296]. Это - нынешнее время (время Бога Сына), которое устремлено к будущему, когда наступит «время окончательного преодоления, т. е. завершение времени, и это - время Духа» [7, с. 301].

Это - не идея «Третьего Завета», согласно которой в ветхозаветную эпоху «правил» Бог Отец, в новозаветную - Бог Сын и грядет новая эпоха – «эра» Св. Духа. «Три Господа господствуют в разное время» [7, с. 301]. У Шеллинга это означает, что *до* творения был только Бог Отец; в наше время - время бытия этого мира - Бог переживает внутреннее становление с «появлением» Бога Сына для того, чтобы с окончанием бытия мира и, соответственно, с «появлением» Духа завершиться как Св. Троица [7, с. 296-297]. Хомякову, конечно, чужд этот «триадогенезис», но он готов допустить рассмотрение Божественных Ипостасей в качестве «трех вечных фазисов Божественной мысли» и даже готов принять в Божественном Триединстве такую последовательность, в которой, по словам Иринея Лионского, «Дух венчает Божество» [3, с. 249]. Но он отвергает (в данном случае, не называя конкретно Шеллинга, а говоря в общем о «немецких ученых») как совершенно ложное «предположение последовательного развития» в Боге, «подобного развитию человеческой мысли» [3, с. 251]. Таким образом, по Хомякову, определенную *последовательность* в Лицах Св. Троицы можно допустить, но относить ее следует не к процессу во времени, а к реальности Божественной вечности. Именно так будут поступать

впоследствии Владимир Соловьев и, вслед за ним, Флоренский в «Столпе и утверждении Истины».

Не находя возможности допустить идею духовной эволюции в отношении Божественного Троиинства, Хомяков вполне допускает ее для мира и человечества. И влияние Шеллинга, в данном случае, представляется почти несомненным, поскольку именно его учение о «внутреннем движении самосознающего разума» к «цельности духа» Хомяков считает одним из важнейших приобретений философии.

Хомяков принимает такое различие разума и рассудка, при котором «разум в своей всецелости объемлет... всю область рассудка» [5, с. 279], рассудок - это аналитическая способность, «которая сознает и разбирает данные, получаемые ею от цельного разума» [5, с. 327]. С другой стороны, Хомяков различает «цельный разум» от «сознания полного»; последнее тоже включает в себя рассудок, который, однако (в отличие от «цельного разума») еще не проявил себя как таковой. Это - сознание «еще не уясненное, неопределенное для самого себя» [5, с. 248].

Соответственно, именно для такого «уяснения» рассудок и начинает свое действие. Сознание – «сила, неотъемлемая от разума» - в конечном итоге, «на последней стадии», должна явиться в разуме как «сила уясненная и достигнувшая самостоятельности». Этим будет замкнута «совершенная полнота разумного действия» [5, с. 250]. Иначе говоря, из пребывающего в разуме сознания должна проявиться способность рассудочного действия для того, чтобы сознание уяснило себя, т. е., очевидно, стало самосознанием. Первоначальная целостность разума этим не нарушается, но разум – «расклубляется» [5, с. 345], т. е., как бы раскрывается (Хомякову здесь можно было бы употребить образ раскрытия бутона или почки), что и составляет суть его внутренней «эволюции» [5, с. 345-346].

Но, при всем том, рассудок в построениях Хомякова – это та способность человека, которая не только противопоставляет субъект и объект в познании, но и воспринимает объект лишь как феномен, обеспечивая таким образом утрату реальности. В деятельности рассудка, пишет Хомяков, познаваемое «отражается без своей действительности, как отвлеченное» [5, с. 275], оно познается только в своем феномене, без своего «не проявленного первоначала» [5, с. 278-279]. И даже в сфере всех явлений «жизни духовной и умственной» область рассудка все сводит к категории логических отношений и потому представляется крайне скудной и однообразной [5, с. 281].

Рассудок, таким образом, это – очевидный негатив, но Хомяков утверждает *необходимость* этого негатива: он «имеет свое законное место в кругу разумных сил»; «беззаконие» возникает тогда, когда «логический рассудок... думает заменить собою разум или даже всю полноту сознания»

[5, с. 252]. В конечном итоге рассудок должен явить себя как «окончательное сознание», которое, наряду с волей и верой [5, с. 344], очевидно, составит качественно новую целостность разума, получающего далее свое «полнейшее развитие» в Церкви, в «общении любви» [5, с. 283].

Вырисовывается идея *необходимости* восходить на качественно новый уровень духовного развития через появление и временное развитие негативных процессов, которые, чтобы не оказывать соответствующее воздействие, - должны занимать свое определенное место в общей иерархии человеческого существа. Нужно отойти, «отпасть» от подлинной реальности для того, чтобы затем познать эту реальность во всей ее целостности; никто иной, как, очевидно, Шеллинг накладывает здесь свою печать на церковное сознание русского мыслителя.

Констатируя, что в характеристике «рассудочного познания» Хомяков особенно близок к Шеллингу, Зеньковский ограничивается лишь указанием на странность этих внезапных утрат и восстановлений связи с реальностью [5, с. 211-212]. Между тем, это вовсе не странность или, вернее, не более, чем странность всего процесса духовной эволюции в любом варианте философии всеединства. Этот процесс, как известно, предусматривает *необходимость* отпадения от Абсолюта для того, чтобы снова к нему вернуться уже на качественно новом уровне. И фактически, в прямом соответствии с такой идеей, у Хомякова осуществляется не только процесс познания как таковой, но и процесс самого развития человеческого разума. Описанный им эволюционный процесс «расклубления» разума должен идти и на уровне отдельных народов [5, с. 248], и в человечестве в целом; следовательно, продвижение к его началу должно приводить нас к такому «первобытному» состоянию человека, когда его разум еще не раскрыт в совершенстве своих сил и имеет место нерасчлененное сознание. Но это означает согласие принять библейское повествование о первых людях в Эдеме не более, чем как благочестивую нравоучительную легенду.

По всей видимости, то же самое следует сказать вообще о принятии Хомяковым всего фундаментального для христианского церковного мировоззрения представления о происхождении зла в мире людей (Быт., гл. 3). Зеньковский заметил, что Хомяков не дает ответа на вопрос, почему происходит уклонение от «общения любви», если это – «норма», определяющая «здоровье души»; он даже не поставил вопрос, как и почему происходит разделение человечества на выделенные им два типа духовной культуры («иранский» и «кушитский»). Хомяков, - пишет Зеньковский, - «никогда не касается *темы зла*» [5, с. 215], что, при отмеченной свидетелями твердости его убеждений, должно означать только одно: этой темы избегает сама его система, отвечающая, или, по крайней мере, соответствующая принципам

философии всеединства. «Не нужен бы был нынешний век, - пишет Хомяков, - если бы прежние века совершили весь подвиг человеческого разума; не нужны бы были будущие, если бы нынешний дошел до последней цели. Каждый век имеет Богом данный ему труд... Но труд одного века есть посев для будущего...» [5, с. 259-260]

Итак, идет процесс планомерного развития человечества (человеческого разума), в центре которого стоит Христианская Церковь как духовное средоточие этого процесса, как образец полноты Богопознания. В других религиях, несмотря на всю их ложь, имеет место поклонение не другому Богу, а только Богу, менее познаваемому [2, с. 137-138]. Поэтому, какова бы ни была их религия, различные народы тоже «восходят по лестнице к большему и большему разумению истины и к большей возможности ее жизненных проявлений» [2, с. 137].

В этом свете, несмотря на отмечаемые некоторыми критиками «софизмы» Алексея Степановича, возникает вполне однозначное понимание следующего его утверждения: «Церковь, будучи облечена в видимое и, так сказать, материальное тело народов признающих ее, *еще не проявлена*, пока не подчинит себе всей своей оболочки; а до этого еще очень далеко (подчеркнуто мной - Н. П.)» [2, с. 137]. Несомненно, что Церковь *проявится*, когда станет всемирной, т. е. когда в нее непременно войдут все народы, завершив таким образом формирование ее «материального тела».

Это убеждение - неотъемлемая черта философии всеединства - соединяется в трудах Хомякова с другой, также характерной и определяющей ее чертой - представлением о распространении дела Христа на *все* человечество. По замечанию издателей сочинений Хомякова, Алексей Степанович не успел «в подробности» разработать данную тему [3, с. 445], но его подход к ней представляется вполне определенным. «Православие, - пишет он, - не есть спасение человека, но спасение человечества» [2, с. 139], так, как будто выбор в пользу усвоения Христу или в пользу пребывания вне Христа делает человечество в своей совокупности, а не каждый конкретный человек. Хомяков, конечно, имеет в виду невозможность единоличного спасения вне Церкви, но при этом для него несомненно, что Церковь в конечном итоге охватит все человечество. Таково действие Христа, и человеческая свободная воля рано или поздно, очевидно, будет вынуждена этого достигнуть.

В отличие от Шеллинга (и аналогичных систем В. Соловьева, С. Булгакова и П. Флоренского), Хомяков не говорит о некоем «безусловном начале» в человеке, а, напротив, почти всегда подчеркивает ничтожность человека¹, вся сила и значение которого заключается не в данном ему «от

¹ См., напр.: человек «сам является таким ничтожным дуновением, такую меньше чем пылинкою, а ум задает себе бесконечные запросы...» [5, с. 347].

вечности» Божественном «корне», а в данной ему благодати Пятидесятницы, обусловленной делом Христа [3, с. 239, 244]. Но это никак не отражается на его представлении о всеобщем характере духовной эволюции и неизбежности ее благого конечного результата.

Хомяков вполне согласно с Шеллингом (и с более поздними авторами - Соловьевым и Флоренским) говорит о гибельности для человека замыкания в себе самом [5, с. 272], о «самозабывающей» любви как таком средстве, которое человека «выносит... из его пределов» и «внутренне обогащает» [5, с. 272]. И, хотя в его построениях мы не найдем однозначного понимания такой любви как силы *онтологической* [3, с. 244], все же она представляет собой здесь несомненную реальность, связующую воедино человечество между собой и с Богом. И то, и другое единство – «органическое» [3, с. 127, 142, 144]. Более того, единство всех христиан представляет собой «одну живую индивидуальность» [3, с. 155]; Церковь есть «личность живая, одушевляемая Духом Божиим» [3, с. 159]. Совсем нетрудным представляется увидеть здесь лишь некоторую недосказанность или, по крайней мере, ту самую грань, за которой должно последовать развитие «оправославленной» софиологии в варианте, может быть, достаточно близким к «Столпу и утверждению Истины» Флоренского.

В своем последнем (можно сказать, предсмертном) философском сочинении Хомяков часто употребляет термин «все» и по-прежнему обходит молчанием христианское учение о творении Богом мира «из ничего». Некоторые его фразы допускают двойное прочтение, не препятствуя читателю понимать их как в традиционном христианском смысле, так и с точки зрения принципов философии всеединства. «Мир явлений, - пишет он в частности, - возникает из свободной силы воли», которая возводится к такому «все» [5, с. 347], которое, само по себе, вполне свободно «от явления, от формы мнимо-реальной» [5, с. 338]. Во «всем» заключается сила или причина бытия каждого явления, но это «все» «не есть итог явлений». «Частное не итожится в бесконечное "все", а начало всякого явления, очевидно, заключается именно в этом "все", т. е. в мыслимом, а не... являемом» [5, с. 335].

Вот самые последние строки Хомякова: «Все сущее сказалось перед разумом, как свободная сила мысли, волящий разум... Как "все" и полнота "всего", он сохраняет эту полноту бытия даже на степени мышленного. В нем нет и быть не может призраков дробного явления или признание чего-нибудь чуждого, хотя он себя, так сказать, отчуждает»; в нем нет «действительного движения, которое есть принадлежность начинающегося или дробного. В нем нет возникновения; а между тем есть в....» - на этом текст обрывается [5, с. 347-348].

Но сказанного уже достаточно для того, чтобы, при желании, предугадать далее намечаемую схему Абсолюта и «отчуждаемого» им своего «другого». Во всяком случае, вне зависимости от оставшегося скрытым действительного хода мысли Хомякова, этот его текст может давать хороший ориентир тем, кто очарован идеями Шеллинга и намерен «творчески перерабатывать» их на российской православной почве. Во всяком случае, движение именно в этом направлении можно наблюдать у Владимира Соловьева и у тех наших отечественных мыслителей, концепции которых равным образом можно отнести и к русскому космизму, и к русскому богословию (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков).

Конечно, приведенные выше оценки не означают утверждения какой-либо принципиальной чуждости идей космизма и органицизма православному богословию как таковому. Они призваны лишь дать дополнительный материал для обсуждения темы влияния шеллингианства (а также, космизма и органицизма в духе Шеллинга) на конкретных представителей русского богословия XIX – начала XX вв.

Список литературы

1. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. М., «ЭГО», 1991
2. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. М., 1900.
3. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. М., 1886.
4. Георгий Флоровский. прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
5. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. Т. 1. М., 1900.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1987.
7. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999.

Кузьмина Галина Павловна

Чувашский государственный педагогический университет
им. И.Я. Яковлева, г. Чебоксары
cusminagp@mail.ru

Актуальность рассуждений П.Ф. Лилиенфельда о конкретно-исторических реалиях своего времени

Статья посвящена рассуждениям российского социолога П.Ф. Лилиенфельда по социальным вопросам. В общественной жизни россиян второй половины XIX века большое внимание уделялось вопросу участия

науки в решении социальных проблем, подчеркивалось, что она выступает на стороне прогресса, отстаивая идеалы истины и добра. Такой подход, по его мнению, позволит справиться с трудностями, характерными для человеческого бытия. Мысли Лилиенфельда о науке как управляющей силе общества, об общепланетарном единстве человечества, связанного общей исторической судьбой и др. вполне созвучны идеям, существующим в современной науке.

Ключевые слова: органицизм, общество, органическая теория, органическая целостность, наука, человек, космос, антропокосмизм

Органицизм как теоретико-методологическая концепция появляется в России в 60-е годы XIX века. Это время было связано с индустриальным развитием общества, разрывом традиционных связей, появлением новых социальных слоев, ростом социальной напряженности, все это требовало от общественных деятелей и ученых поиска эффективных решений, согласно которым можно было бы действовать. Русский органицизм, в лице П.Ф. Лилиенфельда, вырос на фоне этих исканий. Будучи государственным деятелем, он, как и все слои российского общества, возлагал свои надежды на реформу 1861-го года. В его работе «Земля и воля» отмечается, что «великое дело освобождения крестьян свершилось. Акт дарования гражданских прав двадцати двум миллионам людей вписан в историю русского народа, в историю всемирной цивилизации, и имя того, кто совершил этот подвиг великодушия и правды вознесено будет превыше имен завоевателей» [1, с. 238-239].

Открытие перед Россией новых возможностей побуждало правительство к принятию решений о проведении все новых и новых реформ. Так, в 1864 году начали проводить земскую реформу, затем судебную. В 1865 году П. Лилиенфельда назначают на должность председателя Петергофской уездной управы, а через год избирают председателем мирового съезда Петергофского уезда и почетным мировым судьей. В процессе проведения реформы в сфере образования, которая была нацелена на повышение уровня грамотности всех слоев общества, в том числе и крестьян, с этой целью стали обучать в сельских районах, используя земские школы. П. Лилиенфельд, будучи горячим и убежденным сторонником народного образования, построил в селе Губаницах Петергофского уезда, где провел свои детские годы, первую волостную школу, «положив основание на новых началах, народному образованию в этом уезде» [2, с. 288-289].

Предлагая учитывать в процессе воспитания все стороны человеческой природы, он большее внимание предлагал уделять духовному развитию лич-

ности. По мнению мыслителя, духовность как таковая не поддается осмыслению в рамках научной теории, это прерогатива христианской религии. Поэтому стремление человечества к христианскому милосердию рассматривается им как высшее проявление духовности. Чем выше уровень духовности в обществе, утверждает социолог, тем значительнее благосостояние людей, тем больше у них индивидуальных свобод, тем совершеннее человечество.

Общество должно стремиться к накоплению духовного потенциала путем постепенного совершенствования всех сфер социального бытия, в том числе и сферы образования, являющейся важной формой социализации человека. П. Лилиенфельд писал: «Духовное образование, духовное воспитание индивида и народа обуславливается, в обширном смысле, социальным складом всего общества» [3, с. 271].

Представление об обществе как органической целостности позволяет социологу сделать вывод, что свобода человека и народа ограничена «тем жизненным капиталом, который в виде определенных физических и духовных свойств, способностей, стремлений и потребностей, уже сложился и перешел по наследству к тому или другому народу. Он, кроме того, обуславливается историческим развитием самого общества и сложившимся под его влиянием строем социальной жизни. Отрешиться от этого наследства индивид и народ могут лишь постепенно и в определенных границах. И если это возможно, то именно посредством образования и воспитания. Именно этим путем, согласно ученому, «слагается в народе то, что немцы называют *Culturfaigkeit* способность к культуре, которою так называемые культурные расы отличаются от низших. Подобно всякой способности, и культурная способность не только может в течение времени приобретаться, но и теряться. История представляет нам множество народов, отошедших в сторону от общего прогрессивного движения человечества» [3, с. 274].

П. Лилиенфельд, задаваясь вопросом, из каких элементов слагаются культурные способности народа, приходит к выводу о том, что образование должно сочетаться с воспитанием духовных качеств человека и в основном религиозно-нравственных, в основе которых лежит идея о Высшем существе. Понятие «Высшее существо» для него означало и стремление к идеалу, и высшую цель духовного развития человека, и Бога. «Заглушить или не развить в индивиде или народе понятие, чувство, идею о Боге, - пишет он, - значит лишить их той точки опоры, около которой вращается все мирозерцание человека и откуда исходит вся его духовная деятельность; значит оставить во мраке центр пересечения в человеке всех радиусов бытия; значит направить все его духовное развитие лишь в одну какую-либо сторону науки или искусства; значит заменить в жизни, науке и искусстве отдаленные, высшие цели, ближайшими, низшими». [3, с. 275]. Поскольку

идея о Боге является самой общей идеей, раскрывающей основание мироздания, постольку человек, будучи малой частью мироздания уже имеет в себе эту идею, которую надо развивать в каждом, чтобы он ощущал себя сопричастным окружающему его миру.

Уделяя внимание роли религии, тем не менее Лилиенфельд подчеркивал, что именно наука выступает на стороне прогресса, отстаивая идеалы истины и добра. Задачу социальной науки видел в борьбе с разного рода предрассудками и в поисках выхода из запутанных и сложных социальных ситуаций.

В 1860 году выходит в свет первая книга П. Лилиенфельда «Основные начала политической экономии», в которой он предпринял попытку теоретически обобщить свои экономические и социальные воззрения. «Общество человеческое» - пишет он, - «не есть дело случая, насилия или мудрости людской. Оно не получило начала по взаимному, гласному или безмолвному уговору его членов» [4, с. 1]. Выступая против рационализма Ж.Ж. Руссо с его искусственным созданием общества путем договора, российский обществовед выдвигает здесь положение о том, что общество не является продуктом произвольного соглашения людей. Общество – живая система, которая развивается и функционирует, подчиняясь действию всеобщего закона. «Отвратить или уничтожить те последствия, которые должны проистекать из необходимой, естественной между явлениями и событиями связи, лежит, согласно ему, вне человеческой власти» [4, с. 4-5]. По Лилиенфельду, человек может лишь «направлять эти силы согласно своим видам и потребностям, но не в состоянии создавать их или изменять» [4, с. 4-5]. Будучи основной единицей общества, человек «не может существовать сам по себе независимо от окружающего его мира» [4, с. 4-5]. Он органически связан как с природой, так и с другими людьми. Таким образом, связь человека с природой определяется его потребностями как физическими, так и духовными, но «если безграничность потребностей, с одной стороны, оставляет человека вечно неудовлетворенным, то в ней заключается, с другой стороны, побудительная причина к постоянной деятельности» [4, с. 25]. Причем потребности людей реальны, следовательно, полагает П. Лилиенфельд, социальная наука имеет дело не с умозрительными категориями, а с понятиями, основой которых являются реальные отношения и связи. В «Основных началах политической экономии» социолог высказывает мысли, которые будет развивать в своих последующих работах, в частности, о реальности общественного организма, необходимости научного исследования социальных явлений, подобно тому, как исследуются в естествознании явления природные.

П. Лилиенфельд принадлежал к тому типу ученых, которые пытались свои теоретические положения в сфере науки использовать на практике,

что и обусловило, на наш взгляд, их выход к прикладной социологии, которой как таковой тогда просто не существовало. Более того, стремление российского социолога обосновать значимость конкретных социальных исследований, было высмеяно швейцарским философом Людвигом Штейном, усматривавшим в этом очередную блажь российского мечтателя. Необходимость поставить социологию на основу точного опытного знания была характерна для учения П. Лилиенфельда, стремившегося к научному обоснованию осуществляющихся в обществе перемен.

Ситуация, которая складывалась в России того периода требовала новых подходов, новых идей и научных обобщений. Научное видение общества как целостной социальной системы можно было представить, опираясь на ранее сложившиеся методы и основные закономерности более развитых областей знания. Органическая теория общества представляла собой, прежде всего, научное знание, где аксиологический аспект осмысления общества остался в стороне. Такой подход позволял фиксировать внимание не на мировоззренческих моментах, а на собственно научном видении социальной реальности, лишенном ценностных суждений, а также рассматривать социальную науку как важнейшую составляющую общественного развития. Поэтому для П. Лилиенфельда так важен был поиск предметной области социальной науки, осмысление общества как части мира, выявление и анализ природы общества, его структуры и закономерностей развития. Сегодня значительно возрос интерес к интерпретациям общественных явлений через призму универсальных представлений о мире, к примеру, идеям глобального эволюционизма, ориентированного на космическое измерение жизни.

Идея единства человека и космоса - ключевая идея всей истории человечества. Каждый человек представляет собой микрокосм, отражая в себе, обогащая и одушевляя внешний по отношению к нему макрокосмос. Наряду с развитием этой идеи в лоне философии русского космизма, происходила космизация науки в учении видных российских мыслителей: Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, Н.Г. Холодного и др. Можно сказать, что теоретическая система русского космизма впитала в себя основные идеи органицизма, раскрывая организмичность человечества (антропосферы) и природы (биосферы). Идеи органицизма находят свое развитие и в работах А.А. Богданова (с его представлениями о «единоцентрии» и «полицентрии» организационных систем в концепции тектологии), и В.И. Вернадского (с его идеей биосферы как организованной оболочки земли). Они получают дальнейшее развитие в творчестве В.П. Казначеева и Ю.М. Осипова. В.П. Казначеев распространяет принцип дополнительности на исследование неразрывной связи (всеединства) человека и универсума. Он вводит принцип космологического дополнения или великого

дополнения. Сам принцип великого дополнения, является отражением организменной или кооперативной сложности единства человека, монолита живого вещества и универсума, в котором доминирующим становится не закон конкуренции (отбора), а закон кооперации или дополнения. Ю.М. Осипов вводит понятие «существа» - природной системы, наделённой «ауто-эго-поведением». Существо предстаёт не как просто существующее в природе, но существующее субъективно, «аутоэгоактивно». Общество определяется как самовоспроизводящаяся система существ, организм, живая система, суперсущество.

В отечественной науке сегодня всё больше внимания уделяется проблемам, связанным с исследованием отношений человека и Вселенной, различных аспектов их единства. Концепции единства человека и космоса раскрывают, в первую очередь, воздействие космоса на человека и содержат эволюционный, генетический, а также структурный аспекты. Человек в этом случае рассматривается как этап в эволюции Вселенной, как социоприродное существо, появившееся в результате действия закономерностей развития материи и находящееся под влиянием космических сил и факторов.

Своеобразный вариант видения проблемы отношения человека и космоса предлагал биолог Н.Г. Холодный, считавший, что человек не может рассматриваться как внеприродное существо, он имманентен природе и органично связан с ней. В свою очередь человек и общество мыслятся ученым, как органическая часть космоса, им порожденная и с ним нераздельно связанная. Идея о единстве человека и Вселенной, фиксировала внимание на воздействии человека и общества на космос. Антропокосмизм, по замыслу ученого, влечет за собой принципиальное изменение отношения человека к природе. Прежде всего, он приводит к пониманию человеком своей органической, неразрывной и действенной связи со всем космосом. И космос, в свою очередь, влияет на жизнь человека. Антропокосмизм предполагает, что человек становится (благодаря успехам науки и техники) космическим фактором, преобразующим природу в том участке Вселенной, где он обитает, а также подчеркивает своеобразное место человека в космосе. Признавая воздействие космоса на человека в эволюционном и структурном плане, К.Э. Циолковский сосредоточил внимание на возможности выхода человека за пределы планеты, обживания и освоения в будущем внеземных пространств в астрономических масштабах.

Согласно органической теории общества Лилиенфельда, социальный мир, будучи частью единого космоса, представляет собой упорядоченное, организованное, гармоничное целое. Из включенности общества в мир природы следовала идея его законосообразности, присутствующая как в общественной статике (строение, структура социального организма), так и в общественной динамике (функционирование и развитие социального

организма). П. Лилиенфельд, чье творчество было устремлено к созданию социальной науки будущего, обратил внимание на идею социального закона как естественного, а также на идею генетической и структурно-функциональной аналогии между социальным и природным организмом. Неслучайно, выявляя их структуру, основные элементы и связь между ними, он вплотную подходит к пониманию общества как системы.

Из идеи о структурно-функциональном сходстве общества и человеческого организма следовало, что общество еще не совершенное образование природы. Каждый его член, так или иначе, преследует свои цели, которые могут соответствовать, в конечном счете, интересам общества, но могут и расходиться с ними. Прогресс общества, вероятно, будет заключаться в том, что устремления членов общества все более и более будут сознательно направлены на сохранение и развитие целого, хотя в определенной степени противоречия между личностью и обществом будут сохраняться и в будущем. Пройдет время и общество достигнет такой стадии развития своей организации, на которой будет четкое разделение функций и безоговорочное выполнение их отдельными членами, обладающими высоким уровнем сознания сущности, задач, целей общества и закономерностей его функционирования как целого.

Обращение к проблеме целостности было связано с осознанием научной мыслью причинной согласованности между собой наблюдаемых объектов внешнего мира в терминах «целое – часть». Интерес к этой проблеме обусловлен и тем, что в последние годы идея целостного мира вошла в общественное сознание, как идея единения людей на основе общечеловеческих приоритетов и ценностей. Вообще понимание целостности как взаимосвязанности судеб, стран и народов, классов и общественных систем весьма распространено сегодня, хотя идея объединенного человечества в объединенном мире владела в разные эпохи умами и сердцами многих искателей истины. С особой силой вопрос единения звучал в России прошлого века. Одна из самых существенных мыслей философа В.С. Соловьева состоит в том, что «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» [5, с. 220].

Практика нынешнего мира свидетельствует о четко выраженной тенденции к его интернационализации, о необходимости единения человечества перед лицом глобальных проблем. Но единый мир, о котором грезили мудрецы прошлого – это не монолит. Именно многообразие вплоть до взаимоисключения по существенным признакам, составляющих этот

мир цивилизаций и культур, которые дополняют и стимулируют друг друга, обеспечивает устойчивость, внутреннее единство слагаемых человеческого мира.

Список литературы

1. Лилиенфельд-Тоаль П.Ф. Земля и воля. СПб. 1868. 239 с.
2. Альманах современных русских государственных деятелей. СПб. 1877. С.288-289.
3. Лилиенфельд-Тоаль П.Ф. Мысли о социальной науке будущего. СПб. 1872. Т.1 402 с.
4. Лилиенфельд-Тоаль П. Ф. Основные начала политической экономии. СПб. 1860. Кн. 1. 145 с.
5. Соловьев В. С. Русская идея Соч. в 2-х Т., Т.2. М., 1989. 736 с.

Гаврилова Наталия Гавриловна

Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова,
г. Чебоксары
gavryusha.83@bk.ru

Основные черты органического мировоззрения

В свете возникновения новых представлений о мире и социальной реальности, появилась потребность заново осмыслить мир как органическое целое сквозь призму современности. В статье рассматриваются основные признаки и черты органического мировоззрения. Диапазон опорных мировоззренческих установок органицистов расширялся и уточнялся, однако можно с уверенностью утверждать, что ключевые принципы органического мировоззрения сохранили свою актуальность на протяжении всей истории своего развития.

Ключевые слова: органическое мировоззрение, российский органицизм, признаки органического мировоззрения

Историческая судьба органического мировоззрения в XX веке складывалась весьма непросто. Идеи органицизма развивались на Западе, в том числе и российскими философами, выехавшими за пределы России «философским пароходом», а также в советской России, где многие работы органицистов были преданы забвению. В начале XXI века органическое мировоззрение стало восприниматься как «неожиданно востребованное», а идеи

органицистов – как «новые» [1, с. 50]. При этом в основе всех современных направлений, разрабатываемых российскими учеными на основе и под влиянием органического мировоззрения, лежат те же идеи и принципы, что были заложены органицистами XIX века, которые творчески переосмыслили принципы позитивизма. Это дало возможность развитию российского органицизма не только как теоретико-методологического направления, но и как мировоззрения.

Общеизвестно, что на развитие философской мысли в России большое влияние оказала немецкая классическая философия. Представители немецкого классического идеализма выступили против механистического понимания мира в пользу органицизма. В результате мировоззренческого переворота, наука обратилась к органицистскому взгляду на мир. Попытка применения естествознания для объяснения строения и развития мира предпринималась И. Кантом, с точки зрения которого идея развития – это всеобщий принцип, применимый при познании всех явлений. Ф. Шеллинг видел в организме полное отражение универсума и воплощение духа. Согласно представлениям Г. Гегеля организм — телеологическая система, в которой объективность становится средством и орудием цели. Экстраполируя новые естественнонаучные представления на социальную реальность, немецкие мыслители создают новую теорию, в рамках которой возникает представление об обществе как организме. Такое представление приводило к выводу о том, что, несмотря на универсальность законов общественного развития, для каждого отдельно взятого социального организма существует своя система отсчета. Эта идея нашла свое отражение в философско-исторических концепциях поздних славянофилов Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. Примечательно, что идеи органицизма при рассмотрении общества также свойственны и концепциям западников П. Я. Чаадаева, Т. Н. Грановского и др. Органические идеи в этом смысле не знают идеологических границ.

Современный российский философ Н. А. Подзолкова, тесно сотрудничающая с разработчиками неовсединства и органической логики Вл. С. Соловьева, отмечает, что несмотря на то, что стремление к высоким идеалам свойственно русскому духу, «отвлечённый идеализм немецких классиков претил врождённому русскому реализму. Потому, несмотря на свою внутреннюю потребность в утверждении царства Абсолютного, Божьего, идеального, к концу XIX века в России оказался силён именно позитивизм, а впоследствии — материализм, как философские системы, наиболее отвечающие *миропреобразующим* чаяниям русского человека» [2, с. 17].

Существенным для понимания того, как развивались идеи позитивизма в России, является замечание П.С. Шкуринова, что «позитивизм <...> вошёл в литературу и искусство со своим кругом проблем точно так же, как в

наши дни в творчестве отдельных писателей находит отражение, скажем, экзистенциализм или неотомизм» [3, с. 370]. Во второй половине XIX века во всем пласте литературно-художественных текстов, в критических заметках, в журнальной полемике нашли своё выражение идеи органицизма и органическая терминология. Российские позитивисты «второй волны» П. Ф. Лилиенфельд, А. И. Стронин, Я. А. Новиков и др. в исследовательской литературе иногда именуется позитивистами-органиками, социологами-органиками или органиками. Можно утверждать, что идеи позитивизма на русской почве были творчески переосмыслены и переработаны, вследствие чего редко встречались в своем первоначальном виде.

Органицизм, одной из главных идей которого была идея развития и прогресса общества, с нашей точки зрения, коренным образом отличался от исторического материализма марксизма именно в части отношения к изменению мироустройства. С точки зрения М. Н. Арутюнян «исторический материализм (марксизм) также является формой органицизма. Только данный вид органицизма следует назвать неэволюционистским» [4, с. 12]. Мы считаем важным подчеркнуть, что разделяя представление об органической целостности общества, К. Маркс считал определяющим фактором развития материальное производство. Исторический материализм и психологическое направление были концепциями, разрабатываемыми одновременно с органицизмом и конкурирующими с ним. Марксизм допускал возможность искусственного разрушения естественных связей в обществе. В сочетании представлений об органической целостности общества со стремлением преобразовать мир, возможно, и кроется успех марксистской теории на русской почве. Социолог-органик П. Лилиенфельд четко фиксирует различия исторического материализма и органицизма и отмечает, что если бы сторонники исторического материализма шире представляли экономию социальных процессов, то «их учение совпало бы с учением органиков» [5, с. 250]. Органики выступали категорически против агрессивного внешнего вмешательства в естественный ход вещей, не допуская не только разрушения существующих органических связей, но и их целенаправленного поддержания в обществе, т.к. определяющим фактором развития общества с их точки зрения выступает действие универсальных законов. Изменения с их точки зрения могли происходить, но должны были быть постепенными. В этом можно видеть созидательную направленность органицизма.

Органицизм исходит из мировоззренческого представления о мире как едином целом. Не следует сужать органицизм до теорий, относящихся к объяснению только природных явлений или сводить его исключительно к биологической составляющей при объяснении социоприродного функционирования общества. Вселенная в представлениях органиков — это единый целостный организм. Эта идея прослеживается как в работах российских

мыслителей «шестидесятников» XIX века, так и в наследии философов более позднего периода. Органическое мировоззрение наиболее ярко представлено в работах Н. Н. Стрехова («Мир как целое», «Органические категории (По поводу статьи г. Эдельсона Идея Организма. Библиотека для Чтения. 1860 г. №3)»), Н. О. Лосского («Мир как органическое целое», «Типы мировоззрений. Введение в метафизику»), С. А. Левицкого («Основы органического мировоззрения»), Вл. С. Соловьева и др.

В российском обществе существовало осязаемое «противоречие между ценностями, привитыми европейским образованием, и русским образом жизни» [6, с. 34]. Это связано с коренным образом отличающимися с XVI века направлениями развития Запада и Востока. Запад отдал предпочтение научной парадигме. Но научное мировоззрение не дает нам картины мира во всей его полноте. Врач-патолог С. М. Лукьянов на примере собственной области знания отмечает ограниченность научного видения мира: «Позитивная философия <...> уясняет нам, в чем предмет биологии с научной точки зрения; но она не дает нам философского понимания жизненного процесса во всей его полноте, ибо то, что есть философия жизни по О. Конту, есть лишь научный элемент её» [7, с. 224].

Восток продолжил развиваться в соответствии с собственными философскими и религиозными традициями. З. Н. Хабибуллина отмечает, что «представления о мире как едином организме, все части которого влияют друг на друга, можно обнаружить практически во всех традиционных космологиях Востока» [8, с. 201]. Н. А. Подзолкова полагает, что «восточная традиция, будучи проводником «первой силы» - силы абсолютного монизма, сегодня легче воспримет идею органического единства, чем западная традиция, для которой «философия всеединства» до сих пор остается отчасти пустой абстракцией» [9, с. 86]. В.С. Хазиев., Е.В. Хазиева в своей монографии «Мировоззрение как субъективная реальность» говорят о необходимости в XXI веке возврата к целостному человеку и философскому мировоззрению.

Опора на духовные основы русского образа жизни – прежде всего собранность и включенность человека в социоприродное целое не как стоящего над природой, а как сопричастного ей, позволили развиваться на российской почве органическому мировоззрению, опирающемуся на принцип целостности как на один из основополагающих. Органицизм изначально носил мировоззренческий характер, что провозглашал в полемике с органиками их современник Де Роберти. Органицизм – мировоззрение, определяющее выбор направленности исследования для многих обществоведов и на современном этапе развития социально-гуманитарного знания. Отчасти это обусловлено тем, что органическое мировоззрение основано на естественном восприятии мира в его целостности.

При отражении своих представлений о мире, человек также передает их целостно, что нашло своё выражение в метком замечании Л. М. Лопатина: «Миросозерцание действительно замечательного и оригинального мыслителя обыкновенно представляет из себя внутреннее нерасторжимое единство. Но это единство очень часто бывает скорее органическим и художественным, чем строго логическим» [10, с. 266].

Выйдя за рамки естествознания органическая теория стала продуктивной установкой для изучения не только природной, но и социальной реальности, а также социоприродного целого на этапе не только классической, но и на этапах неклассической и постнеклассической науки, когда были переосмыслены ранее существовавшие научные парадигмы. На современном этапе развития науки методологическая составляющая органицизма рассматривается учеными как одна из парадигм социального знания.

В процессе осмысления идей органицизма на историческом отрезке между его возникновением и современностью расширялся и уточнялся диапазон опорных мировоззренческих установок представителей данного направления, на которых следует остановиться подробнее.

В своей работе «Идеи органицизма в русской социальной философии» Г. П. Кузьмина выделяет несколько основных мировоззренческих идей позитивистов-органиков XIX века. Отмечается, что одним из основополагающих принципов органиков был натурализм. Социокультурные явления рассматривались ими как естественные, природные. В специальной литературе можно встретить представления об органицизме как о вульгарно-социологической концепции, однако, с нашей точки зрения, органическая теория – это не только определенная методология, но и «система знаний, которая составляет основу мировоззрения органицизма, содержанием которого является мир как единое целое» [6, с. 101]. Именно из понимания мира как целого задолго до появления в научном обороте представлений о системном подходе, кибернетике, саморазвивающихся открытых системах, синергетике и др. вырастают идеи комплексности и системности в представлениях социологов-органиков об обществе.

Значимой для формирования представлений об органическом мировоззрении является работа Н. Н. Страхова «Мир как целое». Мир с его точки зрения единое, связанное, стройное (гармоничное, органическое) целое, центром которого является человек. «Мир, как организм, имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие; и отношение между этими частями таково, что они представляют гармонию, *служат* одни для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного» [11, с. 67]. Представление о том, что в мире всё взаимосвязано и соподчинено, возможно, с точки зрения Н. Н. Страхова, только при условии признания того, что «истинная сущность вещей состоит в различных степенях

воплощающегося духа» [11, с. 67]. Будучи специалистом в области естественных наук, преподавая физику, имея степень магистра зоологии, Н. Н. Страхов отстаивает свое особое философское мировоззрение, которое в истории русской культуры и литературы тесно связано с именами Ф. М. Достоевского, Ап. Григорьева, Л. Н. Толстого, А. А. Фета и др.

Система взглядов и стройная теория органического единства мира представлена также в работе «Мир как органическое целое» Н.О. Лосского, впервые опубликованной в 1915 году в журнале «Вопросы философии и психологии». Противоречия между механистическим и органическим мировоззрением в логике рассуждений мыслителя разрешаются в пользу последнего. Мир в его понимании не может быть «неорганичным», то есть не может быть целым, состоящим из разрозненных частей, а может быть и является лишь таким целым, в котором все части не только взаимосвязаны и находятся во взаимодействии, но и взаимно обуславливают друг друга.

Неотъемлемой составляющей органического мировоззрения Н.О. Лосского является ценностная, духовная составляющая. С точки зрения философа назначение каждого человека в мировом целом вполне своеобразно и никем другим невыполнимо и незаменимо. Той же мировоззренческой установки, которая критиковалась, как оправдание существующего строя, придерживались и социологи-органики XIX века, они говорили о невозможности и ненужности абсолютного равенства в обществе, так как именно за счет многообразия различных элементов увеличивается общая устойчивость общества как целого. Изложенная в работе «Мир как органическое целое» концепция ассоциируется с потребностью в чувстве общности, с духовностью, с соборностью, которые неотделимы от «русской идеи». В стремительно изменяющемся мире идеи, высказанные в этой книге, не потеряли своей актуальности и звучат более чем современно, хотя с точки зрения Д.С. Лихачева, требуют своего дальнейшего развития, исходя из новых реалий.

В работе Н. О. Лосского «Типы мировоззрений. Введение в метафизику», изданной в Париже в 1931 г., философом производится типологизация мировоззрений по двум основаниям. Во-первых, с точки зрения онтологии по отношению к понятию «идеальное бытие» он выделяет три типа мировоззрения, а именно идеал-реализм, субстанциализм и актуализм. Во-вторых, с точки зрения космологии по отношению к понятиям целого и части различает два типа мировоззрений: органическое и неорганическое. Можно согласиться с Лосским в том, что «органические теории *видят* в мире больше чем неорганические» [12, с. 20], так как отрицают только отрицания последних. Способность объять отдельные явления и процессы в их взаимосвязи друг с другом и в связи с целым, понимание законосообразности и целесообразности происходящего дает более полную картину мира.

Весьма ценным является замечание автора относительно того, что «если философ полагает, что не только отдельные сложные предметы в мире, но и все мировое целое есть органически цельное единство, то он является представителем уже не отдельной органической теории, а целого *органического мировоззрения*» [12, с. 20].

С точки зрения Н. О. Лосского наиболее многосторонним из всех типов рассмотренных им мировоззрений является конкретный органический идеал-реализм. Глава восьмая его книги носит говорящее название «Конкретный органический идеал-реализм, как многосторонний философский синтез». Стремление к синтезу, с нашей точки зрения, является одной из отличительных черт органического мировоззрения.

В работе 1946 года «Основы органического мировоззрения» С. А. Левицкий подчеркивает, что органическое целое не ограничивается его биологическим смыслом, и «может быть применено также и в до- и сверх-органической сфере» [13, с. 26-264]. Ценным для нашего исследования является также утверждение С. А. Левицкого о том, что «в душевной и духовной жизни осуществляется качественно большая степень органической целостности, чем в биологическом организме» [13, с. 26-264]. Н.Н. Страхов ранее, в своей работе «Органические категории (По поводу статьи г. Эдельсона Идея Организма. Библиотека для Чтения. 1860 г. №3)», еще более четко сформулировал эту мысль, утверждая, что «нет более органического единства, как единство мышления; между явлениями не может быть связи более органической, как связь между явлениями мысли; никакое развитие не может происходить более органически, как умственное развитие и т.д.» [14, с. 118]. Необходимо учитывать и замечание относительно психофизической нейтральности органического целого, ибо с точки зрения С.А. Левицкого «целостность присуща как материальной, так и психической стороне „целого“» [13, с. 26-264]. В качестве основных принципов органического мировоззрения С.А. Левицкий выделяет статические и динамические признаки органической целостности. К статическим признакам органического целого он относит целостность структуры, т.е. несводимость целого к сумме или равнодействующей составных элементов. Значимой при этом является первичность целого и производность его элементов, а также идея множественности, которую заключает в себе понятие целого, носящего солидарно-иерархический характер. К динамическим признакам органической целостности Левицкий относит: целенаправленность проявлений деятельности, целесообразность; историчность судьбы, проявляющуюся в неоднородности, необратимости органического времени и творчестве онтологической новизны; персональность, индивидуальность, принципиальную неповторимость.

Основные положения, высказанные С. А. Левицким, перекликаются с рассуждениями Н. О. Лосского. В то же время в труде С. А. Левицкого развиваются далее размышления Н. О. Лосского о большей проявленности органической целостности в сфере духовного, нежели в сфере биологического.

В своей монографии 2007 года «Российский органицизм и космизм XIX — XX вв.: эволюция и актуальность» О. Д. Маслобоева выделяет следующие основные мировоззренческо-методологические принципы органицизма: принцип всеобщности жизни; принцип целостности; принцип деятельностного подхода к исследованию природно-социального организма; принцип естественности; принцип гармонии [15].

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что ключевые принципы органического мировоззрения сохраняли свою актуальность на протяжении всей истории своего развития, хотя и были дополнены деятельностным подходом, который предварялся в более ранних работах философов представлениями о целесообразности и целенаправленности деятельности социального организма.

По мнению Г.П. Кузьминой, основателям органической школы в отечественной социологии - П. Ф. Лилиенфельду, А. Стронину и Я. Новикову был свойственен «оптимизм в интерпретации исторических судеб человечества» [6, с. 5]. В настоящее время исследователи органицизма, сохраняя системный взгляд на жизнь общества, по-прежнему стремясь к объективности в оценке социальных явлений всё чаще озвучивают эсхатологические варианты развития событий как следствие нарушения людьми естественных законов гармоничного развития социоприродного целого, включающего в себя социальный организм человечества.

На современном этапе всё чаще можно встретить идеи совмещения органического и механистического мировоззрений. Две эти концепции в начале XXI века рассматриваются исследователями не столько как противостоящие друг другу, сколько друг друга взаимодополняющие. Так М.Н. Арутюнян в своей работе «Принцип органицизма в классической и современной социальной философии» придерживается позиции, согласно которой органицизм совмещается с механицизмом в рамках надорганического функционализма. В свете возникновения новых представлений о мире и социальной реальности, появилась потребность заново осмыслить мир как органическое целое сквозь призму настоящего времени.

С нашей точки зрения, российскому органицизму свойственна не только диалектичность, но и синергетический взгляд на мир, что выражается в особом видении противоречия. Синергетика, которая обращает внимание на развитие открытых систем, существенно обогащает понимание процесса развития систем различной природы. Если механистическое понимание

мира было связано с жесткой детерминированностью процессов и представлением о линейном развитии упорядоченных структур, то органицизм отказывается от принципа жесткой детерминированности в понимании развития живых систем, что впоследствии получает свое логическое продолжение в синергетическом представлении о нелинейности развития.

Российские органики, опираясь на позитивную науку, придерживались, тем не менее, точки зрения, согласно которой развитие человечества возможно только при гармоничном сочетании всех форм общественного сознания, без предпочтительного развития одного из них в ущерб прочим. О необходимости единства науки, религии и философии для формирования целостного миропонимания будущего человечества позже говорили русские космисты. На современном этапе философ З.Н. Хабибуллина считает, что «ни религии, ни науке, ни философии не дано самостоятельно выработать, сформировать единое, целостное, системное, логически обоснованное, близкое к истине мировоззрение, приемлемое для человека XXI века» [16, с. 225].

Органическое мировоззрение является философским мировоззрением особого рода, соединяющим в себе духовные скрепы и ценностные ориентации религиозного мировосприятия и научного миропонимания, отразившееся в органической теории, являющейся теоретико-методологической основой развития современного российского социально-гуманитарного знания. Поскольку органицизм является универсальной моделью представлений о мире, он содержит в себе в снятом виде идеи, более глубоко разработанные как в рамках религиозного, так и научного мировоззрения.

Список литературы

1. Канарш, Г.Ю. Идея органицизма в современных исследованиях человека и общества // ЗПУ. 2015. №2. С.50-60.
2. Подзолкова Н.А. Владимир Соловьёв и русская философия всеединства. Озерск: Изд-во ОТИ НИЯУ МИФИ, 2011. 250 с.
3. Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX века. М., Изд-во Моск. ун-та, 1980. 416 с.
4. Арутюнян М.Н. Принцип органицизма в классической и современной социальной философии. Автореферат дисс. Канд.филос.наук. Пятигорск, 2006. 19 с.
5. Лилиенфельд П. Органический метод в социологии (пер. с нем. Кузьминой Г.П.) // Философия и общество. 1997. №4. С. 226-255.
6. Кузьмина Г.П. Идеи органицизма в русской социальной философии Дис. ... докт. филос. Наук. Чебоксары, 2007. 297 с.
7. Лукьянов, С. М. Позитивная биология О. Конта и философия / С. М. Лукьянов // Вопросы философии и психологии. М., 1898. Год IX, кн. 42 (II). С. 216-253.

8. Хабибуллина З.Н. Роль русского космизма в становлении планетарного мышления // Философия. Толерантность. Глобализация: сборник научных трудов ученых Башкирского Отделения Российского Философского Общества, посвященный VII Российскому философскому конгрессу (г. Уфа, 6 - 10 октября 2015 г.) / научн. ред. Б.С. Галимов. Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. С. 199-207.
9. Подзолкова Н.А. Понятие организма в философии всеединства // Принципы органической логики В.С. Соловьева: Размышления о... Философский альманах / Борчиков С.А. и др. М.: МАКС Пресс, 2007. Вып. 10. С. 81-91.
10. Лопатин, Л. М. Типические системы философии. Научное мировоззрение и философия / Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Год XVII, кн. III (83). С. 262-293.
11. Страхов Н.Н. Мир как целое / Н.Н.Страхов; предисловие, комментарий Н.П. Ильина (Мальчевского). М.: Айрис-пресс: Айрис-Дидактика, 2007. С. 576.
12. Лосский Н. О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931. 187 с.
13. Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения // Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме / Составление, вступительная статья и комментарии В.В. Сапова. М.: Посев. 2003. С. 26-264.
14. Страхов Н.Н. «Органические категории (По поводу статьи г. Эдельсона Идея Организма. Библиотека для Чтения. 1860 г. №3)» // Вопросы философии. 2009. №5. С. 116-124.
15. Маслбоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX - XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I - III. Монография. М.: АПК и ППРО, 2007. 296 с.
16. Хабибуллина З.Н. Мировоззренческие установки современности // Мировоззрение и особенности вызовов современности: сборник Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 21 апреля 2014 г.) / Отв. ред. А.М. Багаутдинов. Уфа: РИЦ БашГУ, 2014. С. 220-225.

Маслбоева Ольга Дмитриевна

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

Философская антропология российского органицизма и русского космизма

В статье обосновывается наличие в отечественной философии XIX-XX вв. исследования феномена человека в контексте органической теории, заключающейся в деятельностном подходе к единому природно-социальному организму и нацеленной на формирование зрелости самосознания

социального субъекта как гражданина Вселенной, что соответствовало вызовам разворачивающейся индустриальной и постиндустриальной эпохи. Конкретизация этого основного тезиса осуществляется в статье посредством раскрытия основного детища соборного творчества органицистов и космистов, каковым выступает разработка предельно фундаментальной философско-антропологической проблемы жизни и смерти, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», достигая проективной вершины в учении «Общего дела» Н.Ф. Федорова и получая новое дыхание в «Розе Мира» Даниила Андреева.

Ключевые слова: предмет современной философской антропологии, развитое самосознание, механистическое и органическое мировоззрение, принцип всеобщности жизни, созерцательный и деятельностный типы мировоззрения, нравственная свобода и ответственность.

Проблематика человека, - его природа и сущность, смысл его существования, жизнь и смерть, - составляет имманентное содержание профессиональной философии во все времена. Но с рубежа XVIII – XIX вв. в силу радикального изменения места человека в мире в связи с промышленной революцией и ее последствиями происходит становление философской антропологии как специализированного направления. Зачинателями этого интеллектуального движения выступают одновременно и не зависимо друг от друга И. Кант в работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) и А.Н. Радищев в работе «О человеке, его смертности и бессмертии» (1792-1796).

Как показывают российские и всемирные философские конгрессы, единства в понимании предмета современной философской антропологии не существует¹. Вместе с тем, уже в названных трактатах прочитывается

¹ О чем свидетельствуют дискуссии, состоявшиеся в рамках работы секции «Философская антропология» на IV Российском философском конгрессе. См. Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса Москва, 24-28 мая 2005 г.: В 5 т. Т. 4. М.: Современные тетради, 2005. С.5 – 150; секция «Философская антропология и аксиология»; на V РФК. 25-28 августа 2009 г., Новосибирск, Новосибирский государственный университет, где шел поиск теоретико-методологических основ философско - антропологического дискурса. См. Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Т. II. Новосибирск: Параллель, 2009. 544 с. С.349-428; секции «Философская антропология»; на VI РФК. См. Философия в современном мире: диалог мировоззрений. Материалы. Т. I. Нижний Новгород. 27-30 июня 2012 г. Изд-во Нижегородского госуниверситета. 2012. С.501-565. См. также XIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. Athens 04-10 August 2013. University of Athens, School of Philosophy University Campus - Zografos. 2013. 818 p.

подлинно актуальный предмет данного направления, заключающийся в выработке развитого самосознания, адекватного вызовам индустриальной и постиндустриальной эпохи. Исследовательская программа освоения этого предмета у Канта и Радищева совпадает в части постановки задачи сравнения человека с миром животных, растений и минералов. При этом Кант предметом философской антропологии, которую он не случайно называет прагматической, обозначает поиск ответа на вопрос: «Что есть человек?», «...ибо он для себя своя последняя цель» [1, с. 351], и если «...физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека *природа*», то «прагматическое – исследование того, что *он*, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам. ...«Прагматической» же антропология «становится лишь тогда, когда изучает человека как *гражданина мира*» [1, с. 351-352], что предполагает наличие зрелости самосознания, адекватной такому масштабу ответственности.

Если концепция прагматической антропологии - это резюмирующий итог творчества Канта, то истоком ее было учение о «живых силах». В работе «Мысли об оценке живых сил» (1746 г.) он пишет, что наступило время «для защитников живых сил» [2, с. 61], присущих любому «естественному телу», так как все предшествующие философы, кроме Аристотеля и Лейбница, «не видят дальше того, чему учат нас чувства» и силу тела «считают чем-то таким, что всецело сообщено телу извне и чем тело ни в какой мере не обладает, когда оно находится в покое» [2, с. 63]. У Аристотеля «энтелехия», т.е. энергия, имманентная телу и расходуемая с изначально заданной целью, «и есть тайна действий тел» [там же], а «Лейбниц... учил, что в теле имеется некоторая сущностная сила, которой оно обладает еще до протяжения» [там же]. Такие прозрения доиндустриальной культуры способствовали зарождению органического мировоззрения, теоретический стержень которого состоит в принципе самодвижения, саморазвития всего существующего, т.е. «защита живых сил» нуждалась в диалектике, ставшей визитной карточкой основанной Кантом школы. Спустя столетие Н.Н. Страхов в статье «Органические категории» раскроет, что эти категории, частотные в XIX в., являются диалектическими [3, с. 118].

Радищев реализует аналогичную кантовской программу, но в духе отечественной ментальности рассматривает ее как животрепещущую, а не сугубо абстрактно-теоретическую проблему, и к тому же реализует в расширенном содержании, ибо сопоставляет природу человека не только с миром естественных, но и сверхъестественных сущностей, обосновывая при этом универсальную человекомерность бытия¹, т.е., воспроизводя по-новому античную идею равноценности микрокосма и макрокосма. Разработка

¹ Человек «единоутробный сродственник... всему на земле живущему, не токмо зверю, птице, ...но растению, ...плесне, ..., камню, земле» [4, с. 437], и одновременно только ему дано «познать, что существует Всеотец, всему начало, источник всех сил» [4, с. 452], и быть причастником вечности.

философской антропологии осуществляется Радищевым в контексте формирования органической теории: «лествица природы» раскрывается им как иерархия уровней организации бытия, качество которых определяется тем, какими органами для своей активности они обладают. Все уровни подчиняются «закону смежности» [4, с. 437], по сути, закону диалектического противоречия, раскрываемого Радищевым антропоморфно как противоположность мужского и женского начала. Человек как участник всех уровней бытия, обладающий разумом, несет персональную ответственность за разрешение самого фундаментального противоречия в масштабах вечности: между добром и злом. От разрешения этого противоречия зависит судьба самой человеческой души, раскрываемая русским мыслителем антиномично. Во второй книге трактата он доказывает, что душа человека смертна, в третьей – на основе того же теоретического материала, что она бессмертна, а в четвертой заключительной – обосновывается, что степень индивидуального бессмертия души зависит от того, какой ступени совершенства она достигает при жизни, пока у нее есть органы для совершенствования: «Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь... что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устранишься или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта» [4, с. 554].

Радищев заложил традицию отечественной философской антропологии, как материалистически, так и идеалистически ориентированной и рассматривающей человека как существо, пограничное между животным и Богом. В этом философско-антропологическом контексте в диалектическом единстве западников и славянофилов формируется российский органицизм, который исследует мир как единый природно - социальный организм и любой его элемент как «органическое целое», т.е. внутренне полярную, динамичную, самоорганизующуюся сферичную целостность. Генетическое ядро органицизма составили Д.М. Велланский (1774-1847), А.И. Галич (1783-1848), М.Г. Павлов (1793-1840), В.Ф. Одоевский (1804-1869), Д.В. Веневитинов (1805-1827) [5, с. 9-35].

Для понимания исторической обусловленности возникновения российского органицизма программное значение имеет статья Н.Н. Страхова, в которой он проанализировал частотность органических категорий, проявившуюся с начала XIX в., подчеркивая, что на смену понимания механических связей пришла пора развить понятия «о более глубоких отношениях между явлениями», а именно органических, поскольку «организмы суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений» [3,

с. 119]. Развитие органической теории бытия человека в мире осуществлялось в отечественной культуре в диалектическом единстве влияния исторически более зрелой западно-европейской философии, преемственной связи с ее достижениями от античности до немецкой классики, и вызревания самосознания истоков собственной ментальности, среди которых в первую очередь стоит обозначить соборность и софийность, понимаемых не в узком церковно-религиозном, а широком духовно-интеллектуальном смысле. Евразийская закваска отечественной духовности проявилась в этом процессе таким образом, что в противоположность организмическим концепциям Запада, укладывающимся в парадигму поиска технологической оптимальности, российский органицизм разрабатывал собственную теоретико-методологическую систематику в единстве мировоззренческого смысла и технологической рациональности человеческой жизнедеятельности, что проявилось в своеобразии форм философской рефлексии, представленных в первую очередь в тех сферах культурного творчества, которые непосредственно связаны с нравственно-аксиологической проблематикой: это, прежде всего, художественная литература и религиозные поиски.

Концептуальное основание единства теоретического содержания и мировоззренческого смысла в учении органицизма заключается в принципе всеобщности жизни, провозглашенном уже А.Н. Радищевым: «жизнь зрится распростерта повсюду» [4, с. 501], источник этой жизни – в «законе смежности», который заключается в противоположности полов и присущ всем уровням организации естественного бытия: от камня до человека [4, с. 450-451]. В такой своеобразной форме Радищев выражает закон диалектического противоречия, распространяя эту установку и на проблему жизни и смерти: «Жизнь погасшая не есть уничтожение. Смерть есть разрушение, превращение, возрождение» [4, с. 467]. Впоследствии органицисты XIX в. продолжают обосновывать идею, согласно которой то, что мы считаем неживым – это жизнь потенциальная или угасшая. Не случайно Страхов в статье «Органические категории», подчеркивая, что отнюдь не естествоиспытателям принадлежит заслуга развития органических категорий, характеризует диалектику Гегеля как органическую теорию [3, с. 117]. «Всеобщий универсум» обладает имманентным динамизмом – всеобщей «жизненной силой». Что является источником этого динамизма? Полярность всех процессов как проявлений всеобщей «жизненной силы»: «Двусторонняя или полярная деятельность» образует движение, «которым происходят и действуют все вещи в природе и по которому всякое действие должно быть полярное» [6, с. 8]. «Всеобщий универсум» представляет собой иерархию организаций, разной степени совершенства, которая в силу универсальности динамизма, являет себя как постоянно эволюционирующая. Таким образом, отечественные мыслители в учении об «органическом

целом» в новых исторических условиях концептуализируют античную идею одушевленности космоса, которая пронизывает все эпохи в истории философской мысли и закрепляется в учении русского космизма, развившего органическую теорию отечественных мыслителей до масштабов космической функции человека. В.И. Вернадский обосновывает, что жизнь — это «космический фактор», и живое может возникать только из живого. Человек как сопричастник всеобщей жизни, но обладающий при этом разумом, несет ответственность за сохранение всего разнообразия ее форм и ее эволюцию, трансформируя биосферу в ноосферу. Таким образом, в контексте российского органицизма XIX в. вынашивался актуальный на этапе постнеклассической науки концепт глобального эволюционизма и принцип коэволюции, а исследование космической функции человека, выросшее из недр органицизма, является философско-антропологическим основанием системы четырех вариантов антропного принципа в современной научной картине мира [см. 7].

В рефлексии отечественных мыслителей направленность их философско-антропологических изысканий изначально заключалась в стремлении преодолеть «дуализм субъекта и объекта», исходя из принципа всеобщности жизни, что сразу же узрели оппоненты органической теории, как только она была напрямую заявлена в диссертации Д.М. Велланского. Среди критиков Велланского был, по его собственному признанию, единственный русский врач, действительно понявший его учение, — И. Дядьковский, который писал, ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части» [8, с. 263]. Единый теоретико-аксиологический стержень принципа всеобщности жизни и проблемы соотношения субъекта и объекта заключается в актуальной философско-антропологической нагрузке: в необходимости осознания масштаба свободы и соответствующей меры ответственности человека как социального субъекта за свою судьбу и судьбу соразмерного ему мироздания. Творчество любого органициста и космиста пронизано развитием этой проблемы. Так, Н.О. Лосский разрабатывает концепцию интуитивизма, разделяемую рядом русских мыслителей, в которой обосновывает необходимость восстановления «равноправного единства» субъекта и объекта, «нисколько не нарушая прав бытия»: «Интуитивизм устраняет ложную посылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма» [9, с. 337]. Целостность мира, по убеждению мыслителя, обусловлена взаимодействием субъекта и объекта. Н.А. Бердяев утверждает, что философия не объясняет, каким образом разум может проникнуть в действительность как во что-то

чуждое и инородное, постигнуть ее и ассимилировать в себе: «Это - чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен» [10, с. 295]. Бердяев раскрывал эту тайну таким образом, что субъект (разум) и объект (действительность, «что-то чуждое и инородное») являются сторонами чего-то единого, существующего до разделения на субъект и объект. В концепции Бердяева это изначальное единство есть некая первоначальная духовная стихия, которую он воспринимает как мистику. Можно сказать, что, по мысли космистов, субъект и объект – это сообщающиеся сосуды мироздания, что по-своему выражается в современной концепции информационного поля Вселенной. П.А. Флоренский раскрывает связь субъекта и объекта как «трансубъективную реальность бытия»: «...в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии ...с энергией познаваемой реальности» [11, с. 143-144].

С нашей исторической высоты отчетливее осознается идея органицистов и космистов покончить с «дуализмом субъекта и объекта». Эта идея по сути своей выражает начало осознания необходимости перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения. Созерцательный тип мировоззрения, разрабатываемый классической философией до промышленного переворота, исходил из основного вопроса философии как своего теоретического ядра, заключающегося в исследовании соотношения материального и идеального (духовного) и абсолютизирующего их противоположность. При этом материальное идентифицировалось с объективным, а идеальное с субъективным (психический образ субъекта в форме понятия или ощущения). Однако как только мы выходим за рамки основного вопроса философии, сводящегося в своем онтологическом содержании к вопросу: «что первично?», то становится очевидной релятивность соотношения субъективного и объективного, осознание которой знаменует переход к деятельностному типу мировоззрения [см. подробнее 12].

Сами органицисты – космисты осознавали эту мировоззренческую трансформацию как необходимость перехода от механистического к органическому мировосприятию [13, с. 340-341; 14]. Зрелость самосознания социального субъекта основана на его восприятии самого себя как органичного элемента целостного мироздания. Это и есть позиция гражданина Вселенной, осознающего ответственность за ее судьбу как свою собственную. Гражданственность русской культуры – «поэтом можешь ты не быть, а гражданином быть обязан» - приобретает универсальное звучание, что нашло яркое отражение в творчестве российских органицистов и космистов, принявших эстафету от А.Н. Радищева и системно освоивших потенциал мировой и отечественной философской и научной мысли.

Постижение глобализации свободы человека, адекватной меры его ответственности и задачи выработки зрелого самосознания в контексте разрешения проблемы жизни и смерти, выступают гранями единого философско-антропологического проблемного поля в учении российских органицистов и космистов. Теоретико-методологическим основанием всей этой проблематики выступает система принципов, которые герменевтически прочитываются в контексте произведений отечественных мыслителей как вытекающие **из принципа всеобщности жизни: синергичной целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления** [15].

Система данных принципов стала основанием разработки оппозиции механистического (созерцательного) и органического (деятельностного) типов мировоззрения, историческая смена которых в жизнедеятельности человека назрела в этот период. Сущность деятельностного типа мировоззрения [16] в отличие от созерцательного заключается в осознании человеком всей меры ответственности за результаты собственной активности, основное внутреннее противоречие которой составляет соотношение субъективного и объективного факторов истории. Но, как и любой тип мировоззрения, проявления его носят индивидуальный характер. Специфика актуализации деятельностного типа в русской культуре в отличие от западноевропейской ярко раскрыта в романе И.А. Гончарова «Обломов» в образах главного героя и немца Штольца. Снимая противоположность мировоззренческой доминанты Запада - принцип активизма и Востока - принцип недеяния, отечественная ментальность формирует следующую деятельностную мировоззренческую установку: не делать того, что противоречит Богу и совести (как в этом духе замечательно выразился Л.Н. Толстой). Проблема осознанной ответственности за свои деяния непосредственно связана с выработкой зрелого самосознания, теоретическая рефлексия которого заключается в раскрытии человекомерности бытия: «Антропологический путь – единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание», поскольку «человек – космичен по своей природе, ...он – центр бытия» [17, с. 294]. Н.А. Бердяев подчеркивает, что истинная философская антропология не может идти по пути позитивизма: «Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека» [17, с. 298]. Ядро самосознания, по учению отечественных мыслителей, заключается в нравственном выборе человека, осуществляемом

на основе трудовой деятельности¹ и синергично объединяющем Истину, Благо и Красоту. Человек, обладая свободой, реализуемой во взаимодействии субъективного и объективного факторов, обладает и «всеми средствами для осуществления добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступает на путь зла, то начало этого зла кроется в самом этом существе и ответственность за зло падает на него целиком» [18, с. 132-133]. Нравственная ответственность человека рассматривается Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, Н.А. Бердяевым, Н.О. Лосским как космическая функция человека в высшем ее проявлении.

Понимание актуальности философской антропологии, нацеленной на развитие самосознания человека, столь отчетливо выражаемое Н.А. Бердяевым, закладывалось с первых шагов органицизма. Так, А.И. Галич в труде «Картина человека» определяет «Человекоучение» как центральную науку, ибо «человек занимает средоточие известного нам творения; в человеке вылилась идея последнего ... самым удачным образом...» [19, с. 1-2]. Будущее единство науки он видит в антропологическом их обосновании, утверждая, что все науки, особенно общественные, такие как, политика, эстетика, педагогика и даже богословие, в нем нуждаются [19, с. 6]. Главное отличие человека Галич видит в том, что он способен решить «первоначальную заповедь и важнейшую задачу жизни – перейти от ... стесненного положения к другому, более свободному, более гармоничному» [19, с. 61]. Соответственно предмет Человекоучения он формулирует как познание «развития природы и самой Истории ... согласно с бытом истинной свободы нашей» [19, с. 61-62]. Но свобода как основа развития останется тайной за семью печатями, если не исследовать субъективность отдельного человека, отдельной нации, чему уделял внимание и Кант [1]. Галич вторую книгу «Картины человека» посвящает раскрытию субъективности, а последние два раздела раскрывают соотношение между телесной жизнью и духовной сквозь призму взаимосвязи субъективного и объективного в жизнедеятельности человека.

Исходя из антиномичности физической и метафизической природы человека, русские космисты на основе органической теории разрабатывают философско-антропологический проект [20] разрешения апокалипсической альтернативы современности между самоуничтожением «сынов человеческих» или их самовозрождением на уровне нравственной свободы, являющейся квинтэссенцией адекватного самосознания человека как социального субъекта.

Даниил Андреев (1906-1959), придавая новое дыхание русскому космизму в экстремальных исторических условиях мировой войны и тоталитаризма, никак не способствующих органическому и космическому мировоззрению, развивает принцип всеобщности жизни наиболее фундаментально

¹ Чему, пожалуй, больше всего внимания уделяли Н.Ф. Федоров и С.Н. Булгаков.

[21]. Мыслитель подчёркивает, что представление «о единой жизненной субстанции, переливающейся в материю непрерывно и повсеместно, из существа в существо, из предмета в предмет... есть древнейшее откровение человечества о трансфизическом космосе: это есть живое, ярчайшее, безусловнейшее, чем когда-либо потом, переживание единой жизненной силы; австралийцы окрестили её арунгвильтой, высокоразвитый брахманизм называет её праной, а как назовёт её через двадцать или тридцать лет мировая наука – это мы ещё услышим» [22, с. 48]. Как бы перекликаясь с идеями К.Э. Циолковского и утверждениями «электрического волшебника» Н. Теслы, Д. Андреев утверждает, что «элементарные частицы – живые существа, а иные из них обладают свободой воли и вполне разумны» [22, с. 84].

«Прорыв космического сознания» [23, с. 160] у Д. Андреева развивается именно как осознание всеобщности жизни, в контексте которого ему видится и направленность «воспитания человека облагороженного образа», трактуемого им как работа, связанная «с органическим ростом личности и ее вселенского опыта» [22, с. 85], для пополнения которого необходимо таким образом дополнять внешние условия «усилиями ума и чувств», чтобы человек постепенно приучался «воспринимать шум лесного океана, качание трав, течение облаков и рек, все голоса и движения видимого мира как *живое, глубоко осмысленное* и к нему *дружественное*» [22, с. 74], чтобы в результате в нас не осталось «ни единого мутного помысла» [22, с. 190] и нас охватило «бодрящее чувство полноты жизни, чувство единения с целым» [22, с. 499]. Последовательное проведение идеи всеобщности жизни логично подводит к вопросу об источнике энергии этой всеобщей жизни. Как представляется, ответ на этот вопрос дан Даниилом Андреевым в следующем важнейшем аспекте его онтологии: «Выявляясь вовне, Единый проявляет некую присущую Ему внутреннюю полярность. Сущность этой полярности внутри Божества для нас трансцендентна. Но, выявляясь вовне, она воспринимается нами как полярность двух друг к другу тяготеющих и друг без друга не пребывающих начал, извечно и присно соединяющихся в творческой любви и дающих начало третьему и завершающему: Сыну, Основе вселенной, Логосу. Истекая во Вселенную, божественность сохраняет эту присущую ей полярность; ею пронизана вся духовность и вся материальность Вселенной. На различных ступенях бытия она выражается различно. В слое неорганической материи, который доступен всеобщему человеческому восприятию, её можно усмотреть, вероятно, в основе того, что мы именуем всеобщим законом тяготения, в полярности электричества и во многом другом. В органической же материи нашего слоя, здесь, эта полярность Божественного проявляется в противозначности мужского и женского начала» [22, с. 242].

Диалектическая тайна бытия пронизывает все основных произведения Д. Андреева: и «Роза Мира», и «Русские боги», и «Железная мистерия», все они об одном и том же, а именно, о структуре мироздания и о пронизывающей эту структуру борьбе Добра и Зла [24, с. 19], которая по мере нарастания технологической мощи человеческой деятельности и соответственно накапливаемого социального опыта обостряется, достигая в современную эпоху апокалипсической остроты. Не случайно, становление как русского органицизма в учении А.Н. Радищева, так и русского космизма в учении Н.Н. Федорова начинается с постановки проблемы жизни и смерти человека и человечества. Д. Андреев выступил еще более современным «вестником Апокалипсиса»¹. Сам поэт – мыслитель вполне осознаёт, что его откровения связаны с изменившейся исторической ситуацией: в минувшие эпохи «поразительные прозрения Апокалипсиса оставались прикрытыми от глаз людей покровом иносказаний и недомолвок; шифр образов допускал всевозможные толкования. Подлинного осмысления исторического процесса так и не состоялось. Исторический опыт был ещё мал и узок, географический кругозор ничтожен, мистический разум не был подготовлен к постижению внутренних закономерностей метаистории и невероятной сложности Шаданакара» [22, с. 18]. Даниил Андреев выполняет свою историческую миссию в процессе соборного творчества российских органицистов и космистов, раскрывая органическое единство физической и трансфизической реальности планетарного и Вселенского космоса в свете Апокалипсиса – Откровения об альтернативе между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы.

В учении русского космизма разрабатывается философско-антропологический проект разрешения этой апокалипсической альтернативы в пользу самовозрождения, что предусмотрено природой человека, но не гарантировано человечеству в силу той же природы, благодаря которой человек обладает свободой, но склонен ею злоупотреблять, скатываясь в произвол. Методологическим стержнем реализации этого проекта выступает диалектика субъективного и объективного факторов, владение которой позволяет расшифровывать альтернативность истории, о чем пишет Даниил Андреев: «Мы никогда не смеем сказать с абсолютной уверенностью: при наступлении такого-то звена человечеством будет сделан выбор именно этой, а не другой возможности. Я не могу сказать, например: Роза Мира придёт к власти тогда-то и так-то; я даже не могу сказать, придёт ли

¹ Вкладываемый здесь в понятие «апокалипсис» смысл отличается от широко распространенного, по сути обыденного, толкования как «конца света». Апокалипсис – это откровение (в соответствии с этимологией слова) об альтернативе, стоящей перед современным человечеством, между его самоуничтожением или самовозрождением на качественно ином уровне бытия.

она к власти вообще. Но если в момент наступления определённого звена, определённой пары возможностей человечеством будет сделан выбор в сторону призвания Розы Мира ко власти, то с железной логичностью перед ним вскоре предстанет необходимость выбора одной из двух следующих возможностей. И если будет сделан выбор в какую-то сторону, вскоре возникнут очертания новой, третьей пары; если же в другую – следующая пара возможностей возникнет перед ним тоже, но она будет иной. Чем зорче метаисторическое зрение, тем дальше в туманах будущего различает оно эту цепь ветвящихся дилемм» [22, с. 486]. Открытая альтернативность исторического процесса не подразумевает гадание на кофейной гуще. Метаисторическое зрение, замешанное на теоретическом разуме, призвано выявлять закономерные связи между явлениями, составляющие ядро объективного фактора, с которым мудрый человек должен считаться в процессе своей деятельности. Специфика социальных законов обусловлена тем, что они срываются посредством деятельности человека, наделённого сознанием и волей. Свободная целенаправленная деятельность человека, основанная на функционировании сознания и соединяющая теоретическую и практическую стороны общественного развития, образует субъективный фактор [25]. Органическое единство и взаимодействие субъективного и объективного факторов в процессе человеческой деятельности определяют альтернативный ход исторического развития: «Таким образом, выбор человека предопределяется тремя рядами сил. Силами Провиденциальными, пользующиеся в своих целях законами Природы и истории, как орудиями, и постепенно их просветляющими; силами демоническими, пользующимися теми же самыми законами и всё более их отягчающими; и волей нашей собственной монады, подаваемой в круг нашего сознания голосами сердца и разума с помощью Провиденциальных сил» [22, с. 92].

Список литературы

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в 6 тт. Т.6. М., 1966. С. 349-588.
2. Кант И. Мысли об оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6 тт. М., 1963. Т.1. С. 51-82.
3. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5. С. 116-124.
4. Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М. 1988. С. 428-554.
5. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Учеб. пособие. Ч. 2. СПб.: Изд-во СПбГЭУ. 2003. 120 с.
6. Велланский Д.М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831. IV, 902 с.

7. Маслобоева О.Д. Теоретико-методологический потенциал российского органицизма и космизма в контексте современной научной картины мира // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С.Пушкина. Научный журнал. 2011. №4. Том 2. Философия. С. 255-262.
8. Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М., 1959. С. 248-296.
9. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. 2-е изд. СПб., 1908. 368 с.
10. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907. 437 с.
11. Флоренский Павел Андреевич // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Т. 44. М., 1927. С. 143-144.
12. 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.
13. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 335-480.
14. Левицкий С.А. Основы органического мировоззрения. Frankfurt: «Посев», 1947. 258 с.
15. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Изд-во СПбУЭФ. 1995. 67 с.
16. Маслобоева О.Д. Глобальный тип мировоззрения // Глобалистика: международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И.Мазур, А.Н.Чумаков. М.- СПб.-Нью-Йорк. 2006. С. 240.
17. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 254-580.
18. Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, 1927. 182 с.
19. Галич А.И. Картина человека. СПб., 1834. XIV, 667 с.
20. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации // Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 27 (2). СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2015. С.178-185.
21. Маслобоева О.Д. Феномен Даниила Андреева: проблема отечественного самосознания // Филология: научные исследования. 2014. № 1. С. 43-57.
22. Андреев Д.Л. Роза мира. М: Иной Мир, 1992. 282 с.
23. Романов Б.Н. Вестник, или жизнь Даниила Андреева: Биографическое повествование в двенадцати частях. М., 2011. 630 с.
24. Жизнь Даниила Андреева, рассказанная его женой // Даниил Андреев Собрание сочинений в трёх томах. Т. 1. Русские боги: Поэтический ансамбль. М., 1993. С. 5-26.
25. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм о роли субъективного фактора в современном мире // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2010. Т. 1. № 105. С. 21-30.

Сафронов Игорь Александрович

Санкт-Петербургский государственный экономический университет

Проблема смысла развития человека

В статье анализируется существенное значение деятельности человека как мыслящего субъекта в планетарно-космическом развитии.

Ключевые слова: человек, развитие, смысл, космос, творчество, время.

Для решения данной проблемы необходимо осуществлять синтез философских, научных и религиозных знаний, что позволит целостно понять смысл бытия человека в качестве закономерного результата космической эволюции. Цель человека в этом мире состоит в изменении всего природного в произведенное трудом, – отмечает Н.Ф.Федоров в «Философии общего дела» [1, с. 359]. Причем реализация ее потребует радикальных преобразований в жизнедеятельности человека, связанных с его космической функцией. Ведь «космическая сила в нас, в человеке начинает сознавать себя».

При условии, что прогресс будет продолжаться в предполагаемом направлении, наступит время, когда сознание и действие заменят биологическое рождение, которое станет результатом трудовой деятельности человека [1, с. 396-397]. Однако, иногда считают, что природа сама по себе породит высшее, более совершенное существо, чем человек. И выходит, что оно «будет производиться не трудом мысли, а рождением! Это высшее человека существо, без собственного труда... получит вместо глаз микроскопы, телескопы, спектроскопы и т.п. Нелепее же всего предполагать, что природа породит существо с более и лучше организованным мозгом; ибо и в настоящее время мозг совершенствуется не природою, а мышлением, природа же только сохраняет и передает по наследству выработанный трудом мышления мозг. Именно сохранение и передача помимо труда человеческого и составляет несовершенство человека, как и самой природы».

Чтобы освободиться от такого состояния, надо «сделаться нерожденным, т.е. воссоздать себя в виде существа, в коем все сознается и управляется волею». Такое существо, будучи материальным, превращает свойства и закономерности природы в средство «постройки собственного тела». Отсюда определяется сущность того организма, который мы должны себе создать. Данный «организм есть единство знания и действия», а его питание представляет собой «сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, животные ткани». Органами этого организма являются те

орудия, посредством которых человек будет воздействовать на природные условия, перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма. Иначе, человек станет универсальным существом и «больше самим собою, чем теперь». То, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только проективно, будет явным и действительным, а «крылья мысли сделаются телесными крыльями».

Люди должны создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом стать существами всеобщими, способными жить всюду [1, с. 423, 429]. Однако, по убеждению Н.Ф.Федорова, «свободными делаются, а не рождаются»: лишь когда изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от которых зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он станет свободен. Но сейчас человек – крепостной Земли, праздный пассажир, совершающий с ней рейсы вокруг Солнца, которое тоже не свободно в своих движениях.

«Лишь тот достоин жизни и свободы, кто не только жизнь и свободу добывает трудом, но и самые орудия добывания их, словом, весь он – плод собственного труда, т.е. полная свобода, самодеятельность тождественна бессмертию» [1, с. 431]. Ибо назначение человека – быть существом свободным, а следовательно, и самосозданным, так как только самосозданное существо свободно. В связи с чем человек «должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из основных начал, на которые распадается всякое человеческое существо». И наоборот, для того, чтобы понять себя целостно, человечество должно воспроизвести себя из простейших элементов. Ведь человеку будут доступны все небесные пространства и миры, когда он «сам будет воссоздавать себя из первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы» [1, с. 351, 501].

Следовательно, перспективы развития человека намечены: осознав себя смертным и вместе с тем к небу или вверх обращенным существом, человек определил всю свою будущность. Природа «в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства ... Природа будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную». При чем борьба с ней не под силу отдельным лицам: она должна расшириться и соорганизоваться в борьбу государственную и международную, т.е. общечеловеческую [1, с. 520-522]. Задача «сынов человеческих – восстановление жизни». Поэтому главной заботой будет прочное обеспечение бытия человека, а не наслаждение существованием. Тогда откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая вечно новая,

несмотря на свою древность. И все это будет делом не чуда, а знания и общего труда.

Знакомство В.С. Соловьева с идеями Н.Ф. Федорова послужило импульсом для дальнейшего анализа сущности человека, смысла его бытия и роли в мироздании на пути «универсального синтеза философии, науки и религии». В своих «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьев исследует «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего». Ведь если признать действительность такого начала, то им должно определяться «содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек познает и производит». И только тогда появляется цельность в жизни и сознании человека, а его дела превращаются из бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые события [2, с. 5].

Наука доказывает, что природный, земной человек возникает в определенный момент времени в качестве заключительного звена органического развития на земном шаре. Но «человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо». Для тех же, кто принимает конкретную природную действительность за нечто безусловное и единственно реальное, человек существует в определенном пространстве и времени лишь в качестве биофизического, вещественного организма. Вне этого человек для них есть только абстракт. Такова точка зрения эмпирического реализма [2, с. 115].

Однако «нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными», а также неправомерно отождествлять бытие человека с данной, видимой действительностью. «В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого... В нас, а не в звездах небесных, обитают вечные силы всего мироздания». И если человек как явление есть временный преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Каждый мыслящий индивид «существенно участвует в универсальном человеке»: без этой вечности каждого из нас само человечество было бы призрачно [2, с. 118-119].

Таким образом, надо признать, что человек имеет «субстанциальное бытие, независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде отдельных актов и состояний», т.е. он существует глубже той действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. В этой «первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем собою или нашим я». Тем самым, «космический процесс в природе, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс,

подготавливающий рождение человека духовного ... не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно входит в общий план мироздания» [2, с. 186, 154]. К человеку стремилась вся природа, к Богочеловеку направлялась история человечества, а именно, к человеку в своей безусловной целостности, или в совокупности со Всем. Так понятый человек становится «устроителем и организатором Вселенной». Более того, «человек уже не только участвует в действии космических начал, но и способен знать цель этого действия и трудиться над ее достижением осмысленно и свободно» [3, с. 73].

Философская антропология должна открыть тайну о творческом признании человека во Вселенной и тем дать высший смысл его творческим порывом, реализующим переход от природной необходимости к человеческой свободе в космосе. Ведь история не есть нечто поверхностное для космической эволюции: «она нужна для самой вечности, для какой-то свершающейся в вечности драмы» [4, с. 53, 59]. И тогда история существует не только во времени, но также и в вечности, представляя собой «глубочайшее взаимодействие между вечностью и временем, непрерывное вторжение вечности во время». История – это бесконечный процесс разрешения противоречия вечного с временным. Рабство у времени мешает постичь смысл человеческой судьбы как космической. Разрыв между вечным и временным – «величайшее заблуждение сознания», которое становится препятствием для возникновения истинной философии истории.

Человечество должно преодолеть границы своего обыденного мышления, осознав, что оно призвано к высшей реализации собственных потенций, бесконечно превышающей все те проявления его сущности, которые оно уже осуществило в исторической жизни. Начинается новая эра в понимании смысла истории. Ведь «те основания, на которых покоился гуманизм нового времени, были таковы, что они не обращали человека к вечности», повергая его в земной поток времени [4, с. 153, 170]. Цивилизованное царство мира сего прикрепляется к тленным и преходящим вещам: оно не любит вечности. Именно поэтому буржуазность есть рабство у тлена, ненависть к вечному. Но буржуазная цивилизация конечна во времени, ибо является пределом некосмичности мира: в ней гибнет внутренний, духовный человек, подменяясь внешним, автоматическим индивидом. Буржуазность вновь приведет к катастрофе, уже апокалиптической [5, с. 495].

Утопия земного рая есть вера, которая утверждает не переход за пределы относительной исторической действительности в «иной план бытия, в какое-то четвертое измерение из ограниченных трех измерений», - нет, она хочет именно в трехмерное пространство вместить абсолютную жизнь [4, с. 152-153]. В действительности же все человеческие поколения в течение всего исторического процесса имеют смысл и цель в собственном бытии, в

своим отношением к абсолютному и вечному. Поэтому творческая деятельность должна совершаться не во имя будущего, а ради того вечного настоящего, в котором будущее и прошлое. Наша цель – в каждый исторический период, в каждое мгновение своей судьбы определять собственное отношение к жизни перед лицом вечности. Когда мы поставим судьбу человеческую в перспективу вечности, будущее окажется не более реальным, чем прошлое, а люди, отошедшие уже от нас, не менее реальными, чем люди, еще не рожденные. Человек призван реализовывать свои потенции не только во времени, но также и в вечности. В этом состоит парадоксальная двойственность и трагичность исторического процесса.

Проблема бытия человека неразрешима в пределах времени; она, имея высший смысл, предполагает «сверхвременную» цель. Ведь полнота человеческих возможностей реализуема лишь в вечности: «во времени жизнь остается бессмысленной, если она не получила смысла от вечности. Но выход из времени в вечность есть скачок через бездну» [6, с.97]. В мире «тленном» этот скачок именуется смертью. Однако есть и другой переход в вечность – через глубину мгновений творческой жизни. Бессмертие – это задача человечества, которую оно должно решить, реализовав полноту жизни личности.

Назначение человечества – в творчестве жизни, смысл которой «не в объекте ее, а в объективируемой личности». Цель общения индивидов состоит в том, чтобы «путем соприкосновения двух внутренних миров зажечь третий мир» [7, с. 133]. Поэтому «творчество жизни есть тайна личности, а общеобязательные правила жизни – маски, за которыми прячется личность». Человеческая жизнь есть непрерывное личное творчество: «это мгновение, растянувшееся в вечность»; условия внешней необходимости разрывают творческий процесс на ряд мгновений и «вечность распадается на водопад мигнов», образ жизни – на тысячи образов, форма жизни – на тысячи форм.

Творчески прожитая жизнь есть единая форма, в которой она «расплавлена, как в свободе, необходимость». Уметь жить – значит «продлить творческий момент жизни в бесконечности времен и пространств», что является уже созданием личного бессмертия. Задача человека – «сложить себя самого из бесконечных рядов незнания» [7, с. 242-243]. Вот почему жизнь в прежнем смысле перестала быть целью: она – жизнь, «раздробленная, где ни одна форма не дает полноты и единства». Вместо того, чтобы стремиться к вечному, борьба за физическое существование выступает как единственное условие жизни. Трагический смысл этой борьбы состоит в «победе над смертью в каждый данный момент жизни». Лишь в искусстве, считает Андрей Белый, человек постигает цельность жизни, поскольку оно учит видеть вечное и бесконечное через «призму» множества конечных пространственно-временных форм.

Современное искусство «обращено к будущему, но это будущее в нас таится; мы подсушиваем в себе трепет нового человека». Однако мы еще не рождены к новой жизни: вырождение и возрождение в нас борются. Только в тот момент, когда будет поставлен вопрос о жизни и смерти человечества в центр наших жизненных устремлений, мы поймем, что «движет новым искусством: содержание символов его – или окончательная победа над смертью возрожденного человечества, или тьма, разложение, смерть». Люди часто упрекают мыслителей в «оторванности от жизни, но под жизнью они разумеют не мрак и не свет, а тусклые сумерки». Искусство поэтому есть «важный фактор спасения человечества; художник – проповедник будущего; его проповедь не в рационалистических догмах, а в выражении своего внутреннего «я», которое есть стремление и путь к будущему; он сам – роковой символ того, что нас ждет впереди» [7, с. 255-258].

«Как солнце и каждый атом эфира есть шар, заключенный в самом себе, и вместе с тем составляющий только атом недоступного человеку по огромности целого, - так и каждая личность носит в самой себе свои цели и между тем носит их для того, чтобы служить недоступным человеку целям общим» [8, с.246]. Другими словами, личность не только связана с миром, но и сама представляет собой мир, который однако, каким бы он ни был, все же является элементом космического целого. В силу этого Л.Н. Толстой полагал, что смысл человеческой жизни состоит в диалектическом отрицании всего, что ей противоречит, в преодолении собственной ограниченности и в конечном итоге – смерти. Ведь для человека, сознающего себя необходимым элементом бесконечного мира, смерти в качестве полного уничтожения нет: прошлое не исчезает абсолютно, продолжая жить в настоящем и будущем. Более того, духовная жизнь индивида заключается именно в отрицании его временного бытия. В данном отношении активная интеллектуальная деятельность происходит, как ни странно, из осознания самой смерти. Но тогда человек, исключаящую всякую мысль о смерти, бездуховен. Иначе, для того, кто «отвращает свой взор» от возможностей преодоления смерти, жизнь становится подобной смерти. Лишь работой духа индивид способен выйти за границы своего конкретно-телесного существования и, следовательно, «истинная жизнь» есть деятельность человека, преодолевающего смерть.

Человек создает новый мир, отличный от своего биофизического существования, а именно, мир символов или символический мир. Символ и его разновидность – слово есть проявление человеческой мысли, трансформирующее все сущее. В своем произведении «У водоразделов мысли» П.А. Флоренский анализирует общечеловеческую функцию смысла слова. Дело в том, что «слово, как посредник между миром внутренним и миром внешним, т.е. будучи амфибией, живущей и там и тут, устанавливает, очевидно,

нити своего рода между этими мирами» [9, с. 252]. Словом преобразуется жизнь, в слове индивид выходит из пределов своей ограниченности и соединяется с безмерно превосходящей его собственную «волею целого народа, и притом не в данный только исторический момент, но неизмеримо глубже и синтетичнее». Слово, кроме того, синергично: оно – конденсатор воли, метод ее концентрации. Вместе со словом, произнесенным индивидом, «вонзается в пространство» его сконцентрированная воля, сила его сосредоточенного внимания. А попадая на объект, способный «получить толчок от воли», слово производит в нем соответствующее изменение. Но «раз только признана хотя бы самая малая степень выхождения человека из пределов своих, то открылись пути и для признания воздействий какого угодно размера».

Все, что известно нам о слове, позволяет утверждать высокую степень заряженности его энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися с каждым случаем его употребления. Поэтому «в слове хранятся неисчерпаемые залежи энергий, отлагавшихся тут веками». Иначе говоря, «слово – человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, - открывающаяся через лицо энергия человечества» [9, с. 270, 281]. И тогда знание как система слов-символов может представлять собой аккумулярованную энергию такой потенциальной мощности, которая сравнима с уже познанными энергетическими источниками.

Более того, надо иметь в виду, что «наша реальность есть только подражание другой, высшей ее реальности, и что ценна она не сама по себе, а как носительница этой высшей реальности», к которой не применимы наши обычные меры. Человек видит в чувственно-воспринимаемом мире другой мир, смотрит на тварное бытие как на символ бытия высшего, т.е. происходит выявление в нашей сфере иного слоя реальности.

Поэтому проблема символа есть проблема «соединения двух бытий, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее включает в себе в то же время и высшее, является пронизываемым для высшего, пропитываемым им» [9, с. 323-324]. И тогда символ – такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа. Следовательно, можно утверждать, - хотя это и казалось ранее парадоксальным, - что символ есть такая реальность, которая больше самой себя. Исходя из этого, через символы и символическую реальность, творимую человеком, «мы можем вырваться из области тварного, выйти за пределы земного». Это объясняется тем, что символы суть органы нашего общения с высшей реальностью: ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания [9, с. 329-330]. Когда же нет ощущения мировой реальности, тогда распадается единство самосознающей личности.

Поскольку слово как порождение всего нашего существа в его целостности есть действительно отображение человека, постольку «можно сказать, что в слове исходят из меня гены моей личности, гены той личностной генеалогии, к которой принадлежу я. И потому словом своим входя в иную личность, я зачинаю в ней новый личностный процесс». Попадая в эту среду, слово в качестве первичной клетки личности становится элементом новой системы. Таким образом, слово П.А. Флоренский сравнивает с семенем. Ведь слово есть «организм, имеющий свою структуру и свои энергии». Оно может расти, пока не сделается «способным осеменить другие души». В Библии аналогия слова и семени – одна из самых настойчивых, равно и во всей мировой, более или менее глубокой человеческой мысли. Живя, мы собираемся сами с собой в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих элементов, частиц, клеток, душевных состояний и т.д. Подобно мы объединяемся в семью, в народ, в род, соборуюсь до человечества и включая в единство человечности весь мир [9, с. 273, 325].

И хотя человек кажется поверхностным явлением в одной из оболочек земной коры, однако новый фактор, вносимый его появлением в историю планеты, - разум велик по своим последствиям и возможностям. Благодаря ему эволюционный процесс получает особое значение, создавая новую общепланетарную силу – научную мысль. Поэтому человек впервые осознает, что он житель планеты и должен мыслить и действовать не только в аспекте отдельной личности, семьи, государств или их союзов, но также и в планетарном аспекте. По мнению В.И. Вернадского, «взрыв научной мысли в XX столетии подготовлен всем прошлым биосферы, имеет глубочайшие корни в ее строении. Он не может остановиться и пойти назад» [10, с. 33]. Биосфера с необходимостью перейдет в ноосферу и в жизни народов, ее населяющих, произойдут события, нужные для этого, а не противоречащие данному процессу.

Понимая научную мысль в качестве планетарно-космической силы, ученый при этом считает, что человек «не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и, несомненно, будут иметь будущее. И если его предки имели менее совершенный мыслительный аппарат, то его потомки будут иметь более совершенный, чем он имеет» [10, с. 55]. А поскольку существует закономерность «роста разума с ходом времени», постольку изменение человеческого мозга может оказаться вероятным и даже неизбежным. Ведь человек не есть «венец творения»: следует признать «наличность в нашей видимой стадии организма тех высших форм познания, которыми будет в полной и ясной мере обладать тот вид или род, который нас заменит. И должно быть это геологически скоро, так

как сейчас мы переживаем психозойскую эру. Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты» [11].

К.Э. Циолковский тоже полагал, что данная ступень нашего развития – неопредельная, поскольку прогрессивная эволюция разума, его торжество и могущество создается нами самими. Он последовательно проводил идею совершенствования разумных существ, их тела и мозга. Со временем «человечество будет отличаться от теперешних людей так, как мы сейчас отличаемся от обезьян и ящеров» [12]. Более того, ученый приходит к выводу, что «антропоидный» разум – лишь одна из форм бытия разумности во Вселенной. Причем различные формы разумных существ, взаимодействуя, представляют собой единую творческую силу. Поэтому нельзя сводить человека как мыслящего субъекта лишь к специфике его планетарного бытия: «это узкая точка зрения. Она приводит ко многим неверным выводам» [13]; в космосе могут существовать иные формы разумной жизни, представляющие собой фактор его эволюции.

Человечество вступает в космическую эру, связанную с реализацией новых возможностей его развития «Неужели вы думаете, что я так недалек – говорил К.Э. Циолковский, - что не допускаю эволюцию человечества и оставляю его в таком внешнем виде, в каком человек пребывает теперь... Человечество как единый объект эволюции ... превращается в единый вид лучистой энергии», заполняя все космическое пространство. На чем основывается данная гипотеза? На том, что «вещество в космосе занимает исчезающе малый объем по сравнению с объемом «пустого» пространства», но «малость вещества» свидетельствует о его случайности или временности [14, с. 99-100]. Поэтому не логично считать вещественную форму бытия человека единственно возможной и вечной¹.

Когда же материя познает саму себя, то существование отдельных мыслящих индивидов станет бессмысленным, и она перейдет в «лучевое состояние высокого порядка». Космос превратится в «великое совершенство, обладающее особым космическим сознанием, разлитым в мировом пространстве... Перейдя в лучистую форму высокого уровня, человечество становится бессмертным во времени и бесконечным в пространстве». Тем не менее, К.Э. Циолковский осознает, что термин «лучистое человечество» пока вряд ли кем-то еще может быть понят. Однако он уверен, что «удивительные предчувствия никогда не обманывали мыслящего человека»: форма этой идеи будет многообразна, «проявляя себя самым неожиданным образом». И действительно, в своем художественном эссе «Утопия», написанном в 1921 году, Андрей Белый утверждает нечто созвучное: «тело телес наших –

¹ Здесь следует заметить, что согласно физическим данным в нашей Вселенной вещества в миллиард раз меньше излучения.

звездно ... оно – всюду и зримо только внутренним зрением». А далее, «силовой организм возводится к организму из света; из светочей сотканы силы; они – свето-силы; из сил соткан мир». И Коперник грядущих столетий докажет: то, что мы живем в вещественном теле (не вне его) есть лишь «болезнь», иллюзия нашего сознания [15, с. 433-437].

Во всяком случае, «человечество в целом будет бороться за свое бессмертие всеми доступными ему средствами, ибо ... разум человека —это сильнейший фактор Вселенной, более мощный, чем моря и океаны, Солнце и всевозможные катаклизмы. Во Вселенной нет ничего более могущественного чем ум человека или ему подобного существа» [16, с. 396, 409]. Дальнейшее развитие физики значительно изменит наши представления о пространстве и времени, «научит, как следует сокращать пространство и время» и тогда космические путешествия не станут для людей чем-то фантастическим. Совершенствование физико-космологических идей должно привести к тому, что «пространство и время будут управляемы, подобно другим явлениям природы, которые в наши дни уже подчинены воле человека». Физика найдет способ «сокращать пространство и время до нуля или почти до нуля». И возможно, что «вечное теперь» древних греков и других народов было выражением величайшей догадки о структуре времени [17].

Взаимодействуя с природой, человек не только воспроизводит природные предпосылки своего существования, но также превращает в действительность возможности иных миров, оставшиеся нереализованными в эволюции нашей Вселенной. Человек – субъект, трансформирующий нашу космологическую систему в целостность, средство превращения наблюдаемой вселенной во множество всех миров, т.е. в Универсум. Тем самым, человек «выводит» свой базисный мир за его собственные пределы, за границы тех природных предпосылок, результатом которых явился его организм. Так происходит формирование космологической целостности или мира более общего типа по сравнению с базисным. В этом состоит фундаментальная закономерность саморазвития человека как переходного состояния между данными мирами.

Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
2. Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х т. Т.2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989.
3. Соловьев В.С. Красота в природе // Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
6. Бердяев Н.А. Проблема человека // Ступени. 1991. № 1.

7. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
8. Толстой Л.Н. Полн.собр.соч. В 90 т. Т.12. М., 1940.
9. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990.
10. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977.
11. Вернадский В.И. Архив АН СССР, ф.726, оп.2, ед.хр.47, л.22.
12. Циолковский К.Э. Вселенная. Архив АН СССР, д.496, л.20.
13. Циолковский К.Э. Направление работ. Архив АН СССР, ф.555, оп.1, ед.хр.544, л.2. об.
14. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Грезы о Земле и небе. Антология русского космизма. СПб., 1995.
15. Белый А. Утопия // Грезы о Земле и небе. Антология русского космизма. СПб., 1995.
16. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: годы дружбы с Циолковским. Воспоминания. М., 1995.
17. Сафронов И.А. Время и реальность // Национальная стихия творчества: время и трансгрессия: сборник статей / под ред. Г.Е. Аляева, О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. С. 67-79.

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

Русский космизм: предпосылки, генезис, перспективы

Обращение к космической проблематике в трудах В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова и др. явилось предпосылкой развития современного этапа Русского космизма как синтеза науки, философии и религии, претендующего в этом качестве стать мировоззренческой доминантой отечественного самосознания.

Ключевые слова: русский космизм, русская философия, русский мир, мировоззрение, идеология.

Современный мир как никогда нуждается в истинном мировоззрении, философии, идеологии. Во времена многочисленных мифов, ложных новостей и провокационных информационных вбросов, современный человек невольно принимает ложное мировоззрение за истинное, вследствие чего готов воевать за ложные идола, которые так умело навязываются ему

внешними силами. В результате традиционные общества, до поры до времени органически скрепленные единомыслием, единым мировоззрением, распадаются, вплоть до братоубийственной гражданской войны, на два враждующих лагеря.

Нынешний год, объявленный, в связи 200-летием со дня рождения, годом И.С. Тургенева, побуждает вновь обратиться к этому жизнеописателю духовного состояния русского общества века, предшествующего двум разрушительным разломам Российского государства. Тургенев первый ввел в литературный обиход мятущихся героев, недовольных собой и окружающими, и более всего государственным устройством, которое не соответствует их идеалам о добре и справедливости, готовых в порыве благородного негодования ниспровергать всё и вся, вплоть до отрицания собственной жизни. Тургенев пишет, «что никогда не покушался "создавать образ", если не имел исходною точкою не идею, а живое лицо, к которому постепенно примешивались и прикладывались подходящие элементы». Тургенев свидетельствует, что «в основание главной фигуры» романа «Отцы и дети», Базарова, легла поразившая его личность молодого провинциального врача: «В этом замечательном человеке воплотилось – на мои глаза – то едва народившееся, еще бродившее начало, которое потом получило название нигилизма» [1, с. 131]. 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 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 современной идеологии, отвечающей запросам времени и соответствующей истинной картине мира, была столь же актуальной как для мыслителей XIX века, приведшая к многочисленным дискуссиям между славянофилами и западниками, которые нашли отражение и в творчестве Тургенева, так и для философов века XX вплоть до наших дней. 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 идеологии. Лозунги того периода - «перестройка», «гласность», «рынок», «запад нам поможет» (в карикатурном виде повторенные на украинском майдане) – со временем исчерпали свою притягательность, и идеологический коллапс стал на пути дальнейшего развития Страны. В то же 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».

Предпосылки возникновения проекта «Русского космизма» как философского концепта восходят к традициям самобытной русской философии XIX-XX вв., связанным с софиологическими построениями В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского и др. Гениальный провозвестник новой космической эпохи, Н.А. Бердяев, не причислявший себя к этому доминирующему софиологическому направлению, свидетельствовал о космичности христианства как религии мирозидательных оснований человеческого существования, включающих в себя софийность как мировую душу всей природы. В статье «О характере русской религиозной мысли XIX века» (1932) Бердяев пишет о трех типах культуры взаимоотношения человека и космоса: отрешенное – аскетически-монашеское, преклоняющееся – космо-софийное, преобразовательное – антропологически-эсхатологическое, с одинаковой степенью укорененные в христианстве. Наиболее интересным для нас является второе направление «русского христианства», которому Бердяев, впервые в своих произведениях, присваивает понятие собственно космизма, «православного космизма», истекающего из самой глубины православия. С этим направлением для Бердяева связано: «Православное освящение жизни, теофания в мире, узрение Божьей Премудрости в тварном мире, преображение твари, Воскресение. Это есть православный космизм, чуждый западному христианству. В образе св. Серафима явлена новая космическая святость. Своеобразный космизм свойствен нашему народному религиозному типу, и он восходит еще к русскому язычеству. С этим связан особый культ Божьей Матери, неприметно переходящий в культ русской земли и с ним сливающийся» [2, с. 18-19].

Исходя из традиций русской религиозной философии, концепт русского космизма обретает черты целостной мировоззренческой системы, призванной стать идеологической доминантой философской культуры отечественного самосознания. 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 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. Отсюда идет и понятие русский космизм как характеристика мироощущения, мирозерцания, миропонимания, мировоззрения русского народа в его связи с природой, мирозданием и Богом. [3, с. 4].

За четверть века русский космизм как философское направление из не приметного ручейка, затаенного в частокле непрерывных оговорок в рамках господствующей идеологии советского периода, превратился в один из самых мощных потоков интеллектуального творчества, претендующего на идеологический концепт, идеологию новой космической эпохи. Среди других идеологом всерьез можно рассматривать еще несколько проектов, имеющих своих сторонников и оформленных рядом энциклопедических изданий: «Русская цивилизация», «Русская идея», «Имперское возрождение», «Евразийство» и др. Каждый из этих проектов представлен в сети Интернет, имеет своих лидеров, которые задают определенные рамки данного направления. Русский космизм не имеет особых ограничений и может рассматриваться как соборное творчество всех тех, кто созидает Русский мир как Русский космос.

Вопрос о том, в какой мере термин «русский космизм», появившийся в начале семидесятых годов на Циолковских чтениях для обозначения «космической философии» [4, с.104], к которой принадлежал и К.Э. Циолковский, можно отнести к мировоззренческому концепту, претендующему стать идеологической доминантой отечественного самосознания XXI века, до сих пор остается открытым. Некоторые авторы готовы принять его за неимением лучшего, но если понимать термин «Космос» в его исконном греческом смысле как «красота, гармония, порядок», распространенные на всю Вселенную и со временем отождествившиеся с ней, то философия русского космизма становится выражением космофийного идеала Русского мира.

Русский мир, как всякий другой национальный мир: индийский, китайский, американский и т.д., – находит свое выражение в религиозном культе, вокруг которого формируется культура задающая неповторимое своеобразие национального бытия русского мира, расшифровку архетипов которого призвана взять на себя национальная философия, становление которой после семидесятилетнего перерыва продолжается на наших глазах. Не давая пока название этой философии, не привязываясь к термину «русский космизм», зададимся вопросом: «Каковы должны быть основания, характерные черты современной философии Русского мира?»

Целью философии, как стремлению к мудрости, является истина как таковая, постигаемая во всей её полноте в органическом сплаве религиозного откровения, философского размышления и научного подтверждения. Синтез науки, философии, религии и искусства может быть единственной

гарантией того, что поиски истинного мировоззрения могут привести нас к заветной цели. И здесь нам ничего не остается как обратиться к подобным программным работам наших предшественников.

Русские мыслители в лице ранних славянофилов, вдохновляемые идеями поиска национальной самобытности, обратили внимание на подмену, которая с «упадком средневекового мирозерцания» начала происходить в европейской философии в области познания путем придания лишь рациональному познанию статуса высшего критерия истины. Убедившись в односторонности европейской образованности, искусственно привносимой на Русь со времен петровских реформ, окончательно утвердившейся в «высшем обществе» в екатерининский век «просвещения», и почувствовав потребность в «новых» умственных началах, И.В. Киреевский, за которым последовали практически все русские философы, призывает вырваться из под гнета рассудочных систем европейской философии и обратиться к высшим началам христианской нравственности, тысячелетием развиваемым в русской культуре, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но напротив, обнимая его своей полнотой, дали ему высший смысл и последнее развитие, и чтобы «цельность бытия» стала нашим настоящим и будущим уделом. Тогда возможна будет, считает Киреевский, в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает, так называемое, «европейское просвещение. Тогда возможно будет в России искусство, на «самородном корне расцветающее» [5, с. 218].

«Оправдать веру отцов наших, возведя ее на новую ступень разумного сознания», показать, как эта «древняя вера» совпадает с «вечной и вселенской истиной» - так ставит проблему «цельного знания» В.С. Соловьев в работе «История и будущность теократии» [6, с. 243]. Так её ставят и последователи, и предшественники софиологии, философии софиокосмизма. Киреевский не создал законченной философской системы, но он выдвинул программу развития самобытной русской философии, различные части которой осуществлены многими русскими философами, которые часто даже не были знакомы с его работами, что свидетельствует, по мнению Н.О. Лосского [7, с. 218], об удивительном сверхъэмпирическом единстве нации и о том, что Киреевский был истинным выразителем сокровенной сущности русского духа.

Укорененный в тысячелетней христианской культуре, русский космизм восходит к Никейскому символу веры, осмысленному Соловьевым в философии всеединства в онтологии как «положительное всеединство» (свободное объединение в Абсолюте всех оживотворенных элементов бытия как Божественный первообраз и искомое состояние мира) и в гносеологии как «цельное знание» (интуитивное образно-символическое постижение мира,

основанное на нравственном усилии личности – «познании через веру»). Вслед за Соловьевым, основной чертой мировосприятия П.А. Флоренского – священника и богослова, философа и историка, математика и физика, филолога и искусствоведа – становится чувство космической целостности, одушевленности и взаимной сопряженности всех частей мира. Павел Флоренский видит свою задачу в «продолжении путей» к будущему «цельному мировоззрению», осуществление которой он связывает с созданием системы «конкретной метафизики». Цельную картину мира он строит исходя из соответствия и взаимного просвечивания разных слоев бытия: каждый слой узнает себя в другом, находит родственное основание. Этим определилась структура всего творчества Флоренского как единого синтезирующего труда, охватывающего все более широкие области самых разнообразных конкретных наук. Таково основное произведение философа «Столп и утверждение Истины. Опыт Православной Теодицеи в 12 письмах», состоящее из писем богослова, дополнений к ним философа (софиокосмиста), примечаний и примечаний к примечаниям, служащих комментариями к единой основе, которая должна была бы быть вновь реализована в обобщающем все предыдущие исследования труде «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики». Однако планам Флоренского не суждено было исполниться, ввиду резкого отхода общественного развития от духовных традиций отечественной культуры.

В процессе 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 пятидесяти 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 концептуального каркаса русского космоса.

В наше время русский космизм как органическое мировоззрение Русской нации представляет собой сложный сплав исторически проявленных форм русского космизма: пантеистического, православного, философского, проективного, естественнонаучного. Этот сплав – от общеславянского поклонения матушке-Земле, чудной красоте природы, до программ освоения космоса – становится предметом либо философского исследования, либо научного проекта, либо находит выражение в произведениях искусства: музыке, живописи, архитектуре, поэзии, литературе и киноискусстве. Центром

этого сплава, задающего вертикальную составляющую русского космизма, является, конечно, традиционная вера русского народа – православие. Православие как учение о высших ценностях выстраивает многообразные проявления русского космизма в единое иерархически организованное целое, указывая каждому из них свое место и предназначение в идеальном образе мира.

Русский космизм – это соборное творчество нескончаемого потока смены поколений праведников земли Русской по созиданию национального космоса. К середине XIX века этот творческий поток в лице самобытной русской философии приобрел язык мыслеобразов. Начало начал заложили славянофилы И.В. Киреевский и А.С. Хомяков. В.С. Соловьев создал первую на отечественной почве систему русской религиозной философии и наметил всю проблематику русского космизма. Самым ярким провозвестником новой Космической эпохи стал гениально-провидческий мыслитель Н.А. Бердяев; он же предупреждал и о «космических соблазнах». Бесконечный практик Н.Ф. Федоров призывал к Общему делу созидания Русско-православного космоса. Русские мыслители XX века С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин и многие другие держали непрерывный Совет перед вопрошанием своих современников о судьбах мира. Гибель Православно-Русской империи разметала по всему миру её творцов и выразителей, чтобы на рубеже тысячелетий вновь возродиться в творческом порыве наших современников, осваивающих многообразные проявления Русского космоса.

Современный период развития русского космизма, начало которого, не вдаваясь в дискуссии о приоритетах, относится ко второй половине двадцатого века, можно разделить на несколько этапов.

Первый этап (1970–1987) – это возрождение русского космизма как технократического космизма освоения околоземного межпланетного пространства, связанного с появлением отдельных статей, посвященных в основном творчеству К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и Н.Ф. Федорова, воспринимаемых как первые бреши в официальной атеистической идеологии. К числу советских философов и ученых, внесших определенный вклад в становление русского космизма как идеологемы «выхода человека в космос» – освоения космического пространства за пределами земной атмосферы – можно назвать имена следующих мыслителей: Н.К. Гаврюшин и А.П. Огурцов, Ф.И. Гиренок и академик Н.Н. Моисеев, С.Г. Семенова и А.В. Гулыга, и др., называемых парами, поскольку без взаимной поддержки прорыв в государственной идеологии запрета произведений русских религиозных мыслителей вряд ли был возможен.

Опубликован ряд воспоминаний участников этих событий о трудностях, которые тогда возникали и о которых свидетельствует, в частности,

С.Г. Семенова в связи с переизданием в 1982 году отдельной книгой избранных сочинений Н. Ф. Федорова (под общей редакцией А. В. Гулыги и вступительной статьей С. Г. Семеновой). Она пишет о том, как к концу 1970-х годов возникла новая ситуация для восприятия федоровских идей, как ей удалось выпустить целый ряд статей, как каждый год стали проходить Федоровские вечера. На этом гребне возросшего общественного интереса к учению «всеобщего дела» возникла идея переиздания Федорова, конкретным автором которой был В. В. Кожин. Он и предложил философу А.В. Гулыге, только что возглавившему тогда редакцию «Философского наследия» в «Мысли», «прорвать официально допустимый революционно-демократический канон русской философии изданием сочинений Федорова», поскольку уже прошла молва о предвосхищении у него идей освоения космоса, поэтому и начать с него будет легче, да и космонавты помогут. Но как только С.Г. Семенова представила неизвестный доселе издателям текст Федорова в готовом виде с предисловием и комментариями, каких только препятствий, устных и письменных доносов наверх, разбирательств, изощренных хитростей, пришлось ей пережить, прежде чем состоялось «чудо выхода Федорова», хотя и с «немыслимо искаженным предисловием» [8].

Извечное противостояние между Россией и Европой, оформленное в то время как противостояние двух систем «социализма» (Русский мир) и «капитализма» (Европейский и Северо-Американский мир), привело к развитию в военно-оборонительных целях ракетных технологий и, как следствие, вывод на орбиту Земли в межпланетное пространство ракет с человеком на борту. По случайному терминологическому совпадению, в основном на русском языке, освоение межпланетного пространства стали обозначать как «выход человека в космос», а пилотов ракетных аппаратов «космонавтами», тогда как в англоязычных странах и большинстве других используется термин «астронавт». Прорыв идеологического запрета на всю полноту русской философии под прикрытием русского космизма, космической философии межпланетных полетов, у которой можно найти массу предшественников в русской культуре, был с первых шагов весьма положительным явлением, что со временем выливается в раскрытие всего многообразия русского космизма, как мировоззрения Русского мира, Русского космоса.

Начало второго этапа в современной регенерации русского космизма относится к 1988 году, когда Русская Православная церковь проводила различные мероприятия, связанные с празднованием тысячелетия Крещения Руси, и именно с этого момента начался перелом не только в отношениях между государством и Церковью, но и между господствующей во всем государственной идеологией и традиционной православной культурой, до

этого выжигаемой огнем и мечом на протяжении всего советского периода. Второй этап (1988–2000) становления русского космизма как мировоззрения русского культурно-исторического типа связан с широкой трактовкой русского космизма, выходящей за пределы технократического определения. К этому времени относятся многочисленные конференции, посвященные космологической проблематике самобытной русской философии, ответственность за проведение которых берут на себя прежде всего учебные институты (МФТИ – «Русский космизм и Ноосфера», М., 1989), а затем и академические (Институт философии – «Русский космизм и современность, М., 1990), а также Философское общество. Тогда нам представлялось уместным предложить на суд научной общественности следующее определение: «Русский космизм — тысячелетняя отработка в Российской метакультуре мировоззрения живого нравственного Всеединства человека, Человечества и Вселенной в их отношении к Творцу и творению» [9, с. 3].

В начале девяностых начали появляться и первые монографии с преобладанием широкой трактовки русского космизма, среди которых особо можно отметить две работы: книгу В. Н. Дуденкова «Русский космизм: Философия надежды и спасения» (1992) [10] и совместный труд В. Н. Дёмина и В. П. Селезнева «К звездам быстрее света, Русский космизм вчера, сегодня, завтра» (1993) [11]. В своей работе «Русский космизм как социокультурный феномен» (1993) [12] и первой докторской диссертации по данной тематике «Русский космизм: мировоззренческий аспект» (1994) мы попытались в развернутом изложении дать подробный анализ этой традиции осознания самобытных начал национального космоса. Постепенно русский космизм из «ширмы-прикрытия» идеологических вольностей отдельных энтузиастов окончательно превращается в самостоятельное научное направление со своим основанием и перспективами развития.

Наряду с широкой продолжалось развитие и узкой, возникшей на первом этапе, трактовки русского космизма, возводимой С.Г. Семеновой прежде всего к трудам Н.Ф. Федорова. В развернутой вступительной статье к антологии по русскому космизму она пишет о том, что, начиная с середины девятнадцатого века, вызревает «уникальное *космическое* направление научно-философской мысли», в ряду которого стоят «такие философы и ученые, как Н.Ф. Федоров, А.В. Сухово-Кобылин, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Н. Муравьев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий...». Полемизируя с широкой трактовкой русского космизма, С.Г. Семенова призывает избегать «неправомерного и безмерного расширения этого философского течения» посредством выделения «определяющей его генетической черты», которую она связывает с «идеей активной эволюции», как «нового сознательного этапа развития мира», когда человек, как существо «сознательно-творческое», призван «преобразить не

только внешний мир, но и собственную природу» [13, с. 3-4]. Таким образом, определением этого направления «не столько как космическое, а как активно-эволюционное» был задан некий стереотип, который был на этом этапе возведен в статус самоочевидности и продолжает тиражироваться на просторах интернета вплоть до нашего времени.

Можно говорить и о третьем этапе, который почти условно можно датировать 2000 годом, когда всякие сомнения о том «а был ли русский космизм» снялись сами собой. В настоящее время число публикаций по русскому космизму перевалили за тысячу, тематика русского космизма вошла в образовательные программы вузов, возобновились после определенного перерыва научные конференции, исчезли все препятствия оформления русского космизма как наиболее адекватной отечественной идеологии, которая со временем может стать национальной идеологией и философией, продолжающей развитие самобытной русской философии XIX-XX вв.

В этом качестве концепт русского космизма наиболее близок к русской идеи, о необходимости которой все чаще заговаривают в средствах массовой информации, печати, вошедших в моду телевизионных «ток-шоу» (разговорных игрищах), запущенных одновременно по нескольким центральным каналам и, наконец, на научных конференциях. Единственное отличие здесь заключается в том, что идеология в России никогда не оставалась уделом только философских кулуарных дискуссий, а всегда, выражая духовные чаяния и устремления народа, становилась архетипическим принципом действия, который начинал воплощаться во всех проявлениях культурной жизни русского народа как органический сплав религии, философии, науки и искусства, что собственно и понимается под русским космизмом. Многочисленные энциклопедические издания, посвященные русской культуре и цивилизации, объединяя вокруг себя коллективы единомышленников, берут на себя задачу по выявлению первообразов Русского мира как Русского космоса, однако в этом ряду, конечно, не хватает энциклопедии по русскому космизму, что приводит нас к обсуждению перспектив дальнейшего развития отечественной философской мысли.

О перспективах развития русского космизма в условиях, когда мы имеем два потока философского творчества, один из которых насчитывает столетнюю, а другой на порядок больше, т.е. тысячелетнюю историю, говорить можно только по отдельности. Технократический космизм, вышедший из идейных обоснований межпланетных полетов, в настоящее время в учебно-философской литературе занимает доминирующее положение. Предтечу этого подхода некоторые авторы усматривают в провозглашении Н.Ф. Федоровым «активно-эволюционных» преобразований смертной природы человека, готового в этом новом качестве к расселению в космосе. Благодаря С.Г. Семеновой и её духовным

наследникам, «активно-эволюционный космизм» Федорова, будучи лишь частным случаем русского космизма как мировоззрения Русского мира, так и остался «ширмой-прикрытием» более широкого содержания.

Перспективы дальнейшего развития активно-эволюционного космизма очевидны, поскольку, являясь частью более общего потока философского творчества, этому направлению не остается ничего другого как расширение предмета своего исследования, волей-неволей приближаясь к полноте широкой трактовки. Подтверждением этому может служить предполагаемое издание энциклопедии по космизму, предпринимаемое носителями этой линии, которое должно охватить все стороны русского космизма в широком смысле. В то же время исключение национального обозначения, исходя из благой цели говорить о космизме в целом, «мировом космизме», идет от «родовой сути» этого направления, связанной с недооценкой значения православно-русского представления о мире, нашедшего отражение в русской религиозной философии XIX-XX вв.

Омонимическое противостояние двух принципиально различных трактовок русского космизма напомнило дискуссию столетней давности по поводу философского журнала «Логос» (1910-1914), которую возглавил В.Ф. Эрн против новоявленного издательства неозападников, которое лишь по недоразумению могло присвоить себе это название в «России, *живущей религией Слова, религией Логоса*». В статье «Нечто о Логосе, русской философии и научности» Эрн пишет о том, что вся русская философская мысль, которая объемлет и великих создателей нашего художественного слова, представляет из себя различные моменты в развитии борьбы между европейским рации и Православно-русским Логосом. «И только с точки зрения этой *борьбы* может быть осмыслено наше прошлое и правильно осознаны наши обязанности перед грядущим». [13, с. 226].

В органическом соответствии с «оригинальностью почвы» русская философская мысль характеризуется, по мнению В.Ф. Эрна, тремя основными тенденциями: это «онтологизм, существенная религиозность, персонализм». Русская философская мысль, укорененная в Логосе, является глубоко религиозной, ибо «Логос – принцип объективно-божественный», осознание которого есть «сознание Божества». Логос для своего усвоения человеческим сознанием предполагает «сверхобычную напряженность личной жизни, повышенное онтологически-жизненное самосознание». Для представителя философии Логоса («логиста» в терминологии Эрна,) глубинный «этаж личности, ее иррациональные основания, уходящие в недра Космоса, полны скрытым Словом, т. е. Логосом». Личность, в своих вершинах достигая логоса надземного, в своих мистических основаниях погружена в те глубины Сущего, которые потенциально насквозь «логичны», насквозь проникнуты потенцией Логоса. «Логос, примиря правду крайнего и абсолютного индивидуализма с

принципиальным универсализмом (органическое сочетание этих двух крайностей абсолютно невозможно в рационализме), требует существенного внимания не только к мысли, звучащей в словах, но и к молчаливой мысли поступков, движений сердца, к скрытой мысли, таящейся в сложном, подвижном рисунке индивидуального лица» [14, с. 230].

Продолжение этой линии можно найти и в публикациях наших современников, например, в книге «Логос и космос» космолога А.В. Нестерука. Завершая свою книгу он пишет о дальнейших перспективах такого развития: «когда люди восстановят свою личность в Боге, так что их ипостасный состав не будет более напоминать разделения, присущие тварному миру, человеческое сознание изменится», и его восприятие вселенной всё более будет напоминать восприятие «самим Логосом, для которого все мироздание в его пространственном и временном измерении существует как миг истины, как бесконечный “восьмой” день, эон без протяженности и длительности» [15, с. 347].

Перспективы дальнейшего развития русского космизма как мировоззрения Русского космоса будут связаны, прежде всего, с философским творчеством по выявлению наиболее характерных черт и оснований, которые призваны воплощаться во все сферы жизни Русского мира, образуя космофийный идеал для всего человечества. В культурософском плане развития русского космизма остается еще непочатый край освоения классического наследия русской философии и индивидуального философского творчества на уровне высших образцов религиозно-нравственного мирозерцания отечественных мыслителей, поэтов, музыкантов и художников. Русский космизм, начав с идеологического оформления русского самосознания, со временем может стать национальным проектом, призванным возглавить глобальное изменение земной цивилизации по пути исполнения предназначения Человека в мире по восстановлению Божественных устоев Космоса.

Список литературы

1. Тургенев И.С. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 10. М., 1962.
2. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века //Н. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Екатеринбург, 1991.
3. Куракина О.Д. Философская культура отечественного самосознания. Русский космизм. М.: МФТИ, 2014.
4. Гаврюшин Н.К. Из истории русского космизма // Труды V и VI чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию творчества К.Э. Циолковского. М., 1972.
5. Киреевский И.В. Полное соб. соч. в 2-х томах. Т. 1. М, 1911.

6. Соловьев В.С. История и будущность теократии // Собр. соч. 2-е изд. Т.4. СПб., 1911, с. 243-639.
7. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
8. Семенова С.Г. Интервью [Электронный ресурс]. – URL: <http://nffedorov.ru>.
9. Куракина О.Д. Предисловие // Русский космизм и Ноосфера: тезисы докладов Всесоюзной конференции: в 2-х ч. Москва, 1989 г. Ч 1. М.: МФТИ, 1989.
10. Дуденков В.Н. Русский космизм: Философия надежды и спасения. СПб., 1992.
11. Демин В.Н., Селезнева В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера сегодня завтра. М., 1993.
12. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М., 1993.
13. Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм. Антология философской мысли / Вступ. ст. С.Г. Семеновой. М., 1993, с. 3-33.
14. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос» // В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб, 2006, с. 211-247.
15. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ, 2006.

Гачева Анастасия Георгиевна

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва
a-gacheva@yandex.ru

**Ноосфера В.И. Вернадского и федоровская линия в космизме
1920 – 1930-х годов (А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев)¹**

В статье рассматриваются мировоззренческие параллели между ноосферной философией В.И. Вернадского и идеями трех мыслителей, принадлежавших к той линии космизма 1920-х — 1930-х гг., которая была связана с усвоением и развитием идей Н.Ф. Федорова. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев развивали представление о человеке как сознательно-творческом агенте эволюции, призванном направлять развитие мира в соответствии с нравственным идеалом, противопоставляли принципу эксплуатации принцип регуляции, основанный на широком исследовании и понимании природных процессов, указывали на необходимость нравственной ответственности науки, давали расширительную трактовку

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-01-00953 («Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией»).

понятия «труд» как планетарно-космического преобразования, способного победить время и смерть.

Ключевые слова: космизм, ноосфера, философия В.И. Вернадского, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, развитие идей Н.Ф. Федорова.

Хотя само слово «ноосфера» появляется у В.И. Вернадского лишь в начале 1930-х годов, рефлексия над описываемой этим словом реальностью присутствовала в его мысли задолго до акта ее именованья. Стремление ввести в картину Вселенной человека, понять его роль в том космическом процессе жизни, который ученый так вдохновенно рисовал в работе «Биосфера», объяснить явление не просто жизни, но жизни мыслящей и творящей, одушевляло Вернадского еще с конца 1910-х гг., со времени рождения учения о живом веществе. Это стремление демонстрирует близость интуиций Вернадского и идей целой плеяды русских философов и ученых, за которой в истории философской мысли закрепилось название «русский космизм» [см.: 1–8]. Самого Вернадского также включают в эту плеяду как одного из ярких ее представителей [9, с. 596–646], ставя концепцию ноосферы центром того мировоззренческого синтеза, который космисты оставили будущему.

Синкретическим родоначальником философии космизма является Н.Ф. Федоров, философ активного христианства, сочетавший в своей мысли глубокое религиозное чувство и веру в благие возможности научного знания. От него идет две основных ветви течения: *естественнонаучная* (К.Э. Циолковский, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и др.) и *религиозная* (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев) [1, с. 3–4; 8, с. 540].

Стержневая идея космизма — идея активно-творческой эволюции. Человек, стоящий на завершающей ступени лестницы живого, призван сознать себя ответственным агентом мирового процесса, существом, деятельность которого определяет не только его собственную судьбу, но и судьбу планеты, а в перспективе — всего мироздания. Так мыслили о человеке старшие современники Вернадского: Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Умов. «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем» [10, Т. 2, с. 243], — писал Федоров, рисуя образ природы, приходящей в человеке к самосознанию и через человека начинающей «управлять собою» [10, Т. 2, с. 239]. Свои идеи мыслитель излагал и на языке науки, видя задачу объединенного человеческого рода во «внесении

в природу воли и разума» [10, Т. 1, с. 393], регуляции слепых, стихийных сил естества, победе над смертью, и в лексике религиозной, указывая на человека как на вершинное творение Божие, сорботника Творца в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [10, Т. 1, с. 401]. Для В.С. Соловьева человек также является средоточием мирового процесса: по своему заданию он — «посредник между Богом и материальным бытием», собиратель падшего творения, что пребывает в раздельности и розни, взаимной непроницаемости элементов, рабстве тленю, «устроитель и организатор Вселенной» [11, с. 150]. И физик-философ Н.А. Умов видит в явлениях жизни и сознания «третье начало термодинамики», закон возрастания «стройности» [12, с. 439], фактор негэнтропии, подчеркивает ключевую «роль человека в познаваемом им мире» [12, с. 426]. Во всеоружии разума и научного знания, нравственности и способности к творчеству человек встает против сил распада и смерти, творит вокруг себя вторую природу. В технике и искусстве, в механизмах и культурных сооружениях он вовлекает в круг регулируемых, антиэнтропийных процессов неорганизованную материю, не только живое, но и мертвое, косное вещество.

Представление о человеке как сознательно-творческом агенте эволюции, порожденном вековыми ее усилиями и призванном направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом, выражали все творцы и последователи ноосферной, космической философии. Вернадский в формирование этого представления внес, как и Федоров, решающий вклад. Он заговорил о человеческом разуме как о «великой геологической, быть может, космической силе» [1, с. 288]; о деятельности совокупного человечества, которая ведет к созиданию ноосферы, качественно нового, *организованного* состояния биосферы; о появлении «новой формы биогеохимической энергии, которую можно назвать *энергией человеческой культуры* или культурной биогеохимической энергией», становящейся «основным фактом» в «геобиологической истории» Земли [13, с. 287], определяющей ее будущее.

Если на французской почве в 1920-е гг. понятие ноосферы было обозначено в работах П. Тейяра де Шардена, а публично заявлено Э. Леруа в его сорбоннских лекциях, вылившихся в книгу «Происхождение жизни и эволюция разума» [см. подробнее: 14, с. 94–95, 142], то в русской философской традиции мысль о новой, творчески создаваемой оболочке Земли, явившейся результатом восходящего развития природного мира, в 1920-е гг. прямо прозвучала у философа, ученого, богослова П.А. Флоренского. 21 сентября 1929 г. он писал Вернадскому: «С своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в

биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневмосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа» [1, с. 164–165]. *Пневмосфера* Флоренского — аналог *ноосферы* Вернадского, но, в отличие от Вернадского, для которого основой ноосферы является человеческий разум, научное знание, преобразующее природное естество, Флоренский делает акцент на духовном начале человека. Духовное для Флоренского объемлет собою не только разум, но и чувство, и волю, и действие, истекает из высшей, Божественной, сверхприродной реальности, в ней находит опору развитию.

Впрочем, и Вернадский, основывая идею ноосферы на рационально-научной почве, видя в ней естественный, геологический процесс, в целом отнюдь не отрицал роли религиозных идей в «духовной жизни человечества» [13, с. 209]. Не имея возможности, по понятным причинам, акцентировать эту роль в речах и статьях, выходявших в Советской России, он делал это в письмах сыну-евразийцу Г.В. Вернадскому, подчеркивая значение «новой русской философии в рамках православия» для разрешения тех вопросов, которые ранее верующим христианам представлялись неразрешимыми, для приведения «в согласие с верой <...> того, что обычно в жизни подрывает и религиозное чувство и религиозное искание и веру и церковь как собрание верующих» [15, с. 73]. При этом ученый указывал, что для окончательного разрешения круцификсных вопросов необходимо углубление и развитие самой веры, расширение ее духовного базиса [там же].

Именно к такому углублению веры, творческому развитию христианства в направлении расширения благой человеческой активности в природе и космосе, к сотрудничеству веры и знания на пути осуществления онтологических обетований христианства: воскрешения умерших и бессмертия живущих, преобразования земли и Универсума в Царствие Божие — призвал Федоров и его последователи, философы 1920-х годов, о которых пойдет речь в данной статье.

Александр Константинович Горский (1886–1943), религиозный мыслитель, поэт, один из самых талантливых и блестящих выпускников Московской духовной академии, его друг, философ и экономист Николай Александрович Сетницкий (1888–1937) встретились с Валерианом Николаевичем Муравьевым (1885–1932), философом, правоведом, одним из участников сборника «Из глубины» (1918), в Москве в 1923 г. Их сблизил глубокий интерес к религиозно-философскому учению Федорова. Трое мыслителей образовали нечто вроде малого философского кружка: здесь шли оживленные беседы и диспуты, возникали идеи совместных трудов. Сотрудничество было интенсивным и плодотворным. Всего за три года — с 1923 по 1925 — они создали целую серию философских, эстетических и научных

работ, близких по содержанию и тематике. После отъезда Сетницкого осенью 1925 г. на службу в Харбин его общение с друзьями стало эпистолярным (с Горским шла регулярная переписка, с Муравьевым — от случая к случаю), однако по-прежнему друзей объединяли общие темы, разрабатывавшиеся параллельно — у каждого со своими смысловыми акцентами. Что касается публикации их работ, то при жизни они лишь частично выходили в печать, чему способствовала политическая атмосфера Советской России, где в 1920-е гг. было невозможно печатание произведений на религиозно-философские темы. Из богатейшего наследия Муравьева (философская мистерия «София и Китоврас», работа «Культура будущего», главы и фрагменты работ «Оправдание истории», «Философия действия», философское сочинение «Введение в философскую теорию множественности», наброски книги по философии имени, публицистический цикл «Письма о социализме», художественные произведения и др.) в печати появилась только книга по философии времени, которой автор был вынужден дать «актуально звучащее» название «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924). Что касается работ Горского и Сетницкого, то некоторые из них Сетницкий издал в Харбине за собственный счет [см.: 16–21 и др.], но эти малотиражные издания охватывали далеко не все тексты.

Стержневые идеи христианского космизма: богочеловечества, всеединства, «новой религиозной эпохи творчества», синтеза искусств, софийности хозяйства, истории как «работы спасения», прозвучавшие у Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, друзья-философы развивали в условиях нового времени и нового мира, в атмосфере, пронизанной порывом к радикальному переустройству социума. При этом отнюдь не стремились перекраивать их в угоду современности, ее идеологии и ценностям. Напротив, вводили в круг религиозно-философского осмысления те проблемы, которые выдвинулись на первый план в 1920-е годы, стали мировоззренческим стержнем эпохи: труд и преобразование природы, искусство и техника, стихийность и плановость, индивид и коллектив и т.д.

Вопрос о принципах экономического строительства, его конечных целях, его направленности, об отношении человека к окружающей его природной и космической среде — один из центральных в философско-экономических работах Сетницкого. В 1920-е гг. он работает над книгой «Эксплуатация или Регуляция?», главы из которой публикует в «Известиях юридического факультета» [22–24]. Уже в самом названии сочинения философ обозначает два радикально противоположных типа взаимоотношения, два принципа мироустройства. Эксплуатация построена на том, что «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством» [23, с. 222]. Данный тип взаимоотношения,

по убеждению Сетницкого, отнюдь не является принадлежностью только социальной сферы, межчеловеческих и экономических связей. Он лежит в самой основе нынешнего несовершенного, падшего порядка вещей, проявляет себя на всех его уровнях: от растительного и животного царства, где одни особи служат в пищу другим, другие паразитируют за счет третьих, третьи вытесняют четвертых и т. п., до подавления человека природой в первобытных эпохах и истощающего использования человеком естественных природных богатств на этапе развитой цивилизации. Несамодостаточность, неумение поддерживать свою жизнь вне надобности умять и поглощать при этом чужую, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, позволяющая рассматривать другого как объект, как орудие достижения собственных целей, стихийность протекающих в мире процессов, не регулируемых, не направляемых в созидательное русло, — вот почва, на которой вырастает принцип эксплуатации. Капиталистический строй как таковой лишь узаконяет его, возводит, так сказать, в «правило веры» и жизни, «добавляя к стихийным противоборствам слепой и умерщвляющей природы, не получающей от человека руководства, еще и внутричеловеческую борьбу и разлад» [23, с. 14].

Понятие регуляции, введенное в трудах Федорова и подхваченное Сетницким, связано с совершенно иным типом отношений внутри целого, будь то природа или человеческое общество. Здесь уже не взаимная рознь, вытеснение и борьба, не паразитирование и хищничество, а согласное, одухотворенное, питаемое любовью единство частей целого, единство, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. Путь к такому единству, по мысли Сетницкого, пролегает через замену утилизации и эксплуатации сознательно-творческой регуляцией всех процессов, протекающих в природе и космосе, через преодоление слепых, разрушительных сил естества, изменение самого принципа бытия вещей этого мира, преображение человеческого организма, не самостоятельного, зависимого, а потому и несовершенного. Регуляция являет собой новый — божеский — тип хозяйствования, задача которого не эгоистическое поддержание собственной жизни или жизни социума, когда действительна лишь установка на настоящее, а «после нас хоть потоп», но «обладание землей», в смысле первой заповеди, данной Творцом человеку, разумно-любтивное устройство мира по законам красоты и гармонии.

Такое расширительное понимание экономической, хозяйственной деятельности человечества Сетницкий стремился утвердить в сознании эпохи, одушевленной пафосом переустройства всех сфер и планов жизни. Он считал необходимым преодолеть узкий взгляд на главную причину неравенства, бедности, нищеты, выдвигаемый в социалистическом учении. Эта

причина, по его убеждению, лежит не только в недостатках социально-экономического строя, но и в несовершенстве мира в целом. А значит и сама активность объединенного человечества должна быть смещена с борьбы классовой, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, на борьбу с натуральными природными бедствиями: голодом, засухой, эпидемиями и т. п., которые, кстати, особенно сокрушительно и жестоко явили свой смертоносный лик в годы революции и гражданской войны. К этому призывали Сетницкий и Горский еще в 1920 г. в однодневной газете «На помощь!», выпущенной в Одессе «в связи с голодной катастрофой этого года» [см.: 24, с. 205]. В 1923 г. вместе с П.И. Иваницким, представителем группы биокосмистов, они попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании [см.: там же]. А в 1933 г. в работе «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» Сетницкий выдвинул проект возможного сотрудничества этих стран в области регуляции атмосферы, в частности — ирригации и борьбы с тихоокеанским муссоном.

Расширить духовное поле социального и экономического строительства новой России стремился и Муравьев. Еще в статьях 1917 г., написанных в период между двух революций, Февральской и Октябрьской, критикуя узкий духовный горизонт партийных лидеров, он настойчиво повторял: «новое государственное строительство» должно быть «правовым», «культурным» и «религиозным», причем религию следует понимать не просто как область личных убеждений и чувств, но как начало, призванное одушевить все сферы государственного строительства: политику, экономику, искусство, социальную и семейную жизнь [25, с. 22]. А в 1920 г. в письмах Л.Д. Троцкому и публицистическом цикле «Письма о социализме», критикуя узость и схематичность марксистской идеологии, говорил о разнице «масштабов мысли» [26. Т. 2, с. 350], которую демонстрируют убеждения партийных деятелей, с одной стороны, и русских религиозных философов, с другой. При этом Муравьев не завершал нигилистическим отрицанием большевистского опыта, подчеркивал, что в русском социализме в оскопленном, обрубленном виде присутствует то же чаяние вселенской правды, что одушевляло искания русского народа на протяжении всего его исторического существования. Подобно позднему Ф.М. Достоевскому, называвшему «наш русский социализм» жаждой «всесветного единения во имя Христово» [27, с. 19], он раскрывал религиозный подтекст идеи социализма. Более того, показывал закономерность его торжества в русской истории. Ибо социализм стремится выполнить те задачи, которые не удалось осуществить исторической церкви. В этом смысле идеал Третьего Интернационала возвращает России идеал III Рима. И хотя делает он это топорно и грубо, игнорируя религиозную основу строительства, Муравьев чает того момента, когда, сознав

узорность и ущербность своего базиса, открыв для себя духовные горизонты христианства, преодолев уклон человекобожия, социализм «перестанет быть социализмом и станет откровенно теократическим идеалом в новой форме» [26. Т. 2, с. 381]. Тогда Третий Интернационал снова станет Третьим Римом, но уже во всей полноте его мессианского задания в мире.

Не отталкивание от социализма, не презрительное его отрицание, но вникание в его идейную логику с последующим преодолением ущербов и изъянов выдвигаемого им проекта нового общества, не отстранение от текущей истории, но стремление жить и действовать в ней, выправляя ее пути, — таков выбор А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева в 1920-е годы. Именно поэтому, создавая религиозно-философские статьи и трактаты, поднимая в них предельные историософские и метафизические вопросы, они столько времени и сил отдавали экономическим, политическим, техническим, организационным проблемам эпохи, таким как план ГОЭЛРО, научная организация труда и организация науки, проблема разоружения, интернационализм и т. д. В этом они были близки В.И. Вернадскому, который, при всем неприятии советской идеологической системы с ее давлением на свободную, в том числе и научную, мысль, сделал выбор в пользу созидательной работы в стране, ибо понимал, что в огне революции и гражданской войны совершался «процесс огромного внутреннего перерождения» [13, с. 568], что Советы гораздо больше, чем царская власть, уделяют внимания «великой работе по развитию производительных сил государства» и что политика власти в области науки в целом лежит в русле требований, выдвинутых им самим еще в 1917 г.: «организация научной работы» должна выйти «из рамок личного, частного дела», стать «объектом могущественных организаций человечества, делом государственным» [13, с. 567].

Особое внимание Н.А. Сетницкий, А.К. Горский, В.Н. Муравьев уделяли проблеме научной организации труда. В 1924 г. Муравьев выпустил книгу «Овладение временем как основная задача организации труда», а вскоре после выхода книги был приглашен на должность ученого секретаря Центрального института труда, возглавляемого известным пролетарским поэтом и теоретиком движения НОТ А.К. Гастевым. Через гастевский институт, публикуя в его журнале «Организация труда» свои заметки, рецензии, обзоры, Муравьев, как позднее он сам выражался, пытался внедрить «федоровские установки» на труд. В 1923 г. совместно с инженером С.А. Бекневым, тоже нетрадиционно толковавшим проблему НОТ, Горский, Сетницкий, Муравьев подготовили сборник «Трудоведение», но цензура не дала ему выйти в свет¹.

¹ Машинописный экземпляр сборника, содержащий статьи А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и С.А. Бекнева, вошел в состав архивного собрания *Fedoroviana Pragensia* [см: 28].

Вероятно, одной из причин запрета сборника стала та мировоззренческая платформа, на которой воздвигали друзья-единомышленники систему своих взглядов на «вопросы трудоведения». Они рассматривали человеческий труд не столько с точки зрения политэкономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяли его как мироустроительную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, сознательно-творческую, противостоящую силам дезорганизации и распада. Такая трактовка понятия «труд» напрямую перекликалась с представлениями мыслителей-космистов естественно-научной ориентации — С.А. Подолинского [29] и Н.А. Умова об антиэнтропийной сущности жизни и труда человека, с идеями П.А. Флоренского, выставившего против иллюзионистического отношения к миру «реалистическое мироощущение» и «реалистическое мироотношение», которое «по самому существу дела есть отношение трудовое» [30, с. 344]. Предшествовала она и ноосферным идеям Вернадского, указывавшего на ключевую роль в биосфере труждающегося, творящего разума. Соответственно и проблема НОТ выводилась Сетницким, Горским, Муравьевым далеко за рамки научно-практической организации производственного труда, повышения его эффективности и производительности, рассматривалась в перспективе организации совокупной, планетарной деятельности человечества, «космического хозяйствования», которое возделывает и преобразует землю, распространяется затем и на просторы Вселенной, побеждает время и смерть. «Организация труда» у этих мыслителей становилась «организацией мировоздействия». В то же время они стремились преодолеть механизированный, обезличивающий человеческую индивидуальность подход к проблеме организации, который господствовал в работах Гастева. На место рабочего коллектива, где роль человека сведена к функции автомата, где люди превращены в шестеренки, в «колесики и винтики» огромной трудовой машины, где нет, наконец, места эмоции, друзья-философы ставили живое, соборное, одухотворенное единство личностей, совершающих дело Божие, единство, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Троицы.

Вопрос об организации труда связывался Сетницким, Горским, Муравьевым с необходимостью преобразования не только внешнего мира, но и внутренней, физической природы человека, также призванной стать поприщем созидательного творчества. Как и для Федорова, регуляция для них двуедина: предотвращение стихийных природных бедствий (землетрясений, засух, наводнений), управление климатом, возобновление природных ресурсов и др. идет рука об руку с внутренней, психофизиологической регуляцией. Мыслители выдвигают задачу преобразования телесности, раскрытия новых, пока еще дремлющих потенциалов человеческого естества, которые должны быть организованы и направлены на дело жизни.

С этой точки зрения интересны идеи Горского о смысле любви, в которых он обнаруживает себя учеником Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Будущее преображенное состояние человечества мыслитель связывает с преодолением полового раскола, достижением первозданной телесной чистоты. Однако эта высшая, целостная природа стяжается не через погашение мощных сил эроса, а через их просветляющую трансформацию. Горский настаивает на регуляции эротической энергии, на внесении сознания в бессознательно, хаотически бурлящую стихию пола, подчеркивая, что осуществить эту регуляцию возможно лишь в тесной связи с внутренним, духовным деланием. В своих рассуждениях мыслитель прямо опирается на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Еще в исихазме саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации, составляющие основу «умного делания», сочетались с определенной дисциплиной тела (регуляция дыхания, особая поза молитвы). Активно-христианское делание, по мысли Горского, должно расширить опыт «священнобесмолвствующих». Нужно не отсекал эротические центры, а напротив — озарить их светом, стяжаемым в молитве, устремляя преображенные энергии эроса на созидательные, воскресительные, «телопостроительные» цели [31, с. 220, 286].

Еще Федоров подчеркивал, что в природном мире половое рождение, вводя в мир новые существа, имеет своей изнанкой смерть их родителей. Подхватывая эту мысль, Горский говорит о перспективах перехода «к воспроизведению органической жизни — иными путями, нежели пути бессознательной животности» [32, с. 582], подчеркивая, что жизнь, воспроизведенная сознательно, творчески, как огонь от огня, будет совершенной, бессмертной, не вытесняемой и не вытесняющей.

Размышляет о перспективах творческого преобразования организмов и Муравьев, видя в этом преобразовании одно из проявлений культурного делания, понятого расширительно — как делание организующее, противостоящее «слепому действию природных сил, ведущих к бесформенному состоянию или небытию» [26. Т. 2, с. 214]. Мыслитель выделяет два типа культуры: символический (творчество идеальных образцов в искусстве, проектов и планов пересоздания жизни (философия и наука) и реальный, к которому относятся «виды деятельности», «реально, а не только в мысли и в воображении» изменяющие «окружающий нас мир»: «экономика, производство, земледелие, техника, медицина, евгеника, практическая биология, педагогика и т. п.» [26. Т. 2, с. 133]. Эти деятельности обнимают и вопрос о «биологическом совершенствовании человека», о «преобразовании и обновлении» его физической природы.

Муравьев говорит о создании в будущем «особого искусства, связанного с усовершенствованной антропологией», давая ему название «антропургии» [26. Т. 2, с. 138]. Это искусство, подчеркивает мыслитель, сможет

активно использовать достижения медицины, химии, генетики в творческом преобразении телесного состава человека. В дерзновенной мечте Муравьев, как и Горский, предвосхищает возможность для человечества создать новую жизнь, участвовать в явлении в мир чувствующих, мыслящих существ уже не путем «бессознательного рождения», а усилием коллективного, «соборного» творчества: «подобно тому, как музыканты в оркестре сыгрываются и постепенно из сочетания вдохновения, темперамента и техники каждого рождается единство разыгрываемой ими симфонии — творцы нового человека должны объединиться в едином гармоничном явлении идеала последнего» [26. Т. 2, с. 175].

Вопрос о духо-телесном преобразении человека был связан с одной из центральных тем философии космизма — темой «органического» прогресса, который, по мнению ряда космистов, в перспективе истории должен сменить нынешний путь технического развития, совершенствующий силу орудия и оставляющий человека смертным, страдающим существом. Вектор этого перехода был обозначен Федоровым и его последователями в XX в. Его же встречаем мы у Вернадского в идее автотрофности человечества. Если по Федорову переход на новый автотрофный тип питания даст возможность человеку перестать наконец быть существом пожирающим, «величайшим убийцей на Земле» (Гердер), станет ступенью к бессмертию и совершенству, то для Вернадского «с будущей автотрофностью человечества» [33, с. 66] тесно связано явление планетизации, осознание и обретение человечеством подлинного единства, вселенскости, переход рода людского на новый эволюционный виток, но не спонтанный, а направленный, творческий.

Горский, Сетницкий, Муравьев были убеждены, что задачи организации планетарной творчески-преобразовательной деятельности человечества требуют радикальной реформы в области научного знания, принципиально новой постановки самих научных исследований, выдвигают вопрос о «новой науке», ориентированной в поле высшего идеала, вырабатывающей планы и проекты будущего мировоздействия. Вопросы НОТ в их работах тесно соединены с вопросами НОУТ (научной организации умственного труда). В 1924 г. Сетницкий и Горский становятся активными сотрудниками журнала «Октябрь мысли», и в ряде статей по вопросам НОУТ [см.: 34–37], подчеркивают объединяющую и проектирующую роль научного знания, выступают за планетизацию и космизацию науки, превращение ее в одно из главных орудий сознательно-творческого преобразования мира. Необходимость «коллективной организации знания» [26. Т. 2, с. 90] утверждает в книге «Овладение временем...» и Муравьев. При этом он не считает труд научного познания прерогативой только специалистов, расширяет его на всех живущих, руководствуясь формулой Федорова: «Все должны быть познающими и всё — предметом познания».

Задача организации науки, координации деятельности ученых в государственном и международном масштабе, согласования действий ученых всего мира обсуждалась в научном сообществе уже в 1910-е гг. Отодвинутая на задний план Первой мировой войной, она с новой силой возродилась в 1920-е годы. Активным участником ее обсуждения на всех этапах был Вернадский. Ученый подчеркивал объективную неизбежность роста научного знания и соединял этот рост со все возрастающей активностью разума в биосфере [см.: 38, с. 287–289]. О том же Вернадский впоследствии писал и в 1930-е — начале 1940-х гг., называя науку строительницей ноосферы, указывая на то, что научное знание выступает важнейшим фактором единства человечества, духовного и умственного сближения людей разных стран.

Роль научного знания, обращенного к фундаментальным проблемам жизни, в деле объединения человечества, достижения взаимопонимания и мирного сосуществования народов, отмечали в своих статьях начала 1920-х гг. единомышленники Вернадского акад. С.Ф. Ольденбург и А.Е. Ферсман, призывая к соединению мировых научных сил для «создания плана великой мировой научной работы» [39, с. 15]. С.Ф. Ольденбург вдохновенно рисовал будущее коллективной науки: «Гении — великие творцы — укажут цели и пути, наметят возможности, и по новым путям двинутся уже не орды кочевников, способных только на набеги, а стройные ряды работников, которые, шаг за шагом обрабатывая почву, по которой пойдут, совершат мирное и окончательное завоевание земли для творчества созидательного» [там же]. А А.Е. Ферсман в публичной речи «Пути к науке будущего», произнесенной 30 января 1922 г. на годовичном акте Географического института, подчеркивал, что в грядущем мире знание приобретет планетарный характер, станет определяющим фактором развития цивилизации, так формулируя главные задачи науки будущего: завоевание пространства, времени, энергии и материи, «подчинение сил мироздания победоносному гению человеческой мысли» [40, с. 43], разрешение загадки жизни, регуляция организма, раскрытие дремлющих физических и духовных возможностей человека.

Точка зрения Ферсмана была близка пафосу идей русского космизма. В своих работах на нее не раз ссылался Муравьев, говоря о «новой науке» [26. Т. 2, с. 327, 402], служащей делу преображения и творчества жизни. Горский в очерке «Организация мировоздействия», входящем в серию очерков «Н.Ф. Федоров и современность», подробно излагал содержание речи «Пути к науке будущего», солидаризируясь с представленными в ней перспективами и одновременно акцентируя прозвучавшую у акад. Ферсмана озабоченность тем, что наука, какова она есть, работает с равным успехом и на созидание, и на разрушение [см.: 32, с. 596–600].

Эта озабоченность еще в 1910-е гг. в полный голос звучала у Вернадского. В статье «Война и прогресс науки» (1915), отталкиваясь от горького опыта Первой мировой войны, воочию показавшей, с какой эффективностью научные открытия могут работать на зло, он подчеркивал необходимость противопоставить науке, рождающей истребительную технику, «охранительную и защитительную силу научного творчества» [38, с. 201–202]. А в начале 1920-х гг. в сборнике «Очерки и речи» (1922), касаясь горизонтов развития научного знания, сулящего человеку невиданное донныне могущество, прямо ставил вопрос о нравственной ответственности за использование научных открытий: «Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение? Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?» [41, с. 13].

В очерке «Организация мировоздействия», входящем в цикл очерков «Николай Федорович Федоров и современность», А.К. Горский задается тем же вопросом, заостряя его в вопрос об аксиологических основаниях научного знания. Формулировку мыслитель берет у Н.Ф. Федорова: «Доросла ли наука до необходимости иметь центр и органы повсеместно? Может ли эта организация держаться без священной цели воскрешения?» [42, с. 595]. Философ активного христианства, сознающий, насколько сложен и противоречив человек, Горский не нивелирует трудности. Напротив, убежденно доказывает, что без высшей, предельной цели наука обречена быть служанкой политических, военных, торговых амбиций. Высшая же цель, с его точки зрения, обретается в христианстве, в заповеди Христа апостолам «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8), в образе «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1), в стяжании которых состоит суть новозаветного задания человечеству. Поэтому и «новая наука», наука будущего совершеннолетнего человечества, должна быть неразрывна с религией, ставящей перед ней абсолютную цель, обращающей на дело преображения

Ту же точку зрения высказывает Сетницкий в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932). Мыслитель подчеркивает, что наука сама по себе не формулирует цели. Будучи способной объяснить: «*Как пройти?*», она не может ответить: «*Куда идти?*» [43, с. 185], а этот ответ человеку и человечеству дает только религиозная вера. И Муравьев в своих историософских работах выдвигает образ будущей активно-христианской теократии, осуществляющей победу над смертью, творческую регуляцию материи, а средоточием это теократии ставит союз науки и веры. Церковь, по убеждению Муравьева, не противник, а союзник науки, должна стать ее водительницей и вдохновительницей, давая смысл и цель ее открытиям. Да, развитие науки, подчеркивает мыслитель, шло в истории по линии обособления ее от Церкви. В результате «Церковь осталась без орудия действия, но наука,

ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным» [26. Т. 1, с. 453]. Современная наука «не имеет общей цели и служит частным целям, ничем не связанным и часто друг другу противоречащим» [там же, с. 454], и это неимение высшей цели, отсутствие в науке нравственных ориентиров, приводит к тому, что она начинает одновременно работать и на созидание, и на разрушение. Соответственно «задача Церкви именно в том, чтобы дать ей эту цель. Научное действие должно стать церковным делом преображения мира» [там же].

Образ такой «единой и соборной науки» [26. Т. 1, с. 454], воскресительной и житнетворческой, не раз встает на страницах писаний Муравьева. Как и образ новой культуры, политики, экономики, педагогики. Мыслитель намечает пути преображения межчеловеческих отношений, на которых преодолеваются извечные антиномии между «я» и «не-я», между частным и общим, индивидом и обществом. Принцип соборности дает основание братски-любовному, целостному союзу уникальных, неповторимых личностей, их творческому взаимодействию в преображающем, воскресительном деле. Этот принцип универсален, он есть энтелехия не только людского общежития, но бытия, многоликого универсума, являющего собой распавшееся всеединство, к восстановлению которого призван человеческий род.

Творческое действие человеческого соборного целого у Муравьева, Сетницкого, Горского распахивается за пределы земли, получает универсальное, космическое измерение. Новозаветное откровение о Иерусалиме Небесном прочитывается ими как откровение о преображенной Вселенной. Но если в традиционном истолковании пророчества Иоанна рождению «нового неба и новой земли» предшествовала катастрофа: история, превратившаяся в арену апокалипсической битвы добра и зла, трагически обрывалась, то друзья-философы, опираясь на идеи Федорова, защищают идею активной апокалиптики, согласно которой история, коль скоро станет она соборным, богочеловеческим деланием, ведет к Новому Иерусалиму не через катастрофу, а через преображение мира, через обоживающую регуляцию.

Стремление Горского, Сетницкого, Муравьева соединить в рамках целостной идеи-проекта христианскую и научную мысль, увидеть в науке и религии не врагов, а сестер, соратниц в общем планетарном действии — характерная черта философии космизма. При этом трое мыслителей хорошо понимали, что такое соединение необходимо требует совершеннолетия веры, которая, по слову апостола Павла, должна быть «осуществлением чаемого» (Евр. 11, 1), не просто исповеданием блага, но его воплощением во всей совокупности бытия и истории. Требуется оно и зрелости знания, не забывающего о своей источной ответственности перед бытием. Требуется нового понимания исторического действия, которое должно опираться не только на социальный, но и на онтологический фундамент. Смысл этой

опоры не в механическом переносе падших законов природы, оправдывающих вытеснение и борьбу особей, на человеческое сообщество, как то делал социал-дарвинизм, а в плане сознания единства исторического и космического процесса, глубинной взаимосвязи природы и истории. Для Горского, Сетницкого, Муравьева социальное строительство лишь тогда будет прочным, когда будет ставить задачи гармонизации не только межчеловеческих связей, но и связей природных, изъятия жала зла и смерти из самого бытия: «Только всеобщее участие — в едином, всех сполна захватывающем деле — приведет к *единомыслию*. Единое человечество станет тогда не мечтой, а фактом» [32, с. 655].

К учету геологического и биологического факторов в построении стратегий общественного развития призывал и Вернадский, выражая надежду на то, что «рано ли, поздно ли» «целью государственной политики и социального строя» станет «создание ноосферы в ее полном проявлении» [13, с. 337]. Как и трое его современников, он рисовал стратегию развития глобального мира не в его данности, а в его заданности, намечая подлинные, а не мнимые цели «планетизации человечества», которая требует равенства всех людей, всех народов земли, персоналистического, субъектного, а не внешнего, объективирующего отношения к другому, требует подлинной демократии, видящей в разнообразии вер, философских систем, национальных традиций не хаос и эклектику, а «цветущую сложность» (выражение К.Н. Леонтьева), утверждающей идеал «свободно мыслящего человечества как единого целого» [13, с. 480].

Список литературы

1. Русский космизм 1993 — Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
2. Философия русского космизма. М., 1996.
3. Хайруллин К.Х. Философия космизма. Казань, 2003.
4. Абрамов М.А. Идеальные основания русского космизма. Саратов, 2003.
5. Оносов А.А. Культурно-эволюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М., 2006.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: эволюция и актуальность. М., 2007.
7. Казютинский В.В. Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти» Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 125–156.
8. Гачева А.Г., Семенова С.Г. Русский космизм // Русская философия: Энциклопедия. Изд. второе, доработанное и дополненное. М., 2014. С. 540–542.
9. Семенова С.Г. В.И. Вернадский и русский космизм // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. М., 1993. С. 596–646.

10. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1999–2000.
11. Соловьев В.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 2. СПб., 1911.
12. Умов Н.А. Сочинения. Т. 3. М., 1916.
13. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М., 2004.
14. Семенова С.Г. Паломник в будущее: П. Тейяр де Шарден. СПб., 2009.
15. «За СССР выявляется лик исстрадавшейся России...» Письма В.И. Вернадского детям // Природа. 2004. № 1. С. 64–81.
16. [Горский А.К., Сетницкий Н.А.] Смертобожничество. Харбин, 1926.
17. Остромиров А. [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1–4. Харбин, 1928–1933
18. Горностаев А.К. [А.К. Горский]. Перед лицом смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1928
19. Горностаев А.К. [А.К. Горский]. Рай на земле. Идеология творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1929
20. Сетницкий Н.А. О конечном идеале. Харбин, 1932.
21. Гежелинский Г.Г. [А.К. Горский, Н.А. Сетницкий]. Заметки об искусстве. Харбин, 1933.
22. Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова // Известия юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 9–25.
23. Сетницкий Н.А. Эксплоатация // Известия юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 215–258.
24. Сетницкий Н.А. СССР, Китай и Япония: Начальные пути регуляции // Известия юридического факультета. Т. 10. Харбин, 1933. С. 187–247.
25. Муравьев В.Н. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 18–22.
26. Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 т. М., 2011.
27. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984.
28. Литературный архив Музея национальной литературы (Чешская республика). Ф. 142 (Fedoroviana Pragensia). I.3.21.
29. Подолинский С.А. Труд человека и его отношение к распределению энергии // Сергей Андреевич Подолинский. М., 1991. С. 11–82.
30. Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
31. Горский А.К. Огромный очерк; Из писем 1939–40-х гг. // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 185–286.
32. Горский А.К. Николай Федорович Федоров и современность // Н.Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 518–658.
33. Вернадский В.И. Дневники: март 1921 — август 1925. М., 1998.
34. Гежелинский Н. [Сетницкий Н.А.]. НОТ и НОУТ // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 65–69.
35. Сетницкий Н.А. Единство трудового процесса // Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 58–73.
36. Сетницкий Н.А. Труд ученого // Октябрь мысли. 1924. № 5–6. С. 68–73.
37. Горностаев А.К. [Горский А.К.]. Экономика научного производства // Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 43–57; № 5–6. С. 59–67.

38. Вернадский В.И. Публицистические статьи. М., 1995.
39. Творчество. Сб. статей. Пг. 1923.
40. Ферсман А.Е. Пути к науке будущего. Пг., 1922.
41. Вернадский В.И. Очерки и речи. Т. 3. Пг., 1922.
42. Сетницкий 2003 — Из истории философско-эстетической мысли 1920 — 1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003.

Подоль Рудольф Янович

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

**Теоретико-аксиологический монизм космической философии
К.Э.Циолковского**

Статья посвящена анализу философских идей космического мировидения К.Э. Циолковского, явившихся органичным развитием философии «общего дела» Н.Ф.Фёдорова в социально-гуманитарном и естественно-научном направлении. При этом значительный акцент делается на характеристике фундаментального принципа - онтологического монизма, заложенного в основу разрабатываемой мыслителем концептуальной системы: «Земля- Человечество- Вселенная». В статье также анализируются религиозно-этические взгляды К.Э. Циолковского, положенные им в основу рационального единства религии, философии и науки. Аргументируется вывод о едином теоретико-аксиологическом континууме русского космизма, являющемся духовным ориентиром для созидания К.Э. Циолковским своих дерзновенных научно-технических проектов по освоению человеком беспредельного пространства Вселенной.

Ключевые слова: Космос, философия русского космизма, вселенская организация человечества, онтологический монизм, атомистический панпсихизм, естественнонаучное и религиозное сознание, «Евангелие от Купалы».

В сентябре 2017 года отечественная и международная научная общественность отмечала знаменательную дату- 160-тилетие великого русского ученого К.Э. Циолковского (1857-1935). Его насыщенная творческая жизнь повествует о великом самопожертвовании научному познанию и дерзновенной мечтательности о космическом предназначении человечества. Биографически известно, что детские годы К.Э. Циолковского прошли в Рязани и они были омрачены тем, что, катаясь на санках в суровую зиму, 9-ти летний Константин сильно простудился и заболел скарлатиной.

Болезнь протекала тяжело и вызвала серьезные осложнения для здоровья, мальчик почти потерял слух. Это пагубное обстоятельство судьбоносно сказалось на всей его последующей жизни. Вследствие глухоты К.Э. Циолковский не смог продолжать учебу в школе, да и все последующее образование он осваивал самостоятельно, извлекая знания из книг. Поэтому его подлинными университетами стали библиотеки, вначале домашняя, а затем и публичные, подпитывающие пытливым умом и формировавшие космическое мировидение.

На склоне лет, увенчанный мировым признанием, ученый дал весьма образную и достаточно откровенную оценку своим титаническим устремлениям к научным знаниям: «Книг было, правда, мало, и я погружался больше в собственные свои мысли. Я не останавливаясь думал, исходя из прочитанного. Многого я не понимал, объяснить было некому и невозможно при моем недостатке. Это тем более возбуждало самодеятельность ума. Глухота, заставляя непрерывно страдать мое самолюбие, была моей погонялой, кнутом, который гнал меня всю жизнь и теперь гонит, она отделила меня от людей, от их шаблонного счастья, заставила меня сосредоточиться, отдаться своим и навеянными наукой мыслям. Без нее я никогда бы не сделал и не закончил столько работ» [1, с. 17-18]

Так, благодаря природным дарованиям, неумной тяги к знаниям и редкостной целеустремленности, сформировался выдающийся ученый-самоучка, ставший подлинным энциклопедистом и выдающимся отечественным мыслителем. Его основополагающие труды по теоретической космонавтике явились величайшим вкладом в мировую науку, новаторские идеи К.Э. Циолковского обогатили многие научные дисциплины, в частности, аэродинамику, ракетостроение и воздухоплавание.

Важнее всего обратить внимание на неопределимый вклад К.Э. Циолковского в развитие философии русского космизма. Эта тема весьма актуальна в наше время и ждет своего фундаментального исследования еще и потому, что метафизические сочинения мыслителя при жизни не были широко известны, поскольку, как и его духовный учитель Н.Ф. Фёдоров, он не стремился предавать их публичной огласке. Тому были разные причины, но одна из главных, очевидно, заключалась в том, что его научный проект обустройства всех общественных отношений на основе космической гармонии шел вразрез с господствующей в СССР классовой идеологией марксизма. В духе этой идеологии советский народ, прежде всего, ориентировался на самоотверженное строительство бесклассового коммунистического общества в одной отдельно взятой стране. А в своих мировоззренческих идеях и научных обоснованиях К.Э. Циолковский всецело устремлялся не к геополитическим, а вселенским проектам космического мироустройства всех форм духовно-нравственных и общественно-политических отношений.

Эти гуманистические замыслы, определившие особое место мыслителя в философии русского космизма, формировались в единстве с новаторскими научно-техническими экспериментами. Следует сказать, что смелая дерзновенность социальных проектов космического будущего человечества значительно опережала свое время. Вероятно, поэтому, изложив гуманистические идеи космического мироустройства почти в 150 рукописях, К.Э. Циолковский при жизни опубликовал лишь две работы: «Монизм Вселенной» (1925, 1931) и «Причина Космоса» (1928). А из нескольких десятков статей, посвященных проектам социального переустройства земного общественного бытия на космических началах, учёный издал также лишь две брошюры: «Горе и гений» (1916) и «Общественная организация человечества» (1928). Что же касается глубоких рефлексивных исследований по проблеме аксиологической и рациональной сущности мировых религий, по теологическим основам христианства и анализу духовно-моральных канонов основных евангельских текстов, то о пожизненных изданиях этих оригинальных рукописей ученый, видимо, и не помышлял.

К тому же надо добавить, что при составлении описи трудов К.Э. Циолковского после его кончины в 1935 году Архивным отделом Академии наук СССР философские работы мыслителя в официальный перечень его научного наследия не вошли, а поэтому и не могли стать общедоступными. Их продолжительная закрытость от исследователей идеологически вполне объяснима, ведь для широкой советской общественности плодотворное творческое наследие К.Э. Циолковского должно было ассоциироваться, прежде всего, со смелыми научно-техническими экспериментами и технологическими проектами космического освоения Вселенной.

Лишь в конце XX столетия для исследователей стала постепенно открываться доступность к его философским рукописям. Главным образом этому способствовало нарастание научного интереса к удивительному отечественному философскому феномену – «русскому космизму». В научных журналах постепенно стали появляться сначала отдельные гуманитарные работы мыслителя, а затем уже сборники его общефилософских произведений, в которых он излагал свои идеи космического мировидения. Именно они составили содержание первых двух книг: «Очерки о Вселенной» (1992, 2001) и «Космическая философия» (2002).

Интенсивные исследования творчества ученого открывали все новые грани его философского наследия и, благодаря настойчивым усилиям энтузиастов из общественного фонда К.Э. Циолковского в Калуге, были изысканы средства для издания в 2003 году основных его религиозных работ в сборнике «Евангелие от Купалы» [4, с. 3-4]. В новом издании биографии К.Э. Циолковского (серия ЖЗЛ), его автор профессор В.М. Демин

назвал сборник «Евангелие от Купалы» прорывом информационной блокады богатого философского наследия мыслителя [4, с. 4] Также по инициативе Калужского общественного фонда К.Э. Циолковского в 2006 году был издан сборник его работ по общественно-социальной проблематике «Миражи будущего общественного устройства», который в 2010 году был вторично переиздан этим же фондом.

Наконец, в юбилейном 2007 году этим неутомимым калужским учёным удалось в рамках федеральной целевой программы «Культура России», при содействии Российской Академии Космонавтики им. К.Э. Циолковского выпустить солидный сборник статей «Щит научной веры», который полностью ликвидировал информационную блокаду философского наследия К.Э. Циолковского. Таков тернистый путь научных замыслов великого учёного, изложенных им в рукописях, до легальных публикаций, позволивших, наконец, им обрести известность у всех землян, к которым он обращался, в надежде на понимание и заслуженное признание.

Среди всех выдающихся теоретиков космической философии К.Э. Циолковский выделяется ярко выраженной приверженностью к парадигме философского монизма. При этом следует заметить, что космическое учение Н.Ф. Фёдорова в его онтологическом основании также представляет собой разновидность онтологического монизма. «Философия общего дела» презентовала проект сближения, а в последующем и объединения важнейших сфер бытия, оказавшихся в силу «духовного несовершеннолетия сынов человеческих» разделенными: религиозную веру, философию и науку.

Последовательный сторонник фундаментальных идей философии космизма К.Э. Циолковский пошёл своим путём, но в том же монистическом направлении. В очерке «Монизм Вселенной» (1935) он прямолинейно заявляет: «Мы проповедуем монизм во Вселенной – не более. Весь процесс науки состоит в этом стремлении к монизму, к единству, к элементарному началу» [5, с. 82].

А вот еще одна выдержка из статьи: «Этика или естественные основы нравственности» (1914): «Философы, признающие только одно материалистическое начало, как материалисты, или одно духовное, как спиритуалисты, называются монистами, а учение их – монизмом. Значит, и материалисты, и спиритуалисты последователи монизма. Дуалисты принимают для объяснения космоса смесь материального начала с духовным. Теперь я думаю, что материю также можно принять за дух, как и дух за материю. Наука указывает именно на духовность материи. К чему же тогда обычное представление о духе, не имеющем ничего с ней общего?» [5, с. 344-345].

Из этой цитаты ясно видно, что К.Э. Циолковский в единстве материи и духа, прежде всего, видит сущность человеческую, сущность истории человечества, сущность культуры. Это для него очень важно, поскольку никто из

предшествующих ему видных представителей философии космизма столь демонстративно не декларировал своей приверженности монизму как онтологической сущности Космоса.

Утверждение исходного мировоззренческого принципа для него было важным основанием для разработки концепции панпсихизма, впервые им выдвинутой в 1898 году. Эту концепцию в дальнейшем он последовательно обосновывал в опубликованных и неопубликованных при жизни работах: «Приключения атома» (1918), «Живая вселенная» (1923), «Мои идеи монизма» (1924), Монизм Вселенной» (1925 и 1931 гг.), «Новая этика» (1926), «Любовь к самому себе или истинное себялюбие» (1928), «Теоремы жизни» (1928), «Научная этика» (1930), а также в ряде очерков о Вселенной, написанных в 1930-х гг.

Говоря о приверженности К.Э. Циолковского принципу монизма, следует подчеркнуть его значимость для разработки им антропологических и социальных аспектов философии космизма. Для него монизм важен не только в гносеологическом плане как научный вектор познания однородности природного бытия и универсальности законов развития всех форм жизни во Вселенной. На основе монизма К.Э. Циолковский рассматривает целостную сущность человека в его природных компонентах, экономических потребностях, мировоззренческих убеждениях, в единстве индивидуального и общественного сознания, в творческой свободе личности и ее социальной ответственности.

Именно в универсальной совокупности сущностных антропологических качеств он видит основу для развития космического будущего человечества. Этому вселенскому возвышению земных общественных отношений должно способствовать новое, более обширное по своей всесторонности космическое мировоззрение, монистически вбирающее в себя совокупность религиозной веры, философского и научного знания. Формирование такого целостного мировоззрения позволит человеку, осознающему свою активную социальную роль в прогрессивном творчестве, наиболее продуктивно участвовать в становлении новой этики и созидании культуры космического общежития.

Исходя из своей приверженности онтологическому принципу монизма, К.Э. Циолковский стремился к выявлению духовной и материальной совокупности субстанционального единства Вселенной, для выявления которого с научных позиций он обратился к рациональному осмыслению религиозной проблематики. Следует подчеркнуть, что среди всех представителей «русского» космизма он выделяется как вдумчивый исследователь канонических текстов Евангелия, которые, по его убеждению, нуждаются в рациональном осмыслении и теоретической интерпретации с учетом их исторической преемственности и уровнем развития современной научной

мысли. Ратуя за необходимость интеграции религии философии и науки в интересах выработки универсальной мировоззренческой картины человечества, К.Э. Циолковский постоянно обращался к рациональному анализу канонических евангельских текстов. Складывается впечатление, что они его интересовали, главным образом, в контексте развиваемых им космических идей. И если предположить, что К.Э. Циолковский был верующим человеком, то, в отличие от поверхностной обывательской религиозной веры, он стремился к рациональному пониманию сакральной сути религиозных верований. И это, по его убеждению, является принципиально важным для повышения социальной роли и аксиологической значимости религиозного мировоззрения в мировом общественном развитии. Ученый глубоко сожалел о социальной инертности основных мировых религий в предотвращении извечной вражды между различными народами, находящимися в состоянии перманентной войны друг с другом, как и в предотвращении многих других общечеловеческих зол и конфликтов, противоречащих универсальным моральным императивам.

Так в работе «Любовь к самому себе, или истинное себялюбие» (1926) он утверждал: «Почти все 100% людей сейчас подвержены грубейшим суевериям. Таковы вера в спасительность некоторых статуэток, форм и действий, не имеющих никакого отношения к разуму и законам природы. Например, если съешь кусочек хлеба с вином или без вина, то будешь в будущем счастлив и избавишься от наказания за сделанные тобой преступления... Такие люди ничем не отличаются от безумных, потому что отрицают разум и знание. Как же относиться к таким? А так же, как мы относимся к сумасшедшим и больным: с полным вниманием, сожалением и милосердием» [3, с. 1]. Как видим, приоритет в выработке целостного мировоззрения К.Э. Циолковский отдает пытливному разуму, а не слепой вере во что бы то ни было. Только в таких условиях, считал он, формируется истинная вера. Поэтому он отвергал обыденные ритуалы набожности, критически воспринимал обыденное религиозное мировоззрение за убогое, поверхностное понимание связи с Богом.

Только разумная вера в Бога была значимой для ученого, именно такая вера была для него космически важной. Об этом он пишет в статье «Этика или естественные основы нравственности» (1928): «Трудно обойтись без веры. Человек без веры, хотя и во всеоружии знания, во многих случаях жизни не знает, что ему делать. Это колебание мучительно и многие от этого несчастны. Колебание рождает бессилие. Бессилие не желательно: поэтому сам разум нам подсказывает необходимость веры». А далее он проникновенно поясняет: «Для меня, например, общим руководством в жизни служит философия галилейского учителя в чистом виде, освобожденная от легенд и суеверных толкований. Но так как никто непоколебимо не верит,

то это подтверждает мою мысль о неполной доказательности таких знаний» [5, с. 357-358].

Возникает вопрос: все ли верующие люди рационально понимают каноническое содержание религиозных учений, для того, чтобы воспринимать их как универсальное руководство к жизни? Поиску ответа на этот смысло-жизненный вопрос К.Э. Циолковский посвятил многолетний систематизированный труд, назвав его «Евангелие от Купалы». [5, с. 525-706]. Глубокий анализ аксиологической значимости религиозной веры в её соотношении с социальной практикой людей приводил К.Э. Циолковского к критическому восприятию моральной императивности основных мировых религий вообще и христианства в частности. Задаваясь вопросом: о том, почему великие религиозные учения в социальной жизни показывали свою неспособность предотвратить нравственное разобщение людей, извечные войны и конфликты, он отвечал – потому что они не были рационально обоснованы. По его убеждению, исторически, с момента своего возникновения на заре человеческой истории, они были для большинства верующих лишь не осознанными догмами веры и по мере цивилизованного развития человечества таковыми и остались. Все мировые религии и вера в них, считал учёный, нигде и никогда не существовали в рационально осмысленном виде и, к тому же, всегда манифестировались в определенном локальном этнокультурном пространстве. Именно поэтому и не возникло единого универсального религиозного мировоззрения, духовно объединяющего все земное человечество.

Об этой идее религиозного единения мечтали многие выдающиеся русские философы, в частности В.С. Соловьёв, написавший замечательную работу «Три силы» [2, с. 53-68], в которой ратовал за объединение духовных основ буддизма, христианства и ислама. Но эта мечта, к сожалению, утопична в принципе, поскольку мировоззренческая архетипичность не только основных мировых религий, но и их многочисленных конфессий обусловлена локальным этнокультурным многообразием народов Земли. Национально-культурная разобщенность народов всегда препятствовала поискам универсального религиозного мировоззрения, тем более, что религиозная вера чрезвычайно личностна, а отсюда и лишена общечеловеческой глобальной значимости.

Мировая история постоянно демонстрировала мировоззренческую оппозиционность друг другу основных религиозных верований. Именно поэтому, считал К.Э. Циолковский, как мировые религии, так и их конфессии явно не оправдывали свою духовную роль единого общечеловеческого мировоззрения, а потому и не стали надежным социальным основанием для позитивного гуманитарного проекта в интересах всего человечества. Научную прогностику этого гуманистического замысла он всецело связывал с философией космизма как общечеловеческого мировоззрения, видя в ней

весьма отдаленную, но потенциальную перспективу, которую сам еще в 1918 году образно назвал «миражами будущего общественного устройства» [4, с. 64-166].

И даже сегодня этот научный проект может представляться маловероятным, но иной общечеловеческой перспективы преодоления обостряющихся глобальных противоречий просто не существует для нынешней цивилизации. Все разумные люди Земли, даже на самом обыденном уровне, ясно понимают, что динамичное развитие глобального мира может быть обеспечено лишь общими гуманитарными усилиями всех народов и стран. В своих смелых космических замыслах, значительно опережающих свое время, К.Э. Циолковский писал: «Человечество живёт в мало-мальски сознательном состоянии всего десятков тысяч лет. Быстрый же темп прогресса продолжается лишь сотни лет... Отсюда видно, что сознательность нашей планеты еще в периоде зарождения... борьба есть оружие слепой природы. Когда в ней появляется разум, то он не может не вмешиваться в борьбу. Человечество с большим успехом подрывает свои силы и занимается самоистреблением. Разум человека ещё слаб, и поэтому получают такие печальные результаты. Когда он будет сильнее, то и вмешательство его даст лучшие плоды» [5, с. 120].

Мыслитель настойчиво призывал все земное человечество совершенствовать могущество Разума для того, чтобы все жители планеты Земля объединили свои творческие ресурсы, направляя их не на вооруженное противостояние друг с другом, а на развитие образования, науки и культуры. К.Э. Циолковский своим космическим проектом задал будущим поколениям отнюдь не риторический вопрос: «Что же могущественнее разума? Если же он сильнее всего, то он всё победит. Ему власть, сила и господство над всем космосом. Последний сам рождает в себе силу, которая им управляет. Она могущественнее всех остальных сил природы» [5, с. 131].

В завершение уместно еще раз подчеркнуть, что космическая философия К.Э. Циолковского представляет собой не только аутентичный теоретико-аксиологический срез всей предшествующей русской духовной культуры, но и надежный футурологический ориентир для современного мирового общественного развития. Она является также надежной эвристической и нравственной доминантой для формирования нового глобального миропонимания, в основе которого лежит представление о материально-духовном единстве, эволюции, земной цивилизации и Вселенной.

Список литературы

1. Демин В.Н. Циолковский. М., 2005.
2. Соловьев В.С. Три силы // Православное обозрение. 1877. №1.

3. Циолковский К.Э. .Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие. Калуга, 1927.
4. Циолковский К.Э. Миражи будущего общественного устройства. М., 2010.
5. Циолковский К.Э. Щит научной веры. М., 2007.

Арпентьева Мариям Равильевна
Калужский государственный университет,
mariam_rav@mail.ru

Космические путешествия и трансформации самосознания и мирознания человека

В статье анализируются важнейшие аспекты философии К.Э. Циолковского, который рассматривал цивилизацию как единый организм, проходящий в своем развитии несколько фаз. Выход в околоземный космос становится второй после эмбриональной фазой эволюции человечества. Космическая деятельность может и должна потребовать формирования иных представлений о счастье, ценности человеческой жизни, условиях ее осуществления и смысла, а также трансформации человека в направлении достижения иммортализма, автотрофности, интерпланетаризма, победы над временем и пространством. Третья фаза – расселение людей по всей Галактике, где со временем люди станут истинно «космическими животными», т. е. смогут жить без специальных средств защиты в условиях открытого космического пространства: для этого им нужна новая степень развития, иное понимание себя и мира.

Ключевые слова: современная философская антропология, русский космизм.

Идея взаимосвязи человека и космоса отражена в космической философии К.Э. Циолковского: «Весь космос обуславливает нашу жизнь, - отмечал он, – все непрерывно и все едино... Трудно предположить, чтобы какая-нибудь его (космоса) часть не имела рано или поздно на нас влияние. ...Вселенная не имела бы смысла, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром [1, с. 302, 378]. Составной частью его трудов является его «космическая этика», которая включает выработку этических основ контактов с инопланетянами, признание необходимости

совместного труда для преобразования космоса. Выход в космические просторы — важный аспект эволюции человечества, а идеи автотрофности, самопитания человечества, связи человека и вселенной, развитые К.Э. Циолковским, подхвачены затем и В.И. Вернадским [2, с. 296]. Возникновение человека было актом величайшей важности, единичным в течение геологической истории: ему нет ничего аналогичного в среде мириадом предшествовавших веков [2, с. 298]. Вместе с тем, «прогресс организмов шел непрерывно и не может поэтому остановиться на человеке», — утверждал К.Э. Циолковский. Человек не есть «венец творения», — полагал и В.И. Вернадский. По его мнению, за сознанием и жизнью в их современной форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь» [2, с. 45]. К.Э. Циолковский говорил о будущем человеке, «животном космоса», прямо ассимилирующем в своем питании солнечные лучи и элементарные вещества среды и могущем быть бессмертным. Он и В.И. Вернадский подчеркивали важность автотрофности: «Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны. Это означало бы, что единое целое — жизнь — вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ответвление... Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое достижение...» [2, с. 290]. При этом К.Э. Циолковский принимает жизнь как «кругооборот», отмечая спиральность жизни как самый общий тип развития, отмечая в нем как этапы восходящего, усложняющегося развития, так и этапы последующего «разложения», «упрощения», возврата в более элементарную форму и опять — этапы нового витка еще большего усложнения, и еще большего упрощения, и так - до бесконечности.

К.Э. Циолковский развивает мысль Н.Ф. Федорова о взаимосвязанности и взаимозависимости побед человечества над пространством и над временем: бессмертие возможно лишь в космосе, бесконечном и неисчерпаемом в своих энергетических и материальных ресурсах. Поэтому выход в космос может обеспечить поддержание бесконечной жизнедеятельности организма, и, вместе с тем, лишь бессмертные создания с сущностно трансформированным организмом и осознанием себя и мира могут выжить в самых разных внеземных средах, освоить и преобразить Вселенную. Психозойская эра создания ноосферы связана с попыткой трансформации сознания человека, в процессе которой иммортализм и интерпланеризм тесно связаны. У В.А. Сухова-Кобылина описана активная эволюция человека, направленная на космическую экспансию человечества. Эта трансформация предполагает «бесконечную инволюцию... в себя самого, поступание в глубь» самосознания, вплоть до такого «соключения с самим собой», такого одухотворения, что этот будущий организм становится как бы беспространственным, сверхчувственным («до

исчезания плоти)), «эфирным». Это весьма сходно с представлением о будущем «лучевом» человечестве в «теории космических эр» К.Э. Циолковского [3, с. 51].

Однако, в их понимании космичность явлений жизни и человека, требование активности человека в отношении макрокосма, сочетается с природной укорененностью этой жизни. Так, В.И. Вернадский пишет о принципе Ф. Реди: «Ф. Реди утверждал: всякий живой организм происходит от другого живого же организма. Мысль эта была выражена ... другим итальянским натуралистом – А. Валлисниери – через одно поколение после Ф. Реди», однако, сам принцип Ф. Реди вошел в научный мир как принцип лишь в XIX веке, его ввел в представления о мироздании Л. Пастер [2, с. 297]. Он отмечает, что «Самозарождение, т. е. генезис живого организма за счет косной материи, без посредства другого живого организма, многим ученым все еще кажется логично необходимым... для научного объяснения жизни. С глубокой верой высказывались и высказываются убеждения, что прямой синтез организма из его материальных элементов должен быть необходимым завершением развития науки». По мнению В.И. Вернадского, возможно, что эти убеждения «соответствуют реальности. Нельзя их считать научно опровергнутыми. Но ничто не указывает на их вероятность. Ничто также не указывает на то, что проблема самозарождения не принадлежит к тому же ряду исканий, как и задача о квадратуре круга, о трисекции угла, о *perpetuum mobile*, о философском камне» [2, с. 297]. Однако, «стремление разрешить все эти проблемы было не бесплодно, оно имело очень важные последствия. Оно привело к великим новым открытиям, но самые проблемы оказались нереальными» [2, с. 298].

К.Э. Циолковский рассматривал цивилизацию как единый организм, который проходит в своем развитии несколько стадий. По его мнению, человечество не может «вечно жить в колыбели», и выход в околоземный космос становится второй после эмбриональной фазой эволюции человечества. Здесь встает вопрос единства «земного» и «внеземного» человечеств (всего «неочеловечества»), а также проблема репродукции, воспроизводства человека в космосе: «Космическая деятельность может быть противопоставлена земной и потребовать формирования иных представлений о счастье, ценности человеческой жизни, условиях ее осуществления и смысла» [3, с. 287]. Третья фаза – расселение людей по всей Галактике, где со временем люди станут истинно «космическими животными», т. е. смогут жить без специальных средств защиты в условиях открытого космического пространства: для этого им нужна новая степень развития, иное понимание себя и мира [4; 5; 6; 7; 8; 9]. По мнению К.Э. Циолковского, «грядущие тысячи и миллионы лет усовершенствуют природу человека и его общественную организацию. Человечество обратится как бы в одно могущественное

существо» [3, с. 267-268]. По этому поводу он писал: «Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать. Счастливое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такою же быстротой улучшать человеческий быт. ... Будет полный простор для развития как общественных, так и индивидуальных свойств человека, не вредящих людям» [3, с. 273]. Этика сознательных существ космоса, по Циолковскому, «состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий: ни для совершенных, ни для других незрелых, или начинающих свое развитие животных» [10, с. 185]. Он отмечал важность «космической селекции», писал, что нужно стремиться к безболезненному погашению жизни неудачных генетически людей и животных, к совершенствованию их путём поощрения рождения более совершенных и к милосердию ко всему несовершенному, к животным и людям [11, с. 168-169].

По Циолковскому, все частицы мироздания имеют бесконечную сложность: мироздание развивалось или усложнялось бесконечное время, поэтому для человека существуют и могут быть доступны самые разнообразные формы материи, в том числе «параллельно существующих» миров. В результате человек осознает не только свою множественность и бесконечность, но и свой диалог в единстве с миром.

«Инопонимание» как «артефакт» или факт космического путешествия в «запредельное» в жизни человека и человеческого сообщества всегда связано с моментами их интенсивного развития. С точки зрения психологической, инопонимание как изменение осознания себя и мира – важнейший компонент и результат педагогического, психотерапевтического и/или развивающего взаимодействия «Своего» и «Чужого». Поэтому контакт человека с иными формами и временами жизни может быть рассмотрен как форма развивающего, корригирующего и профилактического психотерапевтического взаимодействия, реализации психотерапевтических (ксенопсихотерапевтических) отношений. Примером этих отношений, несомненно, является «космический туризм», а также иные формы путешествия в космосе (профессиональные космонавты и космонавты-расселенцы или «люди космоса»): практика, благодаря которой люди, ограниченные и/или пресыщенные жизнью на Земле, то есть, по сути, достигшие по своим ощущениям состояния наибольшего и полного понимания себя и мира с точки зрения своей «земной идентичности», получают возможность «встряхнуть» себя и окружающий их мир, сменив «земную идентичность» на идентичность «космическую».

К.Э. Циолковский говорил в основном не о покорении космоса, а о расселении, о путешествиях, т.е. о космическом туризме. Насколько это удастся в каждом конкретном случае и какие артефакты и тенденции здесь

можно выделить – вопрос отдельный, ему и посвящено наше исследование. Однако, сам факт изменений очевиден: сама сложность выхода в космос уже выступает как вариант «инициации» личности, терпящей неудобства и переживающей дискомфорт ради нового, иного понимания себя и мира.

Поскольку уровень и другие характеристики «инога» существенно отличаются от окружающей человека повседневности, обращены к ответам на вопросы: «Кто мы такие? Что мы делаем на Земле? Для чего мы рождены?», то складывающиеся в поиске ответов на данные экзистенциальные вопросы отношения должны быть не просто обыденными психотерапевтически-ориентированными, но и содержать развернутую и осмысленную информацию о профессиональной психотерапии, в особенности о таком ее глубинном аспекте, как изменение ценностей человека и способа его жизни, трансперсональности или интерперсональности человека. Эти представления встречаются, например, в философских, фантастических и иных произведениях К.Э. Циолковского, в произведениях других авторов, в их фантастических и реалистических описаниях путешествий человека в космосе. Художественные произведения, описывающие «ксенопсихотерапевтические» контакты, возможности и ограничения обыденных и профессиональных взаимоотношений, приближаются к профессиональным. Однако, речь чаще в этих произведениях идет о взаимопомощи и о необходимости понимания субъектами друг друга посредством осмысления себя и своих отношений. Аналогично в философских, лингвистических и психологических ксенологических исследованиях человеческих отношений в плане взаимопонимания, акцентирующих «иллюзию доступности пониманию», подчеркивается взаимность трансформации и инверсии отношений и самосознания. «Продленность» человека в мир и мира в человека, порождение человеком мира и миром человека, сопровождающие их воплощение, перевоплощение и превращение, - обычные и необычные аспекты постижения себя и мира, с которыми сталкивается человек в диалоге с Вселенной, с пространством и временем, бытием. Бытие, его основы - вот с чем беседует человек, подчас безуспешно пытаясь постичь самого себя и жизнь. Однако, эта «безуспешность» оказывается гораздо более продуктивной, нежели привычный успех: встряска захватывает не только все существо человека, меняется сама его жизнь и никогда не будет прежней, но, вернувшись на землю, ему некому рассказать и нет слов рассказать о том, что произошло. Все изменилось, начиная с самого человека и заканчивая миром, ставшим частью самого человека, покинувшего свою колыбель - землю ради развития. Начав с попытки интерперсонального взаимодействия, преобразования себя изнутри, осуществив изменение осознания себя и мира и своих отношений с миром, человек возвращается как субъект трансперсональных отношений, он возвращается как единство человека и мира: «на Земле все

живо, - писал К.Э. Циолковский, - Но одни существа не сознательны и не могут о себе заботиться, а другие, как человек, способны понимать окружающее и заботиться о себе» [12]. Поэтому особое внимание нужно обращать на руководителей сообществ: правительство и лидеров, а также на отбор людей, который должен быть диалогическим, открытым, справедливым, опирающимся на опыт и уважение бытия, способствующим развитию и нацеленным на прогресс человечества и условий его жизни [13].

В большой мере понимание Циолковским будущего человечества было близко религиозному: «Естественный и искусственный подбор... в течение тысячелетий может выработать очень совершенные организмы, мало чувствительные к радостям и страданиям — философское равнодушие, равнодушие Будды. Не смертный покой, но жизнь, богатая делами, великими поступками, только философски спокойная. Нирвана есть развитие идеальных, божественных качеств в человеке в противоположность материальным, животным, то есть страстям» [15, с. 19]. Или в другой работе: «Бог есть объединяющая всех существ идея любви и солидарности. ...Бог есть то, что распоряжается всеми нами, от чего зависит и судьба людей, жизнь и счастье всего существующего, судьба солнц и планет, судьба живого и мертвого. И такой Бог есть, потому что это Вселенная, и она произошла от идеи первопричины, она родила жизнь, жизнь разум, который должен преобладать в космосе и дать счастье всему» [10, с. 378]. Он был убежден, что в определенный момент человек «соплется с космосом», превратится из корпускулярного в лучевое, и тогда человечество будет «бессмертным во времени и бесконечным в пространстве», обладая особым космическим сознанием «разлитым в мировом пространстве» [16]. «Человечество как единый объект эволюции изменяется и превращается в единый вид лучистой энергии, то есть единая идея заполняет всё космическое пространство. О том, чем дальше будет наша мысль, мы не знаем. Это — предел её проникновения в грядущее, возможно, что это — предел мучительной жизни вообще. Возможно, что это — вечное блаженство и жизнь бесконечная, о которой писали древние мудрецы» [16, с. 424]. Циолковский выражает веру в победоносность миссии научного разума: «Человек настраивается природой в определенном тоне, это безусловно мажорный тон, требовательный тон, а не мольба о помиловании. Человек постепенно перерождается — из жалкого просителя он становится в воинственную позу и начинает требовать: дескать, выкладывай, мать-природа, всю истину. Так заявляет о себе новая космическая эра, к которой мы подходим, медленно, но верно» [17, с. 425; 18]. При этом «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной. Поэтому всякое разумное существо должно проникнуться историей Вселенной. Необходима такая высшая точка зрения» [19, с. 22].

К.Э. Циолковский считал вероятным существование «тонких форм жизни», построенных на основе «несравненно более разреженной материи», полагая, что «в отдаленной перспективе изменится и физическая основа человечества», которое из «вещественного» превратится в «лучистое». Обосновывая эти положения, он отмечал: «Философ скажет, что начало материи одно и то же, но это не мешает при непрерывной и, как будто одновременной эволюции материи, существовать ей во множестве разных видов» [20, с. 18]. При этом речь идет о потенциально бесконечном многообразии природы не только в отношении ее конкретных свойств, но также фундаментальных законов, закономерностей, типов взаимодействий, что приводит к ее качественной неисчерпаемости [21, с. 18]. Л.М. Гиндилис отмечал, что важной составляющей концепции К.Э. Циолковского «является представление о том, что цивилизации развиваются не изолированно, а в тесном сотрудничестве, к которому присоединяются по мере развития новые члены, новые сообщества разумных существ. Эта общественная организация ВЦ построена по иерархическому принципу. ...Образуются союзы ближайших солнц, союзы союзов и т.д. Где предел этим союзам - трудно сказать, так как Вселенная бесконечна» [22, с. 1; 23, ч. 5]. Он также не исключал вероятности феноменов скрытого контакта, т.е. посещений и вмешательства высокоразвитых цивилизаций в земные дела: «Мы видим порой необыкновенные явления. Не есть ли они результат деятельности уцелевших разумных существ иных эпох» и иных, более развитых и совершенных цивилизаций? [23, ч. 7]. Все это говорит о том, что учение К.Э. Циолковского и русский космизм в целом как феномен выступают философией действия и веры. Вера в Бога как вера в Жизнь подкреплялась научными исследованиями и данными, которые будут «расшифрованы» далеко не сразу, и, вероятно, даже не в нынешнем веке. Однако, огромность поднятых и разрабатываемых русским космизмом проблем выстраивает дорогу иным, несуществующим ныне наукам и исследованиям, о которых современное человечество порой просто не догадывается.

Список литературы

1. Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. Тула: Приок, кн. изд-во, 1986.
2. Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 368 с.
3. Меденков А.А., Милованова М.А., Фетисова Н.Л. Философские проблемы межпланетных полётов // Идеи К.Э. Циолковского: прошлое, настоящее, будущее. XLVII Научные чтения памяти К.Э. Циолковского 2012 г., Калуга. Калуга: Комиссия по разработке научного наследия К.Э. Циолковского, 2012.
4. Газенко О. Космонавт должен оставаться человеком Земли // Наука и жизнь. 2006. № 4. С. 24–31.

5. Золотухин В.А. Колонизация космоса: Проблемы и перспективы. Тюмень: НПЦ Интер-Кузбасс, 1997. 194 с.
6. Кричевский С.В. Аэрокосмическая деятельность: Междисциплинарный анализ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 384 с.
7. Кричевский С.В. Расселение человечества вне Земли: проблемы и перспективы // Пилотируемые полеты в космос. 2012. № 1(3). С. 155-160.
8. Феокистов К.П. Траектория жизни: между вчера и завтра. М.: Изд-во Вагрус, 2000. 384 с.
9. Циолковский К.Э. Путь к звездам: Сб. науч.-фантаст. произведений / Ред.-сост. Б.П. Воробьев. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 360 с.
10. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. 384 с.
11. Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 478 с.
12. Циолковский К.Э. Земная этика // Архив РАН, ф. 555, дело № 514, оп. 1. 1934. 5 февраля. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/ciolkovskiy-mirazhy/ciolkovskiy-mirazhy.html> (дата обращения 10.10.2017)
13. Циолковский К.Э. Какое правительство я считаю лучшим // Архив РАН, ф. 555 оп. 1 № 520. 1934. 24 марта. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/ciolkovskiy-mirazhy/ciolkovskiy-mirazhy.html> (дата обращения 10.10.2017)
14. Бернюкевич Т. Идеи «деятельностной» нирваны в «космической философии» Циолковского. // Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2009. С. 106-110.
15. Циолковский К. Э. Нирвана. Украина, Запорожье: Центр информационной безопасности, 2013. 42с.
16. Чижевский А.Л. Беседа с Циолковским: теория космических эр // Циолковский К.Э. Грёзы о Земле и Небе. Тула, 1986. С. 420-424.
17. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грёзы о Земле и Небе. Тула, 1986. С. 425.
18. Щепановская Е.М. Космическое будущее К.Э. Циолковского // Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга. Материалы Международ конф. «Космизм и новое мышление на Западе и Востоке». Санкт-Петербург: СПбГЭУ, Дом учёных, Венский университет, СПбГЭУ, 2016. С.84-92
19. Циолковский К. Э. Необходимость космической точки зрения // Техника-молодежи, 1981, №4. С.22. или // Циолковский К.Э. Космическая философия. О проекте. Украина, Запорожье: Центр информационной безопасности, 2013. – 35с. – С.12-18. <http://tsiolkovsky.org/wp-content/uploads/2016/02/O-proekte.pdf> (дата обращения 10.10.2017)
20. Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, Склад изданий автора, 1928. Украина, Запорожье: Центр информационной безопасности, 2013. 25с.
21. Федосеев П.Н. В.И. Ленин и философские проблемы современного естествознания: итоги и перспективы // Материалы III Всесоюзного совещания по философским вопросам современного естествознания. М.: Наука, 1981. 56 с.

22. Гиндилис Л.М. Космическая философия К.Э. Циолковского и пути поиска внеземных цивилизаций // Материалы симпозиума «Идеи К.Э.Циолковского и научные проблемы внеземных цивилизаций» . Калуга, сентябрь, 1981. Калуга: Музей космонавтики, 1981. <http://lnfm1.sai.msu.ru/SETI/koi/articles/kaluga81.html> (дата обращения 10.10.2017)

23. Циолковский К.Э. Космическая философия // Архив АН СССР. Ф.555, оп.1, № 535.

Малышев Юрий Михайлович

средняя школа № 527 Невского района Санкт-Петербурга

e-mail: uramal1958@mail.ru

Семенов Александр Георгиевич

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого;
Научно-технический центр Общероссийской общественной организации
«Союз казаков»

e-mail: agentnomer117@mail.ru,

Семёнов Олег Петрович

Балтийский государственный технический университет «ВОЕНМЕХ»,
Санкт-Петербург

Сергеев Владимир Михайлович

пенсионер, Санкт-Петербург

Заметки на полях русского космизма

Рассматриваются различные подходы в изучении русского космизма, определяется их суть. Высказывается мысль, что русский космизм может выступать основой искомой русской идеи и современного мировоззрения.

Ключевые слова: русская идея, мировоззрение, мироздание русского космизма, русский проект мироздания.

***«Пламя души своей, знамя страны своей
Мы пронесем через миры и века!» [1]***

По мере усиления и расширения Русского мира интерес к русской тематике и проблематике возрастает. «Русская тема» вновь становится актуальной, активно используемой в идеологической и политической плоскостях. Особенно это становится заметным в плане поиска перспективных мировоззренческих ориентиров и фундаментальных смыслов. Что несёт

миру русская цивилизация, какие смыслы? Каким уровнем всеобщей значимости они обладают?

Вне русского космизма невозможно найти, выразить на современном языке, сформулировать и, главное, обосновать русскую идею, которую теперь многие у нас ищут и не находят. А если находят, то не могут выразить. Если же всё-таки выражают, то не могут выраженное обосновать, объяснить, почему именно так, а не иначе. Исторически и сиюминутно предлагают нам, русским, нечто по умолчанию, как само собой разумеющееся: теологизм, коммунизм, интернационализм, либерализм, космополитизм (на буржуазно-либеральной, капиталистической основе), или ещё что-нибудь производное, комбинированное, идеологически и феноменологически нечёткое. И если идёт туго, большинством не принимается, тогда говорят, что не надо ничего, никакой идеологии, как и записано в Конституции РФ 1993 г., что нередко лишает народ духовно-культурного стержня, веры, а следовательно и силы.

Итак, ищут русскую идею [2; 3, с. 164-165], особенно в современной духовной и политической реальности. Найти не могут. Мы обращаем внимание на мироздание русского проекта и на исторический путь, существующий для нас как некая данность, на котором и надо искать её. Это – русский космизм и его мироздание – предельно открытое, всеобщее, нечёткое и некомпактифицируемое!..

В философии – если рассматривать её в диахронии – мы вторичны. В науке, искусстве, пожалуй, тоже. Но есть особое, уникальное направление мысли и деятельности – русский космизм, в котором мы обошли всех и далеко вырвались вперёд. Так его и нужно развивать дальше! В его русле искать, находить, обретать, утверждать *русскую идею* и вместе с ней – *русский путь жизни!*

Размышляя о прошлом, настоящем и будущем русского космизма, существующего во множественности его неоднородности, в нём можно выделить три существенно различные стадии или модуса его существования и развития, проявляющиеся как:

- *состояние* (прошлое и ставшее основанием созерцания и понимания конкретной данности человеческого существования);
- *процесс* (настоящее, оформляющееся во множественности практик реализации и самореализации человека, его мира в контекстах целеполагания, сохранения и развития их как моментов, различных аспектов, граней, сторон космического, вселенского существования. Последнее предполагает уже иное измерение, ипостасию русского космизма – космизм как *проект*);
- *проект* (будущее, настоящее в его грядущей осуществимости, естественноисторической и «сверхъестественной» эволюции, то есть сознательной, осознаваемой, деятельностной).

Русский космизм для нас, вступивших в XXI век – это не «состояние» и тем более не нечто застывшее, имеющее ценность только для истории философской и научной мысли. Русский космизм – это *процесс*, попытка поиска ответов на вызовы, встающие перед человеком и обществом, человечеством, в их эволюции, в том числе и в контексте эволюции нашего космического существования, истоки которого уходят в далёкое прошлое, в «преданья старины глубокой». Вместе с тем – это *проект* не только и не столько настоящего, но и, что особенно важно, *будущего*. Этим-то он и интересен! Прежде всего, тем, что это форма рефлексии, возможно, даже человечества, определения способов и границ того или иного участия нас в выборе альтернативных путей эволюции человека и космического «вместилища» происходящих и определяющих существование событий – *каузохронотона* (*причинности-времени-пространства*), определения «фатальности» нашего существования в космической одиссее человечества, безграничных возможностей существования в определённой неопределённости настоящего и будущего.

В исследовании русского космизма можно выделить несколько подходов:

- *исторический*
- *междисциплинарный*
- *ретроспективный*
- *проект русского мироздания.*

Наш космизм заявил о себе в полный голос уже в XVIII веке, в творчестве Ломоносова. В 1761 году, наблюдая прохождение Венеры по диску Солнца, Ломоносов обнаружил наличие атмосферы у Венеры. Спрашивается, почему именно он сделал это выдающееся открытие, а не кто-то другой из многочисленных иностранцев, прежде всего, европейцев, которые тоже наблюдали это астрономическое событие, при наличии оптики у них скорее не хуже, а даже лучше? Потому что, помимо технической, существует ещё концептуально-мировоззренческая *оптика*, «космическая оптика», в которой Ломоносов видел гораздо больше и дальше своих современников. Он был захвачен космической тематикой и проблематикой, выдвигал и проверял гипотезы, вопрошал Природу, и она дала ему ответ, который стал первым научным аргументом в пользу идеи множественности обитаемых миров [4, с. 36-37; 5].

Онтологизация образа «река времён», понимание *времени* как *реки*, характерна для русского сознания, выраженного как в художественных образах:

*«Издалека долго
Течёт река Волга,
Течёт река Волга,
Конца и края нет...»* [6; 4, с. 236-237],

так и в научных формах (Козырев Н.А. [7, с. 8-47]; Пригожин И.Р., который, как бы «переоткрывая» время, на доске для почётных гостей МГУ неожиданно написал: «Время предшествует бытию» [8, с. 143], актуализировав проблему совершенства понятийно-категориального аппарата интересующей нас предметной области; и др.), в том числе исторических – знаменитый государствообразующий путь "из варяг в греки", речная цивилизация *Русь* (возможно, слово *русло* реки... служит началом слов *Русь, русский*). В этой связи большой интерес представляет фигура Державина:

*«Река времён в своем стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Через звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрётся
И общей не уйдет судьбы»* [4, с. 52].

В этом удивительном произведении, в котором, действительно, словам тесно, а мыслям просторно, можно усмотреть и «*всё течёт, всё меняется*», «*нельзя дважды войти в одну и ту же реку*» Гераклита Эфёсского, и возражение титану эпохи Возрождения Микеланджело Буонаротти, утверждавшему, что

*«следствию причина уступает,
Удел искусства более велик,
Чем естества!
В ваяньи мир постиг,
Что смерть, что время здесь не побеждает»* [9],

и принцип *соборности*, столь характерен для русского сознания и мироздания, выраженный не только в онтологическом, но и в экзистенциальном смысле – судьба-то у нас у всех *общая*... Впрочем, Державин не утверждает, что время вспять не повернуть (в онтологическом смысле, вместе со всей «громადой Космоса»), он говорит, как бы напоминая нам, что если ничего не делать, благодушно наслаждаться жизнью, то *всё* не только пройдёт, но и *пропадёт*, забудется, исчезнет бесследно... Особенно остро осознавая и переживая это, Фёдоров начинает делать, *собирать*.., выдвигает знаменитый проект «Общего дела» [10, с. 85, 11].

Главной чертой, существенной характеристикой *человека собирающего* – *противодействующего падению миров и мироразрушению существа*, по Фёдорову, является вот это, порой незаметное, повседневное *собрание* вещей, предметов, рисунков, посмертных масок, волос и прочего, связанного с жизнью и деятельностью родных и близких людей, производство многочисленных копий – скульптур, бюстов, картин, фотографий, кинохроники,

звуковых записей, видеоматериалов, дневников, писем, записей, записок и пр., одним словом – музейное дело в широком смысле [11, т. 2, с. 230 – 231, 434]. Это необходимая, но ещё только подготовительная работа, которую необходимо понять, осознать и далее действовать уже сознательно, целесообразно. Впереди – воскрешение всеми силами и возможностями будущей науки, техники, технологии, искусства в широком смысле как органических тел (или иных «носителей» внутреннего, духовного), так и связанных с ними сознаний, личностей – «приобретение независимости... в онтологическом смысле» [11, т. 1, с. 14]. «Иконописью... небесного храма будут лучевые образы отцов», небо станет жилищем оживших [11, т. 2, с. 243, 230]!

Уже сегодня, благодаря успехам молекулярной биологии, генной инженерии и сопряжённых с ними высоких технологий, прежде всего, клонирования, просматривается довольно-таки реальная возможность «воскрешения», скажем, мумифицированных тел (для этой процедуры достаточно иметь в наличие мельчайшую часть тела, сохранившую в себе информацию, полный набор генов организма), восстановления утраченного генофонда и пр. Однако, величие современной науки не даёт нам оснований для упрощения и примитивизации проблемы, существования явлений вне контекстов их реального существования. Если клонированного новорожденного поместить в другую социальную, культурную, духовную реальность, в поток социально-значимых смыслов, норм и пр. – а они, как мы знаем, историчны, неудержимо меняются – то сознание возникнет, сформируется, но будет уже другим – это будет другая личность! Она себя не узнает, не идентифицирует с ранее жившим человеком... Неужели для воссоздания той же самой, тождественной личности, всё мироздание, как киноплёнку, придётся проворачивать назад!? Или, опираясь на новые возможности и границы развития науки, техники, мы обратимся к технологиям виртуальной реальности, которые не решают существующих проблем, но породят новые, с ещё бóльшим множеством векторов неопределённости... Пройдут ещё десятки или сотни лет и, тем не менее, может быть, появится возможность «воскрешать» сознание и подсознание ранее живших людей... Воскрешать в буквальном смысле, а не так, как это давно уже делается в книгах, театре, кино, одним словом – в искусстве или в конкретных формах виртуальной реальности.

Получив необычайно мощное развитие в XIX – XX веках, русский космизм продолжает развиваться в XXI в. Задача исследователей: выделить основные этапы, векторы его развития, определить их суть, специфику задач и целей.

В науке Нового времени вычленяют два с половиной больших периода развития: классическая наука XVII – XIX веков, неклассическая – XX в. Мы живём в эпоху НТР XXI в. и развития *постнеклассической* науки – выстраданной потребности освобождения от вериг постмодернизма.

Можно предположить, что и русский космизм проходит в своём развитии аналогичные, более или менее чёткие, возможно, параллельные или комбинированные этапы: классический и неклассический. Если первый обращает основное внимание на космос, его размеры, значение и возможности исследования, то космизм неклассический рассматривает и продуцирует активную, творчески-преобразующую научно-техническую деятельность (Фёдоров, Циолковский, Вернадский, Королёв, Гагарин и др.). В начинающемся *постнеклассическом* периоде развития русского космизма основное внимание будет уделено непротиворечивому взаимодействию космического и антропоного начал. Космизм этого этапа естественно назвать *русским антропокосмизмом*, сосредотачивающим основное внимание на воздействии: *человек* → *космос*. Но уже Фёдоров во второй половине XIX века, во многом опережая время и вместе с тем нарушая условно принятую периодизацию развития науки и философии, утверждал: «Космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом. Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силой, а сила – разумом? Сила станет разумной тогда, когда разум станет управлять ею» [12, с. 535]. Отсюда становится понятно, что вопрос о соотношении этапов развития науки и русского космизма, возможной их корреляции, нуждается в специальном исследовании. Это в *историческом* подходе.

Следуя *междисциплинарному* подходу, выделяют два мощных идейных направления: *космическое* и *биосферное*. Между ними существует тесная взаимосвязь. В качестве персональной иллюстрации упомянем трёх мыслителей: Вернадский, Гумилёв, Чижевский.

Наиболее ярким представителем биосферного направления является Вернадский. В своих работах он рассматривал идею автотрофности человечества. Имея в виду космические горизонты, обойтись без автотрофности вряд ли возможно.

Последователем идей Вернадского выступает Гумилёв. Основным понятием его концепции этногенеза является *пассионарность*. Для объяснения *пассионарных толчков* (взрывов) Гумилёв рассматривает космические факторы [13, с. 485; 14, с. 388-389], что выводит его творчество на космологическую проблематику.

Создатель новой науки гелиобиологии Чижевский находится между биосферным и космическим направлениями. Читая «Земное эхо солнечных бурь», «На берегу Вселенной» и другие его работы [15, 16, 17], трудно сказать, является ли автор представителем *космического* направления с уклоном в *биосферное* и *социальное*, или *биосферно-социального* с уклоном в *космическое*.

Акцентируя внимание на междисциплинарных связях, можно сказать, что Чижевский и Гумилёв актуализируют себя как представители *био-сферно-социального* направления в русском космизме.

В *ретроспективном* изучении можно выделить два типа ретроспекции: классическая и неклассическая. Первая рассматривает русский космизм как *состояние* (как историю науки и философии), вторая – как *процесс*. Проиллюстрируем их различие, рассматривая идеи двух выдающихся космистов: *Фёдорова* и *Циолковского*.

В *классической ретроспекции* их исследовательские программы различны. У Циолковского поставлена цель: преодоление пространственной ограниченности; у Фёдорова – обретение независимости от потока времени.

В *неклассической ретроспекции*, после доклада Г. Минковского о четырёхмерной интерпретации теории относительности, в которой «пространство само по себе и время само по себе низводятся до роли теней» [18, с. 303] и постепенно сложившегося представления о едином пространстве-времени, эти программы становятся двумя сторонами одной «программы Фёдорова-Циолковского», которая ставит своей целью сделать цивилизацию независимой от локализации в пространстве-времени – найти теоретические, а затем и технологические способы преодоления локальной ограниченности. Однако, реализация «программы Фёдорова-Циолковского» в рамках неклассической науки и соответствующей ей техники невозможна. «Реактивный прибор» к звёздам не полетит; современный космический корабль (ракета) – это межпланетный способ передвижения. В по-настоящему дальний космос, например, к туманности Андромеды, даже со скоростью света полёт занял бы время, сопоставимое с существованием гоминида как биологического вида [19, с. 67]. Спрашивается, что делать? «Ведь... это почти неподвижности мука – мчаться куда-то со скоростью звука..!» [20]. Обозначается альтернатива: либо программа двух русских гениев псевдонаучна, либо она есть «сквозной» вопрос [21, с. 112], адресованный будущей науке. Как известно, в физике (механике, математике) различают активные и пассивные преобразования систем отсчёта. В первом случае тело или система тел двигается, а система отсчёта покоится; во втором случае, наоборот, движется система отсчёта. И уже Циолковский ищет другой, «топологический» подход к решению проблемы. Его суть заключается в том, чтобы не стремиться перемещаться как можно быстрее, со сверхсветовыми скоростями (поскольку «дело не в скоростях!»), а предположить гипотетически, что возможно найти «способ сокращать пространство и время до нуля или почти до нуля! Тогда до самых отдалённых галактик будет рукой подать. Я верю в мощь человеческого разума и думаю, что он решит и эти, ныне таинственные, проблемы пространства и времени» [16, с. 409]. Такое

в принципе возможно через технологии «онтологической причинности», «*пространственно-временно-причинностные*» технологии, поскольку в онтологическом графе всеобщие категории «пространство», «время», «причинность» находятся на одном уровне и выступают своего рода мерами, факторами устойчивости и изменчивости в существовании сущего – они взаимосвязаны *существованием* последнего [22, с. 112–113, 564–567; 23, с. 282–315, 356–357, 763–768, 801–803, 823–825]. Возможно, однажды, обобщая *программные* мысли Минковского и Александрова – «пространственно-временная структура мира есть не что иное, как его причинно-следственная структура, взятая лишь в соответствующей абстракции» [24, с. 135; 25, с. 245] – мы можем сказать, что отныне пространство отдельно, время отдельно, причинность отдельно и шкала масштабов отдельно – поскольку масштабность надо понимать не только в пространственном, но и во временном, и в причинно-следственном отношениях – низводятся до уровня теней, а единственной реальностью становится n-мерная *пространственно-временная причинно-следственная масштабность – каузохроно-тон* (как универсальное «вместилище» происходящих и определяющих, в том числе наше существование, событий, *единство пространства-времени-причинности* нашего существования) и соответствующая ей n-мерная теория реальности, включающая «ударную волну разума», расходящуюся и осваивающую космос и сущее в целом по всем направлениям... Развитие идей русского космизма предполагает, что самоопределение, ударная волна разума идёт и пойдёт не только «вверх», в космос (уже «дошли» до Луны и Марса, это примерно 10^9 метра), но и «вниз» (10^{-9} метра – это современный уровень нанотехнологий). Причем движение «вверх» и «вниз» идёт примерно с одинаковыми скоростями, особенно это становится заметным, если применить логарифмическую шкалу масштабов. Это титаническая работа, которая невысказима без понимания различий материального и идеального, снятия различий между объективными процессами и математическими моделями, формами их выражения, существования в мышлении или в сознании физических реалий.

Так или иначе, чтобы стать по-настоящему космическим фактором, человеком космическим, необходимо *преодолеть* не только *пространственно-временную*, но и *причинно-следственную*, ограниченность в тотальности *причинно-следственных* связей и отношений. Двух глобальных взаимосвязанных побед над *пространством* и *временем* недостаточно; необходима ещё одна глобальная победа, взаимосвязанная с предыдущими – победа над *причинностью*. В теории и на практике в этом отношении имеются существенные заделы. Человек научился действию одного закона противопоставлять действие другого, действию одной закономерности – действию другой. Орудия труда, дороги, мосты, города, выход в космос, наконец, вся

история человеческой деятельности служат наглядными и убедительными тому примерами. Разумеется, противопоставляя действие одних законов другим, субъект самоопределения и действия попадает в сферу влияния ещё более общих законов, чем те, которые он использовал в условиях конкретной исторической практики. Однако и в сфере более общих законов он вновь сталкивается с проблемами поиска возможностей новых решений на когнитивном и праксиологическом уровне существования сущего. При этом нередко возвращается к использованию противопоставления законов в стремлении расширить свободу в границах процессуального существования мира, что не только сохраняет, но и расширяет возможности выбора и открытия альтернативных каузохронотопов развития как самих человека и человечества, так и новых форм их существования и космоса [22, с. 97-114; 23, с. 398]. И в программе Фёдорова уже намечено преодоление *причинно-временной* ограниченности, поскольку речь идёт о воскрешении умерших предков, а у смерти, как мы знаем, всегда есть причина («причина смерти»). Если в условно классическом подходе предполагается воскрешение ранее живших и умерших людей в настоящее время в буквальном смысле, по материальным, социальным и духовным «следам», оставленным ими в культуре и обществе, то в соответствии с «топологическим» подходом умершие (или «матрицы», по которым организованы их тела и, возможно, связанные с ними «души») переносятся в наше время благодаря активному обмену «частицами» и соответствующими информационно-энергетическими полями в каузохронотопе, то есть все когда-то существовавшие, ныне существующие и те, которые будут существовать, получают возможность «путешествовать» в каузохронотопе, независимо от их реального вклада в количественную и качественную определённость материальной, социальной и духовной реальности, что скорее лежит за границами настоящих возможностей науки и техники.

Ареной практически бессмертной жизни является космос. Бесконечный и неисчерпаемый в своих энергетических и материальных ресурсах. Выход в космос может обеспечить поддержание неопределенно долгой жизнедеятельности [10, с. 30; 26, с. 18]. Но бесконечность вселенной – это вызов конечному человеку! ***«Если бесконечная вселенная существует, человек – исходя из воли к власти, воли к могуществу, стремления к совершенству, к полноценному онтологическому статусу, обеспечению преимуществ существования — должен стать сверхчеловеком, соизмеримым по ... своим возможностям с ней!»*** В бесконечной вселенной субъект самоопределения и действия должен стать бесконечным, всевозможным (тем самым происходит своего рода оправдание и обоснование многовекового духовного опыта и традиций устремлённости человека к бессмертию, вечности, Идеалу). Это получает выражение в утверждении: ***«Человек должен стать сверхчеловеком, соразмерным по мощи***

воздействия и возможностям со своим мирозданием!» [22, с. 359, 412; 23, с. 393, 513, 518, 522-527]. В процессе исторического развития он и становится таковым – это важно понять, осознать и далее уже целенаправленно действовать и содействовать!

Здесь мы уже фактически переходим к рассмотрению русского космизма в контексте проблемы мироздания [27] – к **русскому проекту мироздания**. Это тема нашей следующей книги, которую мы надеемся опубликовать в 2018 г.

Отвечая на вопрос о *сущности русского космизма* и о том, может ли он стать всеобщим проектом, можно сказать, что русский космизм – это *направление в русской Натурфилософии и науке, основным содержанием которого являются взаимоотношения человека и космоса*. Но эти отношения могут быть (и пониматься) различными. Одни считают, что человек должен стать сверхчеловеком и контролировать космос, всё происходящее в нём, *сущее в целом*. Другие полагают, что человек должен вписаться в космос, живя в соответствии с его законами и закономерностями, не «переписывая» их и не учреждая новые в соответствии со своими желаниями и волей. Другие осторожны на этот счёт, уклончивы: *трудно дать определение тому, в чём живёшь с юных лет долгие годы, что становится судьбой! Не только личной, но и судьбой страны, народа, цивилизации, культуры!* Ведь русский космизм – это не только и даже не столько философия или мировоззрение, сколько *умонастроение и путь жизни, способ события Человека и Космоса, проверки человека и человечества на их социальную зрелость, их жизни сознательной и, возможно, ещё в большей мере – бессознательной!*

Циолковский сказал: «Надо идти навстречу космической философии», а к этому добавили, что само русское слово «*Вселенная*» означает «дом, в который ещё надо вселиться. Но не поодиночке, а всем миром» [28, с. 10]. И это не то, что греками было обозначено как «космос», европейцами – «универсум», а затем – «мультиверс», или «небо» в китайской традиции. Это совсем другое, это именно то, **куда нам надо вселиться! Достроить на свой лад и вселиться, став соразмерными по мощи воздействия и возможностям со своим мирозданием!** И в этом смысле – стать бессмертными, но не самими по себе, абстрактно и отвлечённо, как это иной раз мыслится, а конкретно – со своим мирозданием, поскольку в **диполе мироздания** «дом» и «жилец» должны соответствовать друг другу [22, с. 359-360, 372-374, 381-383, 386-388, 391-395, 412-421, 439, 548-556; 23, с. 393, 396-397, 513-524].

Когда исчезает суэта повседневности и уходят на второй план исторические условности, а историческое сознание, наоборот, выходит на уровень *космических эр* Циолковского [17], открывается бездонная глубина вопроса

о смысле происходящего, в том числе – собственного присутствия в сущем...

Итак, окончательного определения русскому космизму нет и быть не может. Могут быть своего рода попытки дать ответ на вопрос о его сущности и соответствующие попытки его рассмотрения: *русский космизм как Проект, философия, мировоззрение, умонастроение, путь жизни, судьба, способ сосуществования человека и космоса* и так далее, поскольку есть в русском космизме начало, нет и не может быть конца – он бесконечен и всевозможен!.. В это мы верим. Это и есть космическая вера и философия русского космизма, Фёдорова и Циолковского, и она есть в их понимании и должна быть деятельностью, способной своими онтологическими, гносеологическими, когнитивными, инструментальными и терминальными возможностями делать всё, чтобы «грёзы о Земле и небе» воплотились в жизнь вселенского масштаба. И таким образом рефлексизирующей нашу будущую всевозможную жизнь активистов найдётся немало не только в русском народе, но и по всей Земле. А проблемы выбора и трансформации возможных изменений и развития большого и противоречивого мира, который мы познаём и осваиваем, повсюду будет следовать с теми, кто идёт этим путём, воплощает в жизнь проект русского космизма и мироздания... «Этим путём... шли, идут и будут идти многие *на благо всех..!*» [11, т. 2, с. 139]. Это важно понять, осознать и далее уже целенаправленно действовать и содействовать!

Список литературы

1. Д'Актиль А. Марш энтузиастов (из к/ф «Светлый путь»), 1940.
2. ОР РГБ, Ф. 189, п. 13, ед. хр. 3.
3. Коган Л.Н. Валериан Муравьев как мыслитель // Философские исследования. 1994. № 1.
4. Русская философская поэзия. Четыре столетия. Отв. ред. А.Ф. Замалеев. РАН, серия «Истоки отечественной мысли». СПб.: Наука. 1992.
5. Шаронов В.В. К вопросу о приоритете М.В. Ломоносова в открытии атмосферы Венеры // Научный бюллетень Ленинградского ордена Ленина Гос. ун-та им. А.А. Жданова, 13, 1955. С. 12-15.
6. Ошанин Л.И. Течёт Волга // Лирика, баллады, песни. М.: Современник, 1977. Доступно на <http://rupoem.ru/oshanin/izdaleka-dolgo-techet.aspx> (дата обращения: 06.11.2017).
7. Козырев Н.А. Человек и природа. Избранные труды. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.
8. Пригожин И. Определено ли будущее? М. – Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005.

9. Западноевропейский сонет XIII-XVII веков. Поэтическая антология. С. 22. Доступно на <https://profilib.com/chtenie/44163/zapadnoevropeyskiy-sonet-xiii-xvii-vekov-poeticheskaya-antologiya-22.php> (дата обращения: 06.11.2017).
10. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г.Семенов, А.Г.Гачевой. М., 1993.
11. Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4-х томах. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995.
12. Фёдоров Н.Ф. Соч. М.: Мысль, 1982.
13. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. 3-е изд., стереотипное. Л.: Гидрометеиздат, 1990.
14. Лавров С.Б. и др. Лев Гумилев: Судьба и идеи. 2-е изд., испр. и доп. М.: Айрис-Пресс, 2007.
15. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. 2-ое изд. М.: Мысль, 1976.
16. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной (Годы дружбы с К.Э. Циолковским). М.: Мысль, 1995.
17. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грёзы о Земле и небе: Научно-фантастические произведения. Тула: Приокское кн. изд-во, 1986. С. 419-430.
18. Минковский Г. Пространство и время // Успехи физических наук. 1959. Т. 69. С. 303–320.
19. Александров Ким. Далеко и быстро // Машины и механизмы. № 7, 2017. С. 66-71.
20. Мартынов Л.Н. Будьте любезны, будьте железны!.. // Строфы века. Антология русской поэзии. Сост. Евг. Евтушенко. Минск-М.: Полифакт, 1995. <http://rurоem.ru/martynov/budte-lyubezny-budte.aspx> (дата обращения: 11.11.2017).
21. Кирсанов В.С., Филонович Р.С. Б.Г. Кузнецов – историк науки, философ, экономист // Вестник АН СССР, № 3, 1986. С. 111–113.
22. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П. Феномен мироздания: за и против. СПб.: Изд-во Политехнич. ун-та Петра Великого, 2016.
23. Малышев Ю.М., Семенов А.Г., Семёнов О.П. Фазиверс. Феномен нечёткого мироздания и его отражение в современной науке и культуре. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та Петра Великого, 2017.
24. Александров А.Д. О содержании теории относительности // Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. М.: Наука, 1979. С. 117-137.
25. Александров А.Д. Проблемы науки и позиция ученого. М.: Наука, 1988.
26. Семенова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4-х т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 5-33.
27. Иванов В.Г., Солдатов А.В. Проблема мироздания в науке и культуре. СПбГУ, 1994.
28. Гиренок Ф.И. Русские космисты (Из цикла "Страницы истории отечественной философской мысли"). М.: Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия и жизнь»; № 2).

Чернокоз Михаил Вячеславович

Балтийский федеральный университет им. И.Канта, г. Калининград
veliarmc@gmail.com

**Проект «Общего дела» Н.Ф. Федорова:
идея всеобщего воскрешения**

В статье рассматриваются особенности идеи воскрешения, сформулированной в философии общего дела Н.Ф. Федорова. Демонстрируется самобытный характер концепции мыслителя. Идеи Н.Ф. Федорова становятся основой русского иммортализма.

Ключевые слова: Русская философия, воскрешение, бессмертие, иммортализм, религиозная философия.

Основным мотивом создания философии воскрешения стало для Федорова понимание смерти как величайшего врага человечества. Главным в христианском учении мыслитель считал идею о грядущем воскресении всех и каждого, о победе над «последним врагом» (смертью). При этом в трактовку воскресительного акта он вводил элемент активности, подчеркивая, что всеобщее воскрешение требует объединения умственных и физических усилий всего человечества, ставшего единой семьей [1, с. 1–4].

Основной вопрос философии Федорова — вопрос о жизни и смерти, о том, «почему живущее страдает и умирает?» [2, с. 425]. Очевидно, что человек смертен, поскольку является природным существом, конечным в своем бытии. Но вместе с тем мыслитель обращает внимание на то, что хотя природа — враг наш временный, она же является нашим вечным союзником. Иными словами, согласно Федорову, природа остается «силой неразумной и слепой, рождающей и умерщвляющей» [2, с. 391] лишь до тех пор, пока она не познана. Именно по этой причине Федоров ставит перед человеком и человечеством задачу постижения и управления природными процессами. Мыслитель одновременно указывает на неприемлемость мнимого господства над природой, под управлением природой он понимает не утилитарный подход, в основе которого — удовлетворение капризов человека, а подход, основанный на использовании открытых законов природы, с целью регуляции естественных процессов и преодоления смерти волей человека. Федоров понимает человека не только как высшее творение, но и как величайшее орудие самого Бога. Федоров считал, что через человека Творец воссоздает мир, а значит — единственный путь человека к Богу лежит через дело воскрешения. Подобный подход объясняет, почему природа была оставлена Творцом в слепоте, а человек представлен самому себе.

Н.Ф. Федоров видит человечество не просто как праздных пассажиров на планете созданной творцом, а как ее экипаж.

Исключительно важным в философии Федорова является осознание того, что овладение природой невозможно для разрозненного человечества. Мыслитель указывает на то, что дело победы над природой — всеобщее, и только в единстве человечество может справиться с данной задачей. Он считал, что между людьми должна установиться всеобщая любовь, должно быть создано братство сынов, целью которого станет дело воскрешения отцов. Но включая в свою философию положение о необходимости объединения человечества для борьбы со смертью, Федоров сталкивается с множеством социальных проблем: как должно управляться человеческое общество? какая форма его организации оптимальна для осуществления задач «общего дела»? и т. п.

Так, Федоров отвергал такие основные формы правления как деспотизм и «конституционализм». С точки зрения мыслителя идеальной формой общественного устройства может быть только психократия, которую он считает «истинным» самодержавием. В данной форме правления снимается противопоставление Бога и правителя (духовного и светского). Сам царь представляется орудием Бога: «Не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом, как исполнитель дела Божия, дела всечеловеческого» [2, с. 437].

В концепции Федорова определены задачи философии, науки и искусства в деле достижения бессмертия. Федоров развил глубокую и содержательную критику развития философии в направлении сведения ее к умозрительному теоретизированию. По его мнению, отдельный разум, занимающийся схоластическими изысканиями, приводит к крайнему субъективному идеализму. Фактически, человек начинает признавать единственной реальностью только собственное сознание и как крайнее проявление — начинает отрицать существование внешнего мира и объективные знания. По мнению Федорова, подлинное знание — всегда деятельное. Он указывает на необходимость объединения теоретического подхода с практическим для завершения общего дела — подчинения и познания природы, и в конечном итоге — победы над смертью.

Мыслитель считал, что наука должна быть не «сословной, кабинетной, университетской», а стать достоянием общества. Федоров считал возможным преобразование науки в практическую дисциплину, вклад в которую вносился бы всеми и всегда. При этом выводы должны производиться из наблюдений производимых везде и всеми. Федоров видит в народе силу естествоиспытательную, а интеллигенцию считал силой воспитательной, полагая, что в дальнейшем произойдет нивелирование их различий за счет роста образования и просвещения.

Плодом трудов объединенного человечества станет не только бессмертие. Единое человечество сможет управлять природными явлениями, победит голод и болезни. Таким образом, мыслитель не только решает проблему места науки в мире, но и находит выход из нарастающего с развитием цивилизации экологического и демографического кризиса.

Какую роль в реализации своего проекта мыслитель отводил искусству? Сохранение памятников, различных реликвий и произведений он называет «мнимым» или «музейным» воскрешением. Подобное воскрешение является лишь тенью подлинного воскрешения. Федоров отводит искусству абсолютно новую роль — через воссоздание прошедшей жизни — к подлинному воскрешению. В связи с этим Федоров указывал на воссоединение науки и искусства в деле победы над смертью.

Но простой победы над смертью недостаточно. Истинная цель объединенного человечества - это воскрешение всех предков, всех когда-либо живших людей. Федоров считал, что каждый человек живет исключительно за счет смерти предыдущих поколений, вытесняя их. Таким образом, каждое поколение становится виновным в уничтожении всех предыдущих поколений, что делает современного человека преступником. Федоров считал что данный «счет» должен быть оплачен. В связи с этим вышеуказанная цель всеобщего воскрешения становится единственным допустимым моральным выбором. Особенностью воззрения Федорова можно считать подход к воскрешению — оно должно быть всеобщим, а не индивидуальным и не только для праведников. Данную цель Федоров связывает с особенностями русского духа — чувством ответственности за каждого.

Основываясь на Библии, Федоров утверждает, что воскрешение является принципиальным моментом христианской веры. Доказательством этого служит следующее: смерть — это наказание за грех, таким образом, искупление греха — это избавление от смерти, то есть воскрешение. Мыслитель говорит о достижимости Царства Божьего, но не в потустороннем мире, а земном бытии. По мнению Федорова это позволит человеку сблизиться с Богом, поскольку «рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое» [2, с.404]. Подобный рай на земле должен быть достигнут человечеством своими силами и благодаря величию науки, а не даров свыше.

Федоров считал, что в настоящий момент человечество находится на первом этапе перехода природы от слепоты к сознанию. Человечество изменится. Путем психофизической регуляции станет возможно даже преобразование органов человека. А как следствие победы над природой, люди научатся воссоздавать своих предков из первоначальных элементов — ато-

мов и молекул. Поскольку подобный уровень овладения навыками психофизической регуляции открывает небывалые возможности к адаптации организма, то человек сможет находиться («гостить») во всех возможных средах и принимать любые формы. При этом Федоров отмечал, что подобные изменения в человеке должны произойти не как результат эволюции, а как результат деятельности самого объединенного человечества.

В силу ограниченного технологического развития в его время Федоров был ограничен в понимании принципа достижения бессмертия, однако он обосновывает свое видение данной технологии. С его точки зрения, метод воскрешения предков будет состоять в сборе рассеянного праха и в собирании его в тела, с использованием для этого «лучистых образов» или изображений, оставляемых волнами от вибраций всех молекул, которые когда-либо существовали. Таким образом, человечество сумеет воссоздать не только тела, но и разум предков, какими они были при жизни.

Но если проблема продовольственного кризиса была решена Федоровым ранее, то воскрешение предков ставит человечество перед еще одной проблемой — проблемой перенаселения. После воскрешения ушедших ранее из жизни поколений пространства на земле будет чрезвычайно мало. В связи с этим Федоров указывает на то, что многочисленные воскрешаемые поколения начнут колонизацию других планет, распространяя достижения земной мысли и способности к управлению природой сначала на все планеты Солнечной системы, а затем и далее.

Реализация данного проекта приведет к «одухотворению» всей Вселенной, к ее морализации и рационализации. Поскольку тогда все миры, движимые в наше время бесчувственными силами, будут управляемы «братским чувством всех воскрешенных поколений». Все это позволит объединить всю вселенную под руководством человека по образу и подобию Троицы.

Подобный проект позволит осуществить изначальное предназначение человека, познать смысл нашего существования: «Люди созданы быть небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в то благолепие нетления, каким он был до падения» [2, с. 436]. Федоров считал, что именно для этого и создан человек. Смысл его существования, заложенный самим Богом — это реализация данного замысла.

Таким образом, Федоров выстраивает последовательную систему, основанную на синтезе науки, философии и религии. Эта концепция учитывает не только возможность воскрешения человека, но и указывает на способы решения глобальных проблем, возникающих с достижением бессмертия.

При этом необходимо отметить исключительное для того времени понимание активной позиции человека во вселенной, объединенной с глубокой религиозностью. Бердяев считал, что «Федоров глубоко и праведно чувствовал, что христианство не может быть лишь религией личного совершенствования и спасения» [3, с. 213].

Однако оценка его философии является неоднозначной. Учение Федорова было критически воспринято представителями традиционной религиозной философии вследствие того, что в своем учении Федоров придерживается неортодоксального христианства.

Проект Н.Ф. Федорова можно лишь условно отнести к религиозной философии. Уникальной чертой его работы стало сочетание различных подходов к решению проблемы воскрешения и бессмертия — религиозного, с одной стороны, и научно-материалистического — с другой. Подобный синтез придает философии Н.Ф. Федорова уникальный характер, и однозначно позволяет причислить его к основателям русского иммортализма — течения, провозглашающего основной ценностью человеческую жизнь. Более того, проект Н.Ф. Федорова заслуживает внимания как первый трансгуманистический проект в данной области, благодаря своей ориентации на научно-материалистический подход к разрешению проблемы бессмертия.

Исходя из изложенного, можно выделить три ключевых момента в философии Федорова, характеризующие своеобразие его проекта достижения бессмертия. В первую очередь следует упомянуть необходимость всеобщего воскрешения. Подобный подход к проблеме ставит перед человечеством качественно новую цель. Постановка столь глобальной и сложной цели приводит к разработке принципиально нового способа достижения этой цели. Закономерным выводом становится положение о необходимости объединения всего человечества перед лицом извечного врага — смерти. Второй, не менее важный и инновационный для религиозной философии постулат, — воскрешение станет плодом науки.

В основе философии Общего дела лежит представление о разобщенности всех людей в условиях современной цивилизации. Вместе с тем их предназначение уже указано в Евангелии. Задача должна состоять в том, чтобы устранить препятствия и достичь эту цель. Среди прочих препятствий к ее достижению выступает слепая сила природы и, как следствие, смерть. Поскольку смерть является главным, с точки зрения Федорова, врагом человека и ставится задача победы над ней, проект мыслителя мы вправе рассматривать как важный этап развития иммортализма. Исходя из изложенного можно сделать вывод о том, что первый шаг к развитию иммортализма в России был сделан еще Н.Ф. Федоровым в XIX веке.

Список литературы

1. Регельсон Л. Тринитарные основы проекта Н.Ф.Федорова. М.: Слово, 2010.
2. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. Т. I. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995.
3. Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) СПб.: Грезы о Земле и небе, 1995.

Узкова Екатерина Семеновна

Журнал благотворительного фонда "Дельфис", Москва
energeia-yes@mail.ru

Научно-философское осмысление энергетического ресурса ноосферы в трудах В.И. Вернадского

В статье ставится проблема необходимости рассмотрения современного толкования категории энергии, как фактора, формирующего ноосферное мировоззрение. Осмысление энергетического ресурса планеты В.И. Вернадским изменяет научно-философскую картину мира и создает новую систему философских и научных представлений, норм, ценностей, выявляющих и регулирующих качественно новые реалии человеческого бытия.

Ключевые слова: современное понимание категории «энергия», ноосферная концепция В.И. Вернадского, ноосферно-мировоззренческие аспекты категории энергии, новая культурная форма биогеохимической энергии, научно-философская картина мира.

*Привычная ограниченность мышления
пытается ограничить свойства энергии
и тем самым препятствует широте понимания.
Е.И.Перих [1, с.120]*

Уже к середине XX века в новом диалоге человека с природой, возникшем в ходе разработки термодинамики неравновесных процессов, теории катастроф, синергетики, квантовой теории вакуума, рассмотрении морфологических проблем биологии становится ясным, что традиционное определение,

надёжно закрепившееся за понятием энергии как «способности совершать работу», обнаруживает свою узость. Категория «энергия» становится не только общезначимой, но может рассматриваться как важнейшая, самостоятельная научно-философская категория, глубоко и полно раскрывающая взаимосвязи в мире, которые даёт целостная наука о природе. Первым, кто мощно заявил об этом в науке XX века, был академик В.И. Вернадский. Он указывал, что все представления, выработанные веками, подвергаются в настоящее время пересмотру в научной работе и изменению, резко меняющему картину мира и наше понимание о времени, пространстве, энергии, жизни, геометрии и т.п. [2, с. 256].

Учение В.И.Вернадского о ноосфере открывает совершенно новый взгляд на категорию энергию. К ноосферному мышлению шла вся мировая наука в целом, в этом же русле развивалась и русская естественнонаучная школа, которой принадлежит заслуга создания и разработки учения о биосфере и её движения к ноосфере. На этом пути русская естественнонаучная мысль за последнее столетие достигла значимых результатов в разработке планетарно-космического видения естествознания.

Представляется возможным выделить следующие принципы понимания энергии в контексте ноосферного учения.

1. Солнечная природа света как источник энергии.

В.И. Вернадским был тщательно исследован энергетический баланс различных планет Солнечной системы и особенно вопрос о величине тепловой и электромагнитной энергии, получаемой Землёй от Солнца. Он рассмотрел биосферу как область превращения этой космической энергии, выяснил закономерности распространения живого вещества в биосфере, изучил геохимическую энергию живого вещества.

Несомненно, среди всех космических излучений, считал Вернадский, лучи Солнца обуславливают главные черты механизма биосферы: «солнцем в корне переработан и изменён лик Земли, пронизана и охвачена биосфера. В значительной мере биосфера является проявлением его излучений. Она составляет планетный механизм, превращающий их в разнообразные формы свободной энергии, «которая в корне меняет историю и судьбу нашей планеты» [3, с. 42]. Носителями превращений в земную энергию солнечных излучений (ультрафиолетовых, световых и тепловых) являются природные тела, а именно, зелёное живое вещество растений, потому что только оно автотрофно, только оно способно захватывать лучистую энергию Солнца и с её помощью создавать первичные органические соединения. Весь зелёный организм в своих сообществах и в своём движении приспособлен к исполнению важной космической функции – улавливанию и превращению солнечного луча. Этим путём «живое вещество» меняет биосферу и земную кору [5, с. 49].

Так же как непрерывно падает на лик Земли ток солнечного света, так же непрерывно растекается по всей поверхности Земли – суши и моря – зелёный аппарат его улавливания и превращения. Растекание по поверхности планеты живого вещества есть проявление его энергии, неизбежного движения, занятия нового места в биосфере новыми, созданными размножением организмами. Оно есть проявление, прежде всего, автономной энергии жизни в биосфере. Эта энергия названа геохимической энергией жизни в биосфере [3, с. 250].

2. Энергия как целостная биогеохимическая субстанция планеты.

Вернадский утверждает в научном сознании представление о геологических явлениях как о явлениях планетных, свойственных не только одной нашей Земле, и о строении Земли как о согласованном в своих частях механизме, изучение частностей которого должно идти в теснейшей связи с представлением о нём как о целом. Механизм планеты согласован в единое целое бытия её частей. «Биосфера может быть рассматриваема как область земной коры, занятая трансформаторами, переводящими космические излучения в действительную земную энергию – электрическую, химическую, механическую, тепловую и т.д.» [3, с.42]. Биосферу Вернадский рассматривал как единое целое, как закономерное проявление механизма планеты, её верхней области – земной коры, как следствие влияния живого на ход земных процессов. Биосфера - особая охваченная жизнью оболочка планеты, не случайное образование на поверхности Земли, на её границе с космической средой.

Ученый, основываясь на эмпирических обобщениях, даёт описание геологического проявления жизни как совершающегося вокруг нас планетарного процесса: «Жизнь есть планетное закономерное геологическое явление, строящее биосферу и ноосферу и проявляющееся в массах вещества, может быть ничтожных по сравнению с массой биосферы, но точно количественно определяемых в массе вещества биосферы и по своему энергетическому эффекту играющих в биосфере ведущую роль» [3, с. 467]. В учении Вернадского биосфера получает совершенно новую трактовку. Биосфера, по Вернадскому, – это сфера жизни. Она выявляется как планетное явление космического характера: «Биосфера не может быть понята в явлениях, на ней происходящих, если будет упущена эта её резко выступающая связь со строением всего космического механизма» [3, с. 42]. В составе нашей планеты и земной коры, в частности, открываются указания на явления, далеко выходящие за её пределы. Мы не можем их понять, если не отойдём от области земных, даже планетных явлений, не обратимся к строению всей космической материи, к её атомам, к их изменению в космических процессах.

Космические излучения непрерывно льют на лик Земли мощный поток сил, придающий совершенно особый, новый характер частям планеты,

граничащим с космическим пространством. Вещество биосферы, благодаря космическим излучениям проникнуто энергией, оно становится активным, собирает и распределяет в биосфере полученную в форме излучений энергию, превращает её, в конце концов, в энергию в земной среде свободную, способную производить работу. Образованная активным веществом биосферы, земная поверхностная оболочка не может, таким образом, рассматриваться как область только вещества; это область энергии, источник изменения планеты внешними космическими силами [3, с. 37].

Живое вещество является носителем и создателем свободной энергии, ни в одной земной оболочке в таком масштабе не существующей. Эта свободная энергия – биогеохимическая энергия – охватывает всю биосферу. Человек как всякое живое вещество играет в этом процессе наиглавнейшую роль. Вот что писал в начале XX века английский океанолог Дж. Мёррей: «...в пределах биосферы, у человека родилась сфера разума и понимания, и он пытается истолковать и объяснить космос, мы можем дать этому наименование ПСИХОСФЕРЫ» [3, с. 15].

Позже французские ученые Э.Ле Руа и П.Тейяр де Шарден предложили другой термин: ноосфера (от греческого «нус» – разум), исходя из предположения об одухотворённости и наделённости разумом не только человека, но и всего живого вещества. [4] Вернадский использовал этот термин в своем учении. Он считал ноосферу – последним из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории.

3. Человечество как субъект ноосферы.

В гуще, в интенсивности и в сложности современной жизни человек практически забывает, что он сам и всё человечество неразрывно связаны с биосферой – с определённой частью планеты, на которой они живут. Люди геологически закономерно связаны с материально-энергетической структурой планеты. Ноосферный взгляд на это взаимодействие утверждает, что ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится. Все эти организмы неразрывно и непрерывно связаны, прежде всего, питанием и дыханием с окружающей средой. Вне её в природных условиях они существовать не могут. В существование планетного механизма человек входит как важная составная часть жизни: «Человечество, как живое вещество, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определённой геологической оболочки Земли – с её биосферой. Оно не может физически быть от неё независимым ни на одну минуту» [3, с. 473]. Вернадский считал, что мы присутствуем и жизненно участвуем в создании в биосфере нового геологического фактора, небывалого по своей мощности. После многих сотен лет неуклонных стихийных стремлений закончен охват всей биосферы единым социальным видом животного царства – человеком, который может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область

своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше.

К началу XX века появилась в ясной реальной форме возможная для создания единства человечества сила – научная мысль, переживающая небывалый взрыв творчества. Это – сила геологического характера, подготовленная миллиардами лет истории жизни в биосфере. Она выявилась впервые в истории человечества в новой форме, с одной стороны, в форме логической обязательности и логической непрерывности её основных достижений и, с другой стороны, в форме вселенскости – в охвате ею всей биосферы, всего человечества, в создании новой стадии её организованности – ноосферы. Научная мысль впервые выявляется В.И. Вернадским, как сила, создающая ноосферу и имеющая характер стихийного процесса [3, с. 308]. Всякое сопротивление наступлению периода ноосферы, т.е. периода, когда человечество с помощью науки сможет сознательно управлять природными и социальными процессами, по мысли В.И. Вернадского, должно быть и будет преодолено потому, что наступление этого этапа вытекает из всего прошлого развития планетарной жизни и есть единственно возможный путь дальнейшего продолжения этого развития.

Важно подчеркнуть, что на стадии ноосферы человек выходит в космос, когда разум человека, «устремлённая и организованная воля его» и в целом всего человечества становится новой, даже не планетарной, а космической силой. «Действие этой силы, — писал Вернадский, — на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно, и должно иметь отражение... несомненно и вне земной коры, в бытии самой планеты» [2, с. 31].

В своих работах Вернадский отмечал, что в ноосфере биогеохимически проявляется реальное влияние человеческого разума на историю планеты. Понимая под человеческим разумом все духовные проявления личности человека, Вернадский объявляет, что в ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности в её специфическом проявлении. Превалирование материальных ценностей – тупиковый путь технической цивилизации. Идеалы ноосферы имеют в виду приоритет духовных ценностей над материальными, свободу личности, прежде всего, свободу от экономического гнёта и несправедливого социального устройства общества. Человек, по Вернадскому, должен иметь ограниченные материальные и безграничные духовные потребности. Ноосфера является результатом действия синергии осознанной деятельности человеческого разума, т.е. научной мысли человека, и его духовных интенций.

4. Культурная форма биогеохимической энергии.

Изучение истории науки привело В.И. Вернадского к выводу: «Научная человеческая мысль могущественным образом меняет природу. Нигде,

кажется, это не проявляется так резко, как в истории химических элементов в зелёной коре, как в структуре биосферы. Созданная в течение геологического времени, установившаяся в своих равновесиях биосфера, начинает всё сильнее и глубже меняться под влиянием научной мысли человечества. Вновь создающийся фактор – научная мысль – меняет явления жизни, геологические процессы, энергетику планеты» [6, с. 231-232]. Охват всей планеты научной мыслью, создание многочисленных центров научного искания, по мысли В.И. Вернадского, это первая основная предпосылка перехода биосферы в ноосферу.

Новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биохимической энергией, является той формой биохимической энергии, которая создаёт в настоящее время ноосферу. Она связана с психической деятельностью организмов, с развитием мозга в высших проявлениях жизни и сказывается в форме, производящей переход биосферы в ноосферу *только с появлением разума*. Эта форма биогеохимической энергии, связанная с разумом, с ходом времени растёт и увеличивается, быстро выдвигается на первое место. Этот рост связан с ростом самого разума, в частности, с ростом научного сознания, созданием и ростом научного понимания окружающего мира [3, с. 387-388].

Столь революционное представление В.И. Вернадского о роли энергии в формировании ноосферы требовало более детальной разработки. Сам учёный не раз указывал на необходимость возврата к этой теме. На конференции «Ноосферное образование России» 2001 года в Иваново П.В. Флоренский подробно говорил о недосказанности мысли В.И. Вернадского о биогеохимической энергии живого вещества. [7, с. 124]. В чём же эта недосказанность? По-видимому, эта ниша должна быть заполнена в наши дни. Ясно одно, что наши знания об энергии, доступной человечеству, можно сказать, зачаточны. Источник энергии, который захватывается разумом в энергетическую эпоху жизни человечества, в которую мы вступаем, практически безграничен, считал В.И. Вернадский [3, с. 392].

5. Введение новых типов энергии в мировой круговорот.

Создание ноосферы предполагает столь коренное преобразование человеком окружающей его природы, что ему никак не обойтись без колоссальных количеств энергии. Мы улавливаем и осознаём, по мнению Вернадского, только ничтожную часть этих излучений, и среди них мы изучали почти исключительно излучения Солнца. Звёзды и туманности непрерывно шлют на нашу планету световые излучения. Космические излучения, идущие от всех небесных тел, охватывают биосферу, проникают всю её и всё в ней. Кругом нас, в нас самих, всюду и везде, без перерыва, вечно сменяясь,

совпадая и сталкиваясь, идут излучения разной длины – от волн, длина которых исчисляется десятимиллионными долями миллиметра, до длинных, измеряемых километрами: «В зависимости от формы излучений, в частности, от длины их волн, они будут нам проявляться как свет, теплота, электричество, будут различным образом менять материальную среду, нашу планету и тела её составляющие... можно различить огромную область таких излучений. Она охватывает сейчас около сорока октав... Космические излучения, принимаемые нашей планетой ... лежат только в пределах четырёх с половиной октав» В.И. Вернадский [3, с. 36-37].

Это излучения разного рода. Они выявляют изменение среды и находящихся в ней материальных тел. Одни из них для нас вырисовываются в форме энергии – передачи состояний. Но наряду с ними в том же космическом пространстве, часто со скоростью того же порядка, идёт иное излучение быстро переносимых отдельных мельчайших частиц, наиболее изученными из которых являются электроны, атомы электричества, составные части элементов материи – атомов. В самом конце XIX столетия была открыта «новая форма энергии, существование которой предвидели немногие умы, - атомная энергия, которой принадлежит ближайшее будущее и которая даст человеку ещё большую мощь, размеры которой едва ли мы можем сейчас предвидеть» [8, с. 276]. Но как показывает действительность, мощь этой энергии используется не всегда во благо человечества и самой планеты. Об этой опасности предупреждал В.И. Вернадский. Именно по этой причине учёный делал наибольший акцент на развитие культурной формы биохимической энергии.

Впервые в истории науки наряду с энергией приливов и морских волн, радиоактивной, атомной энергией, теплотой Солнца в поле зрения учёных входит научная мысль, которая выступает в ноосферной концепции как особая энергия, способная усовершенствовать биосферу до ноосферы, то есть через научную и духовную сферу сознательно включить деятельность человеческого разума в движение к статусу космической силы.

6. Энергетическое раскрытие ноосферной реальности как путь выстраивания единства человечества и будущей цивилизации.

Удивительно актуальны в настоящий исторический момент слова Владимира Ивановича, сказанные в 40-х годах прошлого века: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей... это закон природы. Все расы между собой скрещиваются и дают плодовитое потомство. В историческом состязании, например в войне такого рода, как нынешняя, в конце концов побеждает тот, кто этому закону следует. Нельзя идти безнаказанно против принципа единства всех людей как закона природы» [3, с. 479].

Философская концепция В.И. Вернадского внесла наибольшую ясность в противоречивые трактовки перспектив дальнейшего развития человечества в его взаимодействии с биосферой и Вселенной. Живые и социальные структуры, чтобы избежать дезорганизации и деградации, должны быть открытыми и способными разумно осуществлять извлечение из окружающего мира энергии, необходимой для мирного жизнеобеспечения и дальнейшей эволюции. Он смело указывал, что впервые в истории человечества интересы народных масс – всех и каждого – и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, ставится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера» [3, с. 480].

Философская концепция В.И. Вернадского явилась фундаментальным связующим звеном между картиной мира, представляющей физические явления, и биологической картиной жизненного многообразия биосферы. Оно внесло наибольшую ясность в противоречивые трактовки перспектив дальнейшего развития человечества в его взаимодействии с биосферой и Вселенной. Возникновение ноосферы, её последующее формирование под влиянием передовой научной мысли и роста признания ее космической силой человечества – гигантский вселенский процесс, для участия в котором в космосе всегда открыта дорога, и признание этого факта особенно важно в наше непростое время выбора космических дорог.

Список литературы

1. Рерих Е.И. Агни Йога. Т. 5. Надземное. М., 1992.
2. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988
3. Вернадский В.И.. Биосфера и ноосфера. М., 2002.
4. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
5. Вернадский В.И. Избранные сочинения. Том 5. М.,1960.
6. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М.,1981.
7. Флоренский П. В. Недодуманная мысль В.И. Вернадского – биогеохимическая энергия живого вещества. Ноосферное образование в России. Материалы межгосударственной научно-практической конференции. Часть 1. Иваново. 2001.
8. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М. 1965.

Степанова Анна Сергеевна

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена,
A-Step@mail.ru

Идея и понятие космического в рефлексии С. Л. Франка

В статье анализируются идея и понятие космического в «Непостижимом» С. Л. Франка. Отмечается связь этой идеи с концептом «реальность». Космос рассматривается в качестве мировой действительности как онтологическая и эстетическая категория в духе античных и византийских мыслителей; он и первичная реальность или внешняя сторона бытия (самобытие Бога) и внутреннее содержание мира (самобытие человека) как выражение сущности души.

Ключевые слова: душа, жизнь, космос, реальность, самобытие, смысл, теокосмизм, Франк.

Для понимания сущности идеи космического в трудах русских философов важен анализ терминологии, с помощью которой она обосновывается. Еще с античных времен понятие «космос» оказалось тесно связанным с таким концептом как *logos*, укоренившимся на почве русской мысли. Вместе с тем для отечественной философской традиции характерно понятие реальности, поэтому особую актуальность представляет выяснение смысловой связи между концептами «космос» и «реальность».

Обращение русских философов к античной традиции, насыщенной образами космического присутствия, закономерно, но не вполне изучено, поэтому русский философский текст в этом отношении требует внимательного прочтения. Особенно заметна идея логосности бытия, как фундаментальная идея византийцев, она актуализировала внутреннее содержание и глубинную сущность вещи, а именно, ее концепт (смысл), выраженный в слове. Они развивали то направление философской мысли, для которого характерно постижение тайны вещи через символы, раскрывающие присутствие космического начала.

В размышлениях русских философов это внутреннее содержание логоса, как доминирующее ядро космического феномена, его смысловое наполнение раскрывается более полно, хотя и не всегда явно. На мой взгляд, именно в философской мысли С.Л. Франка можно заметить черты проблематизации смысла как своеобразной прописи реальности в ее логосном исполнении, выражающем суть непостижимого в его космической сущности. Важно выявление понятий, вносящих дополнительные оттенки

смысла в вышеуказанные понятия и раскрывающих содержание философского тезауруса мыслителя.

Само понятие реальности выполняет роль фундаментальнейшего термина в философском словаре С. Франка. До этого такой ход мысли продемонстрировал Г. Сковорода, и выстраивался он в соответствии с идеей гармонии целостного мира, которую не нарушает даже зло, имеющее отношение только к предикатам суждений, ибо: «зло относительно и в реальном мире не существует» [1, с. 303]. Главное для постижения мистической сущности мира, согласно мысли Г. Сковороды, это стремление к обнаружению сущностных связей между компонентами единого Логоса, но именно эти сущностные связи и указывают на инаковость — на смысловую сторону действительности. Так в работе «Непостижимое» С.Л. Франка читаем: «И мировая действительность - “космос” - не есть просто и только слепая, хаотическая, дисгармоничная сила, а есть «осмысленное бытие» [2, с. 464]. Космос, по мысли С. Франка, «несет на себе следы единства, внутренней гармонии, органической и, тем самым, телеологической сопринадлежности и связи частей между собой; об этом свидетельствует, как мы видели уже его “красота”. Во всем этом он есть отображение и символ абсолютного единства и осмысленности Божества» [2, с. 464]. Этот эстетически насыщенный образ космоса прочитывается как продолжение античной традиции с ее идеей Логоса. Отмечу, что в русской философии Серебряного века интерес к образу, идее и понятию Логоса был чрезвычайно вычтен и это вовсе не случайно, поскольку Логос как символ единства мира был и символом космического как такового. Достаточно вспомнить о внимании С.Н. Трубецкого к образу античного логоса, представленного в его исторических вариантах, а также и Н.О. Лосского, для которого Логос стоиков есть существенный элемент, необходимый для обоснования существования явления координации субъекта, «непространственной связи субъекта и предмета, координированность их», согласно его определению, что доказывает наличие более глубокого единства [3, с. 149]. Это единство обретало смысл именно в проекции идей космизма.

Онтология Н.О. Лосского выражает идею целостности Логоса, она гармонично сочетается с его философской антропологией, ибо «жизнедеятельность человеческого «Я» всецело определяется модусом целостности, и здесь мы узнаем стоическую мысль о координировании деятельности отдельных органов для «достижения блага целого организма» [3, с. 115]. Так индивидуальное «Я» человека у Н.О. Лосского выступает как источник переживаний, а переживания понимаются как события [3, с. 295]. Смысл пансоматизма, а именно эту концепцию стоиков актуализирует Н.О. Лосский, — в нередуцируемости душевных и духовных процессов к материальной первооснове. Отсюда — полагание идеи о субстан-

циальных деятелях, стоящих выше психических и телесных (материальных) процессов (они – метапсихофизические деятели). Вместе с тем телесность выступает как индикатор воплощения духовного и телесного. Эта метафизика телесности выстраивает особую телеологическую антропологию. Неслучайно, разъясняя понятие «жизнь», Н.О. Лосский уточняет, что это «для-себя-сущая» целестремительная деятельность» [3, с. 329]. Более того, для Н.О. Лосского динамика *тела* есть динамика *смысла*.

В русле подобных идей двигалась и мысль С. Л. Франка, что лишь подчеркивает однонаправленность разных вариантов русской философской мысли. Вместе с тем, рассуждая о мистических представлениях о мировой иерархии, С. Л. Франк полагал, что иерархизм (он апеллирует здесь к Дионисию Ареопагиту и Фоме Аквинскому) «должен согласоваться с всеединством». В этом он, как-будто согласен с идеологией всеединства, но дальнейшее изложение раскрывает и новые грани его мысли. Так, размышляя о сущности бытия, С. Л. Франк задавался вопросом о том, что же вообще «принадлежит к объективному составу реальности», и отвечал — «единичное, индивидуальность», ибо применительно к реальности, в ее «конкретной полноте» множественное число «теряет всякий смысл» [2, с. 238-239]. Полагание реальности как такого нечто, которое содержит в себе в качестве неотъемлемой компоненты единственное и неповторимое, примером чему служит, например, «установка любви к данному единичному существу» влечет неизбежный вывод о том, что «все единичное — индивидуальное как таковое — безусловно неуловимо в понятиях» [2, с. 238]. И именно потому «его можно только воспринимать, созерцать как тайну и чудо», ибо оно есть «безусловно новое» [2, с. 238].

Эта новизна и есть выражение чуда, ибо: «Феноменологически факт сознания должен рассматриваться как чудо. Он и есть чудо: как только появляется “свидетель и судия”, все вещи остаются теми же, но событие мира меняется. Точнее, только тут впервые и возникает <...> что, впрочем, хорошо понимали и сами авторы “Шестодневов”», - справедливо отмечает исследователь [4, с. 51]. Не случаен здесь и любимый еще византийцами образ света, сопряженный с логосом: «Сознание вообще, - уточнял С. Франк, - логос, познающий свет» [2, с. 323]. Именно поэтому, согласно С. Франку, «чистое “ego”» в декартовском смысле «не имеет ничего общего с живой человеческой личностью, с индивидуальной внутренней жизнью», то есть понимание реальности как всеединства предполагает событие актуального присутствия личности [2, с. 323]. В другом месте С.Ф. Франк артикулирует эту мысль следующим образом: «Мир <...> потенциально человечен», противостоя, тем самым, максиме экзистенциализма о брошенности человека-изгнанника в мир. Событие реальности заключается в «примирении в Божестве между “мною” и “миром”» [2, с. 527], и в этом суть парадигмы теокосмизма, именно

в теокосмизме раскрывается связь, проходящая «через глубину меня самого» [2, с. 527]. «Я» настолько погружено в стихию всеединства, по мысли С. Л. Франка, что само явление встречи «я» и «ты» симптоматично, поскольку это и есть то «место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само “я”» [2, с. 355].

Таким образом, в рассуждениях С.Л. Франка мы встречаем настойчиво повторяемую мысль об односторонности нововременной идеи о предельном противопоставлении «Я» и мира, «я» и «ты». Не случайна поэтому и мысль о том, что «индивидуальное, полагаемое как “всегда неповторимое”» неуловимо в понятиях». Металогичность бытия проявляется и в понятиях, к содержанию которых, согласно С. Л. Франку следует добавить ряд смысловых нюансов, передаваемых словами «полнота», «жизненность» и рядом других [2, с. 223]. Отсюда вывод о несказанности, неизъяснимости реальности — можно мыслить ее, говорить о ней, но «не ее самое» [2, с. 230]. Это «внешнее», если так можно выразиться говорение, не вписывается в реальность, как не вписывается многоугольник с конечным числом углов и сторон в окружность (пример Франка) в ее качественном своеобразии. Поэтому «немое, молчаливое знание есть знание непостижимого» [2, с. 231]. Непостижимое молчаливо, но не бессмысленно. В другом месте он называет Бога «последней реальностью», и, ссылаясь на Р.М. Рильке, — «тихим родом бытия» [2, с. 450]. Человеческое слово способно лишь приблизиться, дав имя этой последней реальности. Но ближе всего к постижению непостижимого стоит эстетическое и философское познание: «Мы лишь редко, - писал С. Л. Франк, - именно лишь при эстетической или же подлинно философской установке — сознаем отчетливо, что то, что явно, без всякого покрывала предстает нашему взору и непосредственно нам дано», есть «само существо реальности как таковой» [2, с. 450]. Таково, согласно Франку, непостижимое в сфере предметного знания. Но как оно явлено человеку? Своеобразие логосного взгляда на мир в концепции С. Л. Франка заключается в разъяснении сущности реальности, в фокусе которой оказывается субъективность. Среди сущего, как утверждал С. Л. Франк, которое есть «символ Божества, разумное, мир непосредственного самобытия к нему ближе в силу их наибольшей глубины и не лишённости смысла» [2, с. 231].

Эта непосредственная данность сознанию весьма своеобразно проявляется в познавательном процессе, который истолковывается, например, П. А. Флоренским способом, как можно видеть, аналогичным подходу С. Л. Франка. Каждый такой акт, - заключает П. А. Флоренский, имея в виду, что акт познания «есть и субъект и объект вместе». Далее философ отмечает, что субъект и объект образуют двуединство в процессе знания, то есть не только «вещь мысле-образна, но и мысль вещь-образна», - заключает он

[5, с. 152-153]. Отсюда и повторяющиеся рассуждения о Богочеловечестве. Поэтому столь значимы, согласно С. Л. Франку, для познания три слоя реальности, в том числе «внутренняя жизнь каждого из нас» и выяснение того, как наше собственное бытие проявляется в отношении к внутренней жизни других людей и к более глубоко лежащей “духовной” основе нашей душевной жизни» [2, с. 153]. Это то, что сам С. Л. Франк называл «необыденной установкой в отношении реальности», для нее «реальность есть нечто большее и иное, чем совокупность “знакомых”, “понятных” содержания и связей». Эта реальность, - отмечает он здесь же, - «имеет не только значение среды, но и собственную внутреннюю значительность, осмысляющую по существу нашу жизнь» [2, с. 198]. Понятие жизни у С. Франка — ключевое, поэтому не случайна и характеристика его философии: «Ключевая идея русского философа заключается в понимании бытия как жизни, как непрерывного изменения, длительности и потенциальности» [6, с. 114].

Так в рассуждениях С.Л. Франка формируется мысль об индивидуально означенном структурировании реальности, отмеченной смысловой доминантой. «Я» как мера внутреннего переживания выступает и в качестве демаркации внешнего. Непостижимое лежит в пограничье внутреннего и внешнего — без внутреннего внешнее есть ничто. Так восприятие как выражение внутреннего оказывается более реальным, чем внешние объекты. Другой план концепции С.Л. Франка проступает в его рассуждениях о «Богомирности». Так философ задается вопросом: «Почему пронизанность мира Богом (используемая здесь терминология напоминает стоическую идею пронизанности космоса Логосом) или укорененность мира в Боге не видна все же воочию, с полной явственностью не определяет собой природы мирового бытия?», почему это «темное покрывало Бога?», а не бытие прозрачное? [2, с. 528]. Объяснение коренится в специфике самой реальности в ее абсолютном выражении как «вечного и всеобъемлющего единства, из которого впервые возникает или проистекает “мировое бытие”», конкретно в ее местонахождении, ибо она «стоит как бы посередине между “эманацией” и “творением” Божества» [2, с. 525]. Поэтому мир есть как бы «одеяние» Бога, «иное самого Бога», иными словами, как уточняет С.Л. Франк, «незримая глубина или сердцевина сама “творит” средство своего выражения — “оболочку”, в которой она выражается» [2, с. 526]. Космос, постигаемый посредством концепта сверхвременного единства, понимается, вместе с тем, как непреложная осуществленность возможности. Главный же итог этого процесса, а мир понимается здесь именно как процесс, заключается в том, что «наряду с богочеловечностью и богочеловечеством как нераздельно-неслиянным единством — и через его посредство — нам одновременно открывается и “богомирность”, “теокосмизм” мира». Сущность же этого “теокосмизма” в том, что он «сам по себе “безосновен”»,

не “из себя самого” ...имеет под собой “ничто”» [2, с. 526-527]. Вместе с тем С. Франк подчеркивает «трансрациональность единства» [2, с. 509].

Понятие «ничто» у С. Франка вызывает недоумение и рождает интерпретации. Так, исследователь пишет: «через идею Всеединства Франк близок к “теокосмизму”, к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается, по существу, ненужной и неприменимой» [7, с. 99]. Знаменательно и понимание Бога С.Л. Франком не как личного Бога, а как уникального первоначала, он — принцип, определяющий саму основу личного бытия, то есть как некое в этом смысле сверхличное начало. В этом его особенность (Божество «не ограничено, не беспочвенно и безосновно») в отличие от психологизма человеческой личности с ее «трансцендированием во-внутрь, вглубь» ее души [2, с. 483-484]. Следует отметить два понимания космического у С.Л. Франка, выделяющего несколько слоев реальности. Во-первых, космическое полагается в качестве бытия космоса, окружающего нас мира и, во-вторых, космическое, открывающееся через пространство души человека, выражая его индивидуальность («непосредственное или внутреннее самобытие»), как то, что «само по себе есть потенциально безграничное, некая потенциально бесконечная вселенная». При этом С. Л. Франк ссылался на гераклитовское высказывание «пределов души ты не найдешь нигде» [2, с. 390]. Не случайно в данном контексте возникает понятие «душевное бытие», то есть понятие бытия прирастает новыми гранями, и оно близко даже более богатому восприятию «нерефлектированному самосознанию» [2, с. 320]. Сама реальность, включающая и человеческое «Я», в рефлексии С.Л. Франка получает космическое измерение: «Трансцендентальное “Я”, - писал мыслитель, - высшее начало человеческой личности» [2, с. 217]. Поэтому когда С.Л. Франк говорит о том, что человек как носитель духовного бытия ближе к Божеству, чем бытие космическое, [2, с. 465] он не противоречит сам себе, поскольку *космическое* в конечном итоге в его соотнесенности с понятием реальности как таковой («во всей ее полноте и широте» по определению С.Л. Франка) оказывается той смысловой доминантой, которая определяет не замкнутость души человека, а наоборот ее открытость, и через нее раскрытие самобытия Бога в его божественной реальности. Так *человеческое* оказывается предельно соотнесено с *космическим*.

Таким образом, тема космизма в русской философии многогранна. С.Л. Франк раскрывает смысл многоаспектности космического присутствия, с учетом его антропологической доминанты. Главная мысль здесь фиксируется на идее открытости мира и человека. *Космическое* же в его логосной оформленности есть идея, которая, соотносясь с концептом *смысла*, манифестирует человечность и «осмысленность божества».

Список литературы

1. Сковорода Г.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1973. Т. 2.
2. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
3. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. / Сост. А.П. Поляков. М.: Республика, 1995.
4. Грякалов Н.А. Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015.
5. Флоренский П.А. Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007.
6. Коршунов К.В. Абсолют, человек и мир в философии С.Л. Франка // Ценности и смыслы, 2017, № 4 (50) с. 114-124.
7. Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012, с. 98-162.

Соколов Владислав Георгиевич
Международный Центр Рерихов, Москва
falcon_V69@mail.ru

Живая Этика и современное пространство науки

Многоаспектно раскрыто значение философской системы Живой Этики, а так же ряд важных ее особенностей в контексте проблемы обновления и совершенствования научного знания в условиях развития идей космизма. Обоснована особая актуальность в данном процессе развития науки наследия выдающегося ученого и философа космиста Л.В. Шапошниковой. Рассмотрены актуальные положения Живой Этики в контексте существующих в естественной науке проблем и поисков, касающихся природы материи и пространства.

Ключевые слова: Живая Этика, Рерих, Шапошникова, космизм, материя, человек-микрокосмос, культура, сознание.

В конце XIX – начале XX века в результате произошедшей в России духовной революции¹ начался процесс формирования космического мыш-

¹ По определению Л.В. Шапошниковой — «революционные изменения в духовно-культурном поле» [1, с. 35]; именно духовная революция привела к такому явлению в культуре России, как Серебряный век.

ления. В нем приняли участие многие выдающиеся ученые-космисты, философы, деятели искусства. Они в своем творчестве представили качественно новые подходы к познанию Космоса и человека, их эволюционного единства. Несмотря на то, что космическое мышление зародилось более ста лет назад, процесс его формирования и развития очень длителен, поэтому он продолжается и в наши дни.

Философская система Живой Этики, принесенная миру выдающимся русским ученым и философом Еленой Ивановной Рерих в первой половине XX века, занимает ведущее место в процессе формирования нового космического мышления. Такое положение Живой Этики обусловлено самим богатством ее содержания, которое включает многостороннюю разработку вопросов, связанных с космической эволюцией человека. Кроме того, Живая Этика имеет множество идейных созвучий с трудами многих великих ученых и мыслителей космистов.

Ведущую роль в процессе вхождения философии Живой Этики в пространство науки сыграли труды и подвижническая деятельность крупнейшего российского ученого-космиста Людмилы Васильевны Шапошниковой. В одной из своих программных работ она отмечает: «Непредвзятое ее [Живой Этики. — В.С.] введение в научный оборот поможет снять те кризисные противоречия, которые возникли между традиционной философской мыслью и последними открытиями и находениями современной науки. Уже замечено, что философия Живой Этики, широко охватывающая все энергетические явления Космоса, с большим успехом и большей научностью, нежели старые философские системы, может объяснить онтологический смысл происходящих эволюционных процессов» [2, с. 164]. Надо отметить, что происходящий в последние двадцать пять лет процесс научного осмысления философии Живой Этики в основном базируется на наследии Л.В. Шапошниковой. Соответственно, труды этого ученого выступают одной из важных основ развития идей космизма в наши дни. Живая Этика не случайно стала основой целой научной школы, созданной Л.В. Шапошниковой (см.: [3]), которая четверть века своей творческой деятельности посвятила продвижению и дальнейшему развитию идей космизма, раскрытию сути наследия и многих малоизвестных страниц жизненного пути выдающихся его представителей.

В свое время Л.В. Шапошникова обратила внимание на два важных момента, возникших в пространстве научно-философской мысли конца XIX – начала XX века. Во-первых, во время научного «взрыва» 20-х годов прошлого века особое внимание ученых привлекли проблемы материи, ее загадочные и непознанные свойства, проблемы самого пространства, в котором, по меткому замечанию Л.В. Шапошниковой, «и были заключены основные тайны мироздания» [1, с. 31]. С этим первым моментом тесно связан второй,

а именно: тенденция к синтезу эмпирического научного и метанаучного (познание человеком-микрокосмом окружающего через свой внутренний мир) способов познания, вызревавшая в недрах русской духовной революции. Таким образом, речь идет о двух тесно связанных явлениях: новые состояния материи вместе с проблемой изучения пространства — с одной стороны, и новая система познания, представленная синтезом эмпирического научного и метанаучного способов познания, — с другой (заметим, что все это как бы объединяется в самом человеке). Одной из наиболее важных особенностей Живой Этики как философии космической реальности, которую в свое время раскрыла Л.В. Шапошникова, является то, что она как раз и содержит в себе данную новую систему познания.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что синтез эмпирического научного и метанаучного способов познания также проявился в ряде трудов выдающихся философов и ученых космистов рубежа XIX–XX веков: В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, А. Эйнштейна, Н. Бора, П. Тейяра де Шардена и др. Данный синтез, как уже было сказано, ярко представлен в научно-философском наследии Е.И. Рерих и Н.К. Рериха, в частности в Живой Этике, которая не случайно возникла в пространстве России в первой половине XX века, с ее научным «взрывом» и удивительными прозрениями философов и деятелей искусства. Философия Живой Этики не была отделена от тех происходивших в России событий, которые носили эволюционный характер. «В Живой Этике, — отмечала Л.В. Шапошникова, — мы находим созвучие идеям русских ученых, философов, художников, музыкантов и поэтов, которые творили в пространстве российской Духовной революции, где шел эволюционный процесс созидания новой системы космического мышления» [1, с. 36].

Метанаучный способ познания очень важен для науки в целом. В него, например, входит чувство интуиции. В творческом наследии выдающегося русского ученого-космиста и философа В.И. Вернадского есть такие глубокие слова: «Интуиция, вдохновение, — основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путем, — не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связаны со словом и с понятием в своем генезисе. В этом основном явлении в истории научной мысли мы входим в область явлений, еще наукой не захваченную, но мы не только не можем не считаться с ней, мы должны усилить к ней наше научное внимание» [4, с. 146]. Здесь В.И. Вернадский коснулся самих глубин человеческого существа, тех его сторон, которые мы относим к невидимому, так сказать, тонкоматериальному пласту космической реальности.

Процесс качественного обновления науки неотделим от самосовершенствования человека — источника научного познания. Речь идет о развитии

культурного уровня, а параллельно с этим, по совершенно естественным причинам, человек будет познавать свою тонкую, многомерную природу. В этой природе человека система дух–сердце выступает основной. Культура, согласно теории Л.В. Шапошниковой, является самоорганизующейся системой духа (более подробно см.: [5]). Именно с этой системой дух–сердце тесно и сущностно связано сознание. Важнейшей характеристикой метанауки является познавательная способность духа человека, который реализует эту способность через сердце. Дух человека как познавательную силу рассматривал, например, и В.И. Вернадский, который именно духу отводил центральное место во внутреннем развитии человека. Также заметим, что о самом сердце как познающем органе говорилось и писалось на протяжении веков, мыслители разных времен, например, Макарий Великий, Григорий Палама, Блез Паскаль, Григорий Сковорода, Памфил Юркевич, Борис Вышеславцев и др., каждый своим путем выходили на эту проблему. Речь идет о духовном сердце, которое, согласно положениям Живой Этики, неотъемлемо от духа в энергетической структуре человека. Деятельность сердца как инструмента познания эффективна при его развитости, которая проявляется в том, что мы именуем сердечными качествами человека. В контексте связи сердца с духом и духа с явлениями культуры под развитостью сердца понимается определенный уровень внутренней культуры, или, иными словами, развитие духа человека. Сердце человека, в котором, как отмечает Л.В. Шапошникова, заключено особое мышление, называемое мудростью и связанное с нравственными устоями, может и должно выступать в роли важного инструмента познания. Е.И. Рерих отмечала неотъемлемость духовности от сознания, которое, согласно Живой Этике, концентрируется в сердце. Соответственно, развитие сердца (иными словами, культурности, внутренней этики) неотделимо от развития сознания, или от его расширения. По существу же, мы говорим об усилении познавательных возможностей духа человека, его духовном познании, относящемся к метанауке¹.

Через познание глубин природы человека-микрокосма мы сможем осмыслить многие тайны Мироздания. Это одна из краеугольных установок космизма или нового космического мышления. Стоит хотя бы допустить реальность тонких структур человека, тем более что опыт фиксации в подавляющем большинстве случаев невидимых физическим зрением проявлений, в том числе излучений человека с помощью приборов давно уже существует. Кроме того, ученые неоднократно обращались к постижению тонких способностей человека. Американский профессор Дж. Дрейпер в своей книге «History of the conflict between religion and science» (1875 г.)

¹ Более подробно об этом см. Соколов В.Г. Культура и космическая эволюция человека. М.: Международный Центр Рерихов, 2012. 186 с.

пишет об отпечатках, которые возникают на нервных узлах (центрах) человеческого организма. Речь идет о тонких, невидимых запечатлениях внешней реальности. При этом профессор приводит иллюстрирующий этот феномен физический эксперимент с полированным металлом, на поверхности которого остается тончайший отпечаток, проявляющийся как физически видимый только при определенном воздействии на этот металл. Что также важно, данный отпечаток при бережном сохранении поверхности металла будет оставаться нестираемым очень долго. Кроме того, ученый выражает уверенность в том, что, например, и стены какого-либо помещения несут на себе невидимые отпечатки всех действий пребывающего в нем (или бывшего там когда-то) человека (см.: [7, с. 132–133]). В связи с этим нельзя не вспомнить поистине выдающееся открытие другого американского профессора — Дж.Р. Бьюканана (середина XIX в.), названное им психометрия. Его суть состоит в том, что особо чувствительные лица своим внутренним, или духовным, зрением при соприкосновении с каким-либо предметом, вне зависимости от его древности, могут воспроизвести удивительные подробности, связанные с той или иной местностью, очень отдалённой эпохой, событиями и конкретными историческими личностями. Это — научно зафиксированное и многократно проверенное явление. Профессор Бьюканан указывал на то, сколько новых знаний в исторической науке и в области искусства может принести данное открытие. Можно привести и несколько других примеров, касающихся приоткрытия тех или иных особенностей тонкой энергетической природы человека: запечатление его ауры на фотоплёнке (1924 г.) молодым естествоиспытателем С.Н. Рерихом; открытие различных, в зависимости от состояния здоровья и психического состояния, излучений вокруг пальцев рук или какой-либо иной части тела человека, получившее название «электрографии» и осуществленное белорусским ученым — профессором Я.О. Наркевичем-Йодко в конце XIX века; открытие излучений, исходящих из пальцев рук человека (так же различающихся в зависимости от состояния здоровья) с помощью изобретения, называющегося «газоразрядной фотографией по методу Кирлиан», которое было сделано в 1949 г. советскими учеными — супругами Семеном Давидовичем и Валентиной Хрисанфовной Кирлиан.

Здесь надо хотя бы предельно кратко сказать о том, какие проблемы современной науки можно обозначить на пути осмысления иных видов материи и соответствующих им пространств, то есть иных вселенных.

Первая такая проблема состоит в следующем. Человек как неотъемлемая часть эволюционирующего Космоса не находит себе должного места в свете физико-математических теорий ученых, работающих в области космологии и рассматривающих Мироздание, различные модели его развития как бы в отдельности от человека; при этом они не проявляют внимания к

доктрине одушевленности Космоса, присутствия в нем разумных сил и уровней духовной эволюции. Идущее из древности знание о человеке-микрокосме не должно быть отвлеченным представлением сейчас, когда наука стоит на пороге грандиозных открытий. Это знание на новом уровне, в приложении к законам эволюции, действующим в одухотворенной системе Мироздания, развито в философии Живой Этики, многие положения которой оказываются очень близкими к проблемам, стоящим ныне на переднем крае научного осмысления мира.

Вторая проблема касается выдвинутой концепции Сверхвселенной (иные варианты термина: Метавселенная, Мультиверс - от *англ.* multiverse, Множественная вселенная и др.) как совокупности отдельных вселенных, или вселенной вселенных, существующих одновременно. Этот несомненно важный шаг в эволюции космологических представлений и более того — самого мировоззрения, был сделан во второй половине прошедшего века, и вытекал он из контекста решения проблем квантового мира. Идея множественности вселенных развивалась в пространстве науки своим путем, на который наложило свой отпечаток уже тогда устаревшее мироощущение. Сначала это была теория Хью Эверетта (1957 г.), затем многомировая модель Эверетта–Уиллера. Однако глубинно не связанные между собой альтернативные вселенные не могли дать целостной концепции эволюции всей множественности вселенных. Исследователи как-то искусственно теоретически делили Мироздание, порождая эту множественность, отталкиваясь от существования возможных альтернативных результатов измерения того или иного явления в микромире. При этом мысль, принявшая множественность вселенных, развивалась дальше, однако ее принципиальная направленность, к сожалению, не изменилась. Например, возник оригинальный сценарий фрактальной инфляционной Вселенной (все тот же Мультиверс, включающий множество разных вселенных). Но в этой модели инфляционного Мультиверса (Сверхвселенной) также что-то упущено, нечто объединяющее всю эту мегасистему в эволюционно единое целое (ведь эволюция предполагает цель и смысл процесса). Думается, что множественность вселенных ради лишь самой множественности не может существовать, так как все имеет смысл, причем смысл, рожденный не в случайности и самопроизвольности. Ибо случайность сродни бессмысленности, которая не предполагает эволюцию материи, жизни во Вселенной и т. д. Смысл же порождает связность всего со всем. Между тем, ряд теоретиков пытается убедить научное сообщество, причем безосновательно и даже вопреки здравому смыслу, что все дело в случае.

Не будем забывать о таком важном факте: Космос, согласно огромному наблюдательному опыту и проистекающим из него теориям эволюции его многочисленных объектов, удивительно структурно, можно сказать, разумно

организован и упорядочен. В целом, представляется очень актуальной проблема исследования свойств материи, но, что кардинально важно, с обращением к ее эволюционно-иерархическому принципу бытия. Соответственно, осмысление гигантской структуры Сверхвселенной должно основываться на иерархическом принципе.

В книгах Живой Этики развита концепция трех миров — ближайших с точки зрения как эволюционных достижений человечества, так и самого их постижения, учитывая, что духовная эволюция неотъемлема от глубинного познания. Эти миры, помимо привычного нам физического, обозначены как Тонкий и Огненный. Крупнейший специалист в деле изучения философии Живой Этики Л.В. Шапошникова в одном из выступлений назвала эти Миры вселенными, а именно: Тонкая вселенная и Духовная, или Огненная, вселенная, наряду с более известной нам — Вселенной физической. Иными словами, если речь идет о мире Огненном как об эволюционно высокой, очень утонченной, одухотворенной сфере нашей планеты, то этот Мир надо понимать как составную часть Духовной (Огненной) вселенной. Аналогично можно сказать и о мире Тонком. Эти три вселенные эволюционно связаны. Они не находятся в отдельности, будучи соединены, скажем, лишь некими тоннелями или подобными структурными элементами. И все это связано с эволюцией самого человека-микрокосма. Это — принципиально новый уровень подхода к постижению грандиозной структуры Сверхвселенной, подхода более целостного с ярко выраженной эволюционной составляющей. При этом необходимо учитывать, что вселенных в этой грандиозной структуре может быть, и это наиболее вероятно, беспредельное множество. Зачастую же в современных космологических теориях как раз нет единого стержня, связанного с этой эволюционной составляющей.

Вместе с тем в пространстве современной науки постепенно пробиваются ростки кардинально новых подходов в понимании мира, которые очень близки идеям космического мышления. Так, например, можно отметить предпринимаемые в среде физиков попытки осмыслить реальность Космического (Мирового) Разума как явления коллективного. Кроме того, ученые уже начали говорить о законах Космоса, расширяя понимание этики от земного, социального уровня до космических рубежей (например, см.: [8, с. 215]), ибо человек по большому счету живет и эволюционирует в Космосе. Такой поиск, сами идеи созвучны той информации, которую содержит философия Живой Этики.

В контексте настоящей работы нельзя не вспомнить, что еще в XIX веке вопрос видимой (можно сказать — нашей, физической) и невидимой Вселенных обсуждался очень живо и обстоятельно, что, в частности, отражено на страницах энциклопедического труда выдающегося русского философа Е.П. Блаватской «Разоблаченная Изида» (1877 г.). Елена Петровна

была прекрасно информирована обо всех новых научных открытиях своего времени. Упомянутое обсуждение касалось того, что любой человек как бы ведет двойное существование, одновременно присутствуя в видимой и невидимой Вселенной. Это обусловлено сложной структурной организацией человека, имеющего не только физическое тело, но и тонкоматериальные составляющие своей общей структуры. Между мирами видимым и невидимым происходит постоянный энергообмен. Ученые того времени полагали реальной возможность переноса энергии в невидимую Вселенную. Автор труда «Разоблаченная Изида», который создавался в последней четверти XIX века, отмечает, что в то время некоторые ученые стали размышлять над проблемой невидимых миров. Пионерами в этом непростом деле оказались авторы знаменитого труда «Невидимая Вселенная» (1875 г.); затем их последователем выступил профессор Фиске, который свои мысли изложил в работе «Незримый мир» (1876 г.). Авторы «Невидимой Вселенной» (шотландский физик Бальфур Стюарт и английский физик, математик Петер Гатри Тейт) в своих выводах приходят к тому, что «существует нечто за тем, что видимо... и что видимая система Вселенной не есть вся Вселенная, но только, может быть, очень малая часть ее» (цит. по: [9, с. 309]). В целом же XIX век, несмотря на укрепившееся материалистическое (в смысле крайне упрощенного понимания материи) мироощущение, а также поразивший многие умы немалый скептицизм, все же в определенной мере отличался ярким движением научной мысли в сторону познания тонких и пока необъясненных удивительных способностей человека, которые порой граничили со сверхспособностями, а также в сторону постижения тайн пространства и времени. Можно вспомнить об исследованиях Камиля Фламариона, который живо интересовался тонкими явлениями бытия, во многом связанными с самим человеком, и изучал их с научной скрупулезностью и определенной долей критики. Посвятив этому свою книгу «Неведомое» (1900 г.), французский ученый пишет в предисловии: «Характер этого труда, несомненно, будет научным. Я не затрагиваю все то, что кажется мне недостаточно проверенным опытом и наблюдениями» [10]. Подытоживается же данный труд такими словами: «Совокупность психических фактов показывает, что мы живем среди мира невидимого, где действуют силы, еще неведомые нам; это вполне согласуется с тем, что нам известно об ограниченности наших земных чувств и о явлениях природы» [10]. В данном контексте нельзя не сказать о выдающемся русском философе и ученом П.А. Флоренском, который в своем труде «Иконостас» (рукопись завершена в 1922 г.; впервые издана многие десятилетия спустя) исследует вопрос о границе соприкосновения двух миров — видимого и невидимого, исходя из принципа двойственности, из того, что человек является носителем и этой границы, и самой реальности

видимой и невидимой («ибо и в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом» [11, с. 3]).

Заметим, что возникновение в первой половине XX века философской системы Живой Этики имело определенную и вполне надежную почву, как в немалых накоплениях эмпирической науки, так и в метанаучных прозрениях, которые изменяли отношение непредубежденного исследователя и к природе человека, и к самому Мирозданию.

Возвращаясь к нашему времени, надо сказать о следующем. Ученым, изучающим Живую Этику, важно внимательно и вдумчиво подходить, например, к вопросу параллелей между этой философской системой и теми или иными научными концепциями. В виде примера можно отметить попытки провести параллели между положениями известной в физике теории струн (она полагает в качестве базовых составляющих материи протяженные одномерные струны, или нити, а не точечные частицы) и тем знанием из Живой Этики, которое касается многомерности материи. Эти попытки могут носить поверхностный характер, осуществляясь в явной поспешности. Вообще-то, у теории струн – мембран есть свои неразрешенные проблемы, есть ряд вопросов, еще ждущих своего ответа. Ввиду этого, в определенных случаях не стоит с легкостью погружаться в это пространство оригинальных идей, порой не вдаваясь в сопряженные с их объяснением проблемы, в частности касающиеся многомерности пространства. Ведь модель теории струн, как замечает физик-теоретик О.О. Фейгин, «была математически корректна только для многомерного пространственно-временного континуума. ...ввод в теорию струн спина приводит к ее корректной реализации только в пространстве-времени с девятью пространственными и одним временным измерением» [12, с. 119]. Эти особенности нельзя не учитывать. Согласно же концепции Беспредельности, содержащейся в философии Живой Этики, измерений может быть огромное множество, возможно, что их количество бесконечно. Не говоря уже об иерархическо-эволюционном принципе бытия миров различных измерений, который следует из взглядов на материю, содержащихся в данной философской системе.

Надо отметить, что одной из принципиальных особенностей Живой Этики как системы нового научного познания мира выступает то, что она несет в себе отличные от традиционных представления о методологии и системе познания как таковой. На это в свое время обратила внимание Л.В. Шапошникова, которая, кроме того, впервые сформулировала сами методологические положения Живой Этики [2, с. 53–58]. Относительно новой системы познания выше уже было сказано. О методологии Живой Этики надо сказать следующее: она отлична от прежних подходов тем, что открывает нам путь к постижению такого явления, как космическая эволюция человечества. При чем такого многоаспектного подхода к данному явлению мы не находим ни в

одной системе философии. Более того, важно отметить, что познание Космоса будет иметь свои плодотворные результаты благодаря пониманию сущности человека-микрокосма, в том числе и его тонкой, невидимой физическим зрением структуры. К этому науку подводила в свое время Е.И. Рерих, а затем эту линию продолжила Л.В. Шапошникова, обращаясь к структуре человека в вопросе определенного постижения Макрокосма и проблеме понимания его идентичности (в определенной мере, конечно) с тем же микрокосмом. Это не простой, но очень интересный и плодотворный путь. Принятие того нового, что несет нам философская система Живой Этики, неотъемлемо от важнейшего процесса расширения сознания. Данный процесс последователен, сложен и связан он, прежде всего, учитывая взаимосвязи в тонкой внутренней структуре человека, с развитием внутренней культуры. Это возлагает на ученого особую ответственность и в то же время открывает перед ним новые рубежи развития.

Список литературы

1. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Культура и время. 2003. 3/4. С. 24–42.
2. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [вступ. ст.] // Живая Этика. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2003. С. 5–165.
3. Соколов В.Г. Научная школа Л.В. Шапошниковой и ее методология. [Электронный ресурс] // Международный Центр Рерихов: сайт. Режим доступа: <http://www.icr.su/rus/conferencies/2016/reports/sokolov.php> (дата обращения 23.11.2017).
4. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / отв. ред. А.Л. Яншин. М.: Наука, 1991. 271 с.
5. Соколов В.Г. Теория культуры Л.В. Шапошниковой и новое космическое мышление. [Электронный ресурс] // Международный Центр Рерихов: сайт. Режим доступа: http://www.icr.su/rus/about/direction/director/Sokolov_3.php (дата обращения 07.12.2017)
6. Соколов В.Г. Культура и космическая эволюция человека. М.: Международный Центр Рерихов, 2012. 186 с.
7. Draper J.W. History of the conflict between religion and science. New York: D. Appleton and Company, 1875. 373 p.
8. Лесков Л.В. Неизвестная Вселенная. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 232 с.
9. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. В 2-х т. Т. 1 / Пер. с англ. А. Хейдока. М.: Издательство «Э», 2017. 896 с.
10. Фламарион К.Н. Неведомое / Пер. с фр. яз. [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Readbookonline: сайт. Режим доступа: <http://readbookonline.ru/read/199> (дата обращения 14.12.2017).
11. Флоренский П.А. Иконостас. М.: АСТ, 2003. 205 с.
12. Фейгин О.О. Теория всего. М.: Эксмо, 2001. 304 с.

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

Микрокосм и макрокосм в символике Н.К. Рериха

Статья посвящена творчеству ярчайшего представителя русской культуры Серебряного века - Н.К. Рериху. На примере отдельных картин художника рассматривается символика его живописи, характеризующая космическое мироощущение автора и богатое творческое воображение. Сюжеты живописи Н.К. Рериха являют воплощение гармонии человека и природы, единства микрокосма и макрокосма. Удивительная цветовая гамма полотен, устремлённые ввысь горные пейзажи, символизирующие близость к Богу и сокровенное знание, для зрителя становятся источником высшего духовного подъёма и развития.

Ключевые слова: микрокосм, макрокосм, символика, культура, Пакт, Космос, Живая Этика, триада, гармония, человек, природа, искусство.

Великая Родина, все духовные сокровища твои,
все неизреченные Красоты твои, всю твою
неисчерпаемость во всех просторах и вершинах –
мы будем оборонять... И не только в праздничный
день, но в каждодневных трудах мы приложим
мысль ко всему, что творим, о Родине, о ее счастье,
о её преуспейнии всенародном.
Н. Рерих

Н.К. Рерих – замечательный русский художник-гуманист, ярчайший представитель русской культуры Серебряного века. Несмотря на то, что человечество вступило в третье тысячелетие, интерес к творческому наследию Н.К. Рериха не только не иссякает, но с годами становится всё больше. Его художественные произведения, «записные листы» рассказывают нам о путешествиях, о культуре, искусстве многих стран. Вся научная, философская, общественно-просветительская деятельность художника является выражением мировоззрения, основанного на Живой Этике – Агни Йоге, философии космической реальности.

Во вступлении к Агни Йоге читаем: «Йога, как высшая связь с космическими достижениями, существовала во все века. Каждое учение содержит свою Йогу, применимую к ступени эволюции. Йоги не отрицают друг друга. Как ветви одного дерева, они расширяют тень и дают прохладу путнику,

утомлённому зноем» [16]. Как учение йоги стремится к всестороннему познанию законов Мироздания, достижению гармонии мира и человека, души и тела, так и Н.К. Рерих обладал даром синтетического мышления и видения реальности, а его художественные произведения – это результат целостного гармоничного видения мира. В мировоззрении художника и мыслителя удивительным образом слились черты русского национального характера и восточного миропонимания.

Раннее творчество Н.К. Рериха пронизано искренней любовью к своей Родине и живым интересом к её истории. И знаменитая дипломная работа «Гонец. Восстал род на род» (1897), и «Заморские гости» (1901), и «Город строят» (1902), и многие другие картины показывают не только самобытный талант художника, но и дарование ученого, стремящегося к исторической точности. Л.Н. Толстой после знакомства с картиной «Гонец. Восстал род на род» в беседе напутствовал молодого художника: «Случалось ли в лодке переезжать быстроходную реку? Надо всегда править выше того места, куда вам нужно, иначе снесёт. Так и в области нравственных требований надо всегда рулить выше – жизнь всё равно снесёт. Пусть ваш гонец высоко руль держит, тогда доплывёт!» [10, с. 90]. Вся жизнь Н.К. Рериха стала четким следованием завету великого писателя – поиск истины и постоянное стремление вверх, к духовно-нравственному совершенству.

Глубокий символизм – характерная черта творчества Н.К. Рериха. Это интуитивное постижение мирового единства через обнаружение аналогий, прорыв через повседневность к запредельной сущности бытия. Использование готовых коммуникативных кодов позволяет художнику преобразить знаки одного языка в знаки другого. В конечном счете, произведение искусства приобретает новый код, который необходимо прочесть, разобрать реципиенту. Что и свойственно ряду произведений Н. Рериха [15, с. 220].

Неравнодушен художник к объектам художественного наследия, ко всему, что имеет красоту, культуру и благородство. Беспокоят его такие вопросы, как злые люди, тихие погромы, невыносимое варварство. Он подчеркивает невежество городского управления и задается вопросами: «Кто же защитит прекрасную древность от безумных погромов? Печально, когда умирает старина. Но еще страшнее, когда старина остается обезображенной, фальшивой, поддельной. Это страшнее всего и больше всего подлежит наказанию» [1, с. 37].

Исторические произведения живописца являются одновременно гимном и природе, и человеку как творцу культуры, образ человека гармонично вписывается в образ природы. В его картинах прослеживается духовное содержание эпохи. Внутренний мир человека для художника – это объект космической значимости. Любое движение души, любое побуждение может породить отклик к окружающей действительности, к бытию. Скрытое содержание души скоро станет известно всем.

Земля, вода, небо, человек – всё выступает как единое целое. Серия работ, посвященных древнерусским городам, подчёркивает величественную красоту древней архитектуры. Храм, как символ «Неба на Земле», своими куполами, увенчанными крестами, устремляется к Богу, давая возможность верующему встретиться с Христом, духовно с ним соединиться. Именно здесь, в храме, проявляется гармоническое единство человека – «малого мира» и вселенной – «большого мира». 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.

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 объёмы, уступы, вершины – меняются их цвета, тени, никогда не повторяется освещение. Неподвижное становится изменчивым, изменчивое – вечностью» [6, с. 284].

Особый интерес вызывает серия «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 [5, с. 59].

Полотна Н.К. Рериха поражают переливами неземных красок и оттенков. Интересно, что Юрий Гагарин именно в таких удивительных тонах видел Землю из космоса. «...Лучи просвечивали через земную атмосферу, горизонт стал ярко-оранжевым, постепенно переходящим во все цвета радуги: к голубому, синему, фиолетовому, черному. Неопишуемая цветовая гамма! Как на полотнах художника Николая Рериха» [2, с. 24]. (Из бортжурнала Юрий Гагарин, 12 апреля 1961 года).



Рерих Н.К. Капли жизни

На своих полотнах Рерих совмещает два великих природных начала: горы и женские образы. 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 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 в этой картине играет и сосуд, в который собираются капли воды, имеющие символическое значение. Как высшее духовное Знание, не имеющее ничего общего с обыденным познанием. Те знания, которые приходят к человеку медленно и постепенно, олицетворяются падающими в сосуд драгоценными каплями чистой горной воды. Сосуд выступает зеркалом человеческого сознания, так как капля воды представляет собой все то, что есть в этом сознании.



Рерих Н.К. Ведущая

1944. Холст, темпера. Государственный музей Востока, Москва

На картине «Ведущая» Рерих также изображает женщину на фоне гор. Эта картина не менее символична. Женщина, одетая в белое, поднимается

высоко в гору и ведет за собой мужчину, который держится за край ее одежды.

Елена Ивановна Рерих писала: «...Женщина должна настолько подняться сама духовно, нравственно и интеллектуально, чтобы увлечь и мужчину за собою. Помните картину Николая Константиновича «Та, которая ведёт» («Ведущая»). Так женщина... должна стать не только полноправной сотрудницей в устроении всей жизни, но и вдохновительницей на жизненные подвиги». Сама Елена Ивановна являлась высоким примером, конкретным воплощением этого предназначения женщины.

Дух этой картины раскрывает стихотворение Н.Д.Спириной «Та, которая ведет...»

Та, которая ведёт,
Знает: Небо нас зовёт.
Путь один – вперёд и вверх.
Назначает человек
Сам себе свою судьбу;
И вступает он в борьбу
С ветхой личностью в себе,
Побеждая в той борьбе
Иллюзорный мир земной,
Мир никчёмный и пустой [11].

Н.Д.Спирина

В этом стихотворении поэт рисует образ женщины, которая вступает в борьбу с собой, с миром, побеждает в этой схватке и ведет за собой других людей.



Рерих Н.К. Путь в Шамбалу
1933 г. Музей Николая Рериха, Нью-Йорк

Как Н.К.Рериха, так и его семью интересовала духовная культура Востока. Увлекало то философское наследие Индии и Тибета, что привело их к сокровенным тайнам мудрости, Шамбале, Братству Учителей. Самая таинственная часть «восточного пути» Рерихов связана с посещением ими Шамбалы. В текстах Агни Йоги и в эссе Н.К. Рериха говорится о том, что

непосвященный никогда не сможет найти дорогу в Ашрамы Шамбалы. Все пути к обители гималайского Братства надежно замаскированы от случайных любопытствующих.

Гора как будто символизируют те высоты, на которые должен подняться человеческий дух. Особенно полно и ярко духовная красота и мощь открываются в образах героев и великих подвижников: Сергия Радонежского, Святого Франциска, Пророка Магомета, Будды и других. При этом для художника очень важно показать, что, несмотря на многообразие форм духовной деятельности, великие Учителя человечества едины в своих устремлениях.

В своем творчестве он воплощает эту идею, создав Пакт Рериха, который разрабатывался художником на протяжении долгого времени и был подписан в 1935 году. Несмотря на это, и в наши дни данная работа не теряет своей актуальности. Напротив, она находит множество откликов среди современных ценителей искусства, так как тема защиты культурных ценностей становится все более популярной.



Пакт Рериха

Пакт представляет собой изображение, на котором размещены три круга, окаймленных красной линией. Художник не случайно выбирает форму круга. Рошаль отмечает: «...зачастую высший мир символически выражается при помощи круга...» [18, с. 36]. С такой простой геометрической формой, как круг, метафизически связывают чрезвычайно сложные и различные уровни сознания, реальности.

Следует обратить внимание на цветовое воплощение этой картины. Белый цвет включает в себя все цвета и считается цветом очищения, единения, открытости и божественности. Белый цвет ассоциируется с молоком, облаками, дневным светом, чистотой, совершенством и целомудренностью. У многих народов белый воспринимается как символ удачи, добра и жизни. Если человек отдает предпочтение белому цвету, значит, он готов освободиться от стереотипов, старых привязанностей и начать новую жизнь. Белый способен стать великим исцеляющим цветом, так как содержит в себе энергию и мощь преобразования [14, с. 206]. «Белый цвет звучит, как молчание, - пишет В. Кандинский, - которое может быть внезапно понято. Белое – это

Ничто, которое юно, или, еще точнее – это Ничто доначальное, до рождения сущее. Так, быть может, звучала земля в былые времена ледникового периода» [4].

Словарь, описывающий символы в живописи, характеризует красный цвет как цвет жизни, огня, войны, энергии, агрессии, опасности, революции, импульса, эмоций. Красное на белом может символизировать пролитую кровь и смертельную бледность [13, с. 168]. Символике белого цвета свойственна символика чистоты, истины, невинности и жертвенности или божественности. Белый цвет может символизировать и жизнь, и смерть, также он может ассоциироваться с востоком и западом, с рассветом и закатом [13, с. 23]. Белый цвет несет белый мир (миростроение), утверждая знак чистоты человеческой творческой жизни, свободы и границ, бесконечности и безграничности белого мира – знака чистоты и миростроения.

Интерес представляет и количество кругов. С давних времен считается, что числа обладают особой магией. Среди многих мистических чисел люди особенно выделяли цифру три. Пифагор со своими учениками начинал занятия с учения о числах, называя его священной математикой. В своих высказываниях он говорил о необходимости воспринимать «...число не как абстрактное количество, но как существенное и деятельное качество верховной Единицы, Бога, источника мировой гармонии. Наука чисел была наукой живых сил, божественных качеств в действии, как в мирах, так и в человеке, как в макрокосме, так и в микрокосме» [17, с. 252]. Древнегреческий математик, философ утверждал, что человек состоит из трех различных элементов, сплавленных вместе из тела, души и духа, так же и вселенная делится на три концентрические сферы: мир естественный, мир человеческий и мир божественный. Великий математик находит в троичности образующий закон вещей и истинный ключ жизни. «Ключ раскрывает перед разумом внутренне строение вселенной; он же указывает и на бесконечные соотношения между макрокосмом и микрокосмом» [17, с. 257]. Таким образом, Пифагор придавал первенствующее значение, закону троичности, формулируя этот закон с ясностью греческого гения.

В словаре Рошаля читаем: «Три сцепленных кольца символизируют нерасторжимое единство трех ликов троицы. Тройка – первое совершенное, сильное число, поскольку при его разделении сохраняется центр, то есть центральная точка равновесия» [18, с. 46-48]. Также известны и другие значения числа три: оно воплощает творческую силу, созидание, обновление, множественность, рост, движение вперед, синтез, знак удачи. Триада находит отражение в разных религиозных учениях человечества. Известно, что триединство является священным символом буддизма, получившее название Триратна, «Три Драгоценности» (Будда – Дхарма – Сангха). Эти три слова входили и входят в «символ веры», или клятвенный

обет «трех прибежищ», произносимый при посвящении в монахи и монахини [3, с. 796]. Три точки над свастикой встречаются в символике джайнизма. Три драгоценности джайнизма символизируют правильную веру, правильное знание, правильное поведение. В учении джайнизма идет речь о том, что человек должен обладать всеми тремя, чтобы достичь освобождения от этого мира.

Этот знак, созданный Рерихом, может восприниматься своеобразно каждым человеком. Художник не навязывает зрителю, какое - либо толкование, о чем он писал в 1939 году: «Просят объяснить, где имеются знаки нашего Знамени Мира. Теперь объясняют его разное: одни говорят, что это – прошлое, настоящее и будущее, объединенные кольцом вечности. Для других ближе пояснение, что религия, знание и искусство в кольце культуры. Вероятно, и среди многочисленных подобных изображений в древности также имелись всевозможные объяснения...» [9, с. 39]. Своим Пактом Рерих утверждает единство и неразрывность вещей, составляющих мир, и ориентирует нас на сохранение и защиту культурных ценностей, произведений искусства.

Эту миссию он передает, доверяет **Владычице Знамени Мира. Этот образ является воплощением представлений символов о прекрасной даме, которая спасает Мир от разрушений и хаоса. Только она может:**

«Сохранить, и строить, и складывать Светлое завтра.

Твой Пламень Червонный тьму разгоняет.

Дыхание Твое исцеляет все раны

И Рука Твоя, разве не строит,

Легко прикасаясь к созидательным камням творения?»

В последних строках Рерих дает прямое толкование смысла своего Пакта: «Ты не терпишь хаоса, Ты не терпишь

Смятения, и потому Ты поднимешь и

Сохранишь и Укажешь народам знак

Охранения мирных прекрасных сокровищ!» [7, с. 2], [8].

В этом стихотворении Рерих сочетает искусство художника и искусство поэта, тем самым в очередной раз доказывая цельность искусства, его духовного богатства. Так же в онтологическом понимании вещей им утверждается сосуществование различных миров: мегамира, макромира, микромира, которые культура связывает в человеческом сознании. Живая Этика и культура есть почитание света. «...человечество представляет как бы цемент планеты, оно помогает содержать части, которым угрожает хаос...люди могут составить мысленное сокровище, которое в ритме с Космосом дает Новую Эру» [12].

Представления Рериха об отношениях человека и природы, человека и искусства воплощают в себе идею о единстве микрокосма и макрокосма.

Через микрокосмы женских образов, горных пейзажей художник выводит нас на уровень макрокосма. Н. Бердяев говорил об этом так: «Человек родственен и подобен космосу. Не потому, что он дробная часть космоса, а потому, что сам он – космос». Человек и мир, душа индивидуальная и душа мировая, «одно - во всём, всё – в одном» – этот целостный взгляд на мир, зародившийся в древних цивилизациях, нашел свое выражение в творчестве великого русского художника Н.К. Рериха. Его картины – гимн природе и человеку, как её части, которые находятся в гармоническом единстве. В человеке, как микрокосме, соединяется всё прекрасное, что есть в макрокосме, но сам человек должен постоянно прикладывать усилия для того, чтобы не нарушить эту гармонию.

Список литературы:

1. Баренбойм П., Захаров А. Пакт Рериха в XXI веке. М.: Летний сад, 2010. 160 с.
2. Зажигайте сердца! Сборник. Изд. 2-е М., Молодая гвардия. 1978. 208 с.
3. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. 950 с.
4. Кандинский В.В. О духовном в искусстве. М.: Архимед, 1992. 110 с.: илл.
5. Купер Дж. Энциклопедия символов. Ассоциация Духовного Единения «Золотой век». М. 1995. 401 с.
6. Полякова Е.И. Николай Рерих. М.: Искусство, 1985. 304 с.
7. Рерих Н. К. Издание Сибирского Рериховского Общества. № 11-12 (187-188), Ноябрь-декабрь, 2009.
8. Рерих Н.К. Владычица Знамени Мира <http://rossasia.sibro.ru/voshod/article/27387>
9. Рерих Н.К. Знак Знамени Мира // Знамя Мира. М., 1999.
10. Рерих Н.К. Листы дневника. Т.2 (1936-1941). М.: Международный Центр Рерихов, 1995.
11. Спирина Н.Д. Стихи к картинам Н.К. и С.Н. Рериха. [Электронный ресурс] // URL:<http://http://spirina.info/poetry/picture/>
12. Субетто А.И. Космизм Николая Константиновича Рериха через призму научно-мировоззренческой системы Ноосферизма. [Электронный ресурс] // URL:<http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005a/00011588.htm>
13. Тресиддер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 448 с.
14. Тукаева Р.А. Чёрные и белые кони сурового времени // Ватандаш. – Изд.-во Государственное унитарное предприятие РБ Издательский Дом «Республика Башкортостан» Уфа. 2016. С. 202-206.
15. Умберто Э. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: «Симпозиум», 2004. 544 с.

16. Учение Живой Этики (Агни Йоги) [Электронный ресурс] // URL:<http://http:agniyoga.sibro.ru>

17. Шюца Э. Великие посвященные. Калуга. Типография Губернской Земной Управы. 1914. 420 с.

18. Энциклопедия символов / сост. В.М. Рошаль. М.: АСТ; СПб.: Сова, 2008. 1007 с.

Соколова Богдана Юрьевна
Международный Центр Рерихов, Москва
falcon_V69@mail.ru

Героические константы в творчестве С.Н. Рериха

Рассмотрен философский смысл героизма как фундаментальной основы бытия в художественном и философском наследии С.Н. Рериха; проанализированы размышления художника, посвященные свободе, красоте и духовному совершенствованию человека.

Ключевые слова: Святослав Рерих, героизм, герои, подвиг, Живая Этика.

Святослав Николаевич Рерих (1904–1993) – всемирно известный художник, талантливый литератор, незаурядный философ, тонкий знаток ботаники и биохимии, педагог, общественный деятель. Он был доктором искусствоведения, академиком живописи, почетным академиком Академии Художеств СССР, почетным членом Болгарской академии художеств, академиком Академии изящных искусств Индии и постоянным представителем ее в правительстве этой страны. Святослав Рерих внес огромный вклад в развитие советско-индийской дружбы, за выдающиеся заслуги в укреплении культурных связей между двумя странами ему было присвоено звание лауреата Международной премии им. Дж. Неру. Также С.Н. Рерих был награжден высшей наградой Индии – орденом “Падма Бхушан”. Одним из главных дел жизни С.Н. Рериха было создание в Москве в 1989 году Советского Фонда Рерихов (СФР), куда Святослав Николаевич передал принадлежавшее ему наследие семьи: архивы, семейные реликвии, картины, рукописи, книги, личные вещи. В 1991 году СФР был переименован в Международный Центр Рерихов (МЦР), который по сей день является законным наследником С.Н. Рериха, продолжающим воплощение и развитие культурных, научных и миротворческих идей семьи Рерихов.

Философский смысл героизма Святослав Николаевич символически раскрывал в своих сюжетных картинах («Господом твоим», «Подвиг», «Чаша Будды», «Пиета», «Сага о Гесэр-хане», «Трудимся ночью» и др.). Изображая личность, он стремился запечатлеть ее мужество, стойкость и самоотверженность (таковы портреты Н.К. Рериха, Е.И. Рерих, Дж. Неру, И. Ганди и др.); и в целом осмысливал грани героизма в своих статьях и выступлениях. Один из исследователей творчества мастера - П.Ф. Беликов, писал: «Напряженная и возвышенная тональность живописи Святослава Рериха больше всего отвечает приподнятому чувству героизма. <...> “Творите героев” – говорит тысячелетняя мудрость Востока. Следуя ей, Святослав Рерих в своем искусстве гармонично сочетает необычное с реальным» [1, с. 6-7].

У Святослава Николаевича был дар вдохновляющего слова, ибо то, о чем он говорил и писал, он нес в своем сердце. Фундаментом его размышлений была философская система Живой Этики, идеи которой он просто и доступно доносил до людей. Он часто подчеркивал: «Будем всегда стремиться к Прекрасному», подразумевая под этим Прекрасным и героизм, и красоту, и любовь, и общее благо. Книга «Искусство и Жизнь» [2], вобравшая философские размышления С.Н. Рериха, содержит своеобразное руководство по самосовершенствованию человека, воспитанию героических качеств: это и работа над своими недостатками, и устремление к свободе духа, и постоянная настроенность на высшее.

Героизм действительно является одним из главных понятий, которые составляют идею «Прекрасного». Святослав Рерих ощущал его как фундаментальный устой бытия. Свидетельство об этом можно найти в воспоминаниях известного исследователя творчества семьи Рерихов, заслуженного деятеля искусств РФ Л.В. Шапошниковой об одной из бесед с художником, когда на ее вопрос «что сейчас самое главное в нашей жизни?», он ответил – герои [3, с. 372-373]. Сам С.Н. Рерих писал: «Героические деяния и планы поднимают дух. Они выстраивают лучшее будущее и притягивают успех» [2, с. 23]. В Живой Этике воспитанию героических качеств придается огромное значение, так как это обуславливает развитие в человеке энергии, ответственной за его совершенствование и, в конечном итоге, за его лучшее будущее. Святослав Николаевич часто упоминал об этом развитии энергии, называя его «высвобождением скрытой энергии», «укреплением духовной силы». В Живой Этике эта энергия названа огненной, или психической.

С.Н. Рерих не раз отмечал, какое огромное влияние может оказать на человека пример героя, святого, подвижника. «Порою великий святой, – писал он, – может вызвать дремлющие в нас духовные устремления и пробудить к новой жизни, иными словами, возродить нас» [2, с. 11]. Речь здесь

идет опять-таки о развитии огненной энергии в человеке, а также о пробуждении внутреннего потенциала героических качеств. С этим был связан и совет С.Н. Рериха о том, что для собственного духовного развития и совершенствования следует взять за образец жизнь великой личности, пример которой будет ведущим идеалом. Любовь к герою, почитание его подвига будет выстраивать эволюционный путь человека, вдохновлять и дарить радость преодоления любых, даже самых тяжелых испытаний. При этом верность этому избранному идеалу, как подчеркивал Святослав Николаевич, является наиболее кратким путем ко всем достижениям [2, с. 22].

Размышления С.Н. Рериха посвящены и явлению красоты, имеющей много общего с героизмом. Прежде всего, это высокая энергетика, которую несут в себе и прекрасные произведения искусства, и героические деяния. Эта энергетика помогает духовному восхождению человека. Художник любил повторять слова Платона о том, что «что от красивых образов мы перейдем к красивым мыслям, от красивых мыслей мы перейдем к красивой жизни, от красивой жизни – к абсолютной красоте» [4]. В книге С.Н. Рериха «Искусство и жизнь» можно найти очень точное описание трансцендентного взаимодействия человека с произведениями искусства и изменения его внутреннего мира под воздействием красоты. «В великом произведении искусства, – пишет автор, – находят свое воплощение великие субъективные силы невидимого, которые оживают на его поверхности и оказывают на нас свое воздействие» [2, с. 96].

Творения гениев, наполненные подвигом служения жизни подвижников, представлялись С.Н. Рериху «путеводными вехами эволюционных течений» [2, с. 124]. Возможно, таких путеводителей он символически запечатлел в своей картине «Трудимся ночью» (1939). На ней мы видим череду людей с горящими факелами в руках и с грузом за спинами. Один за другим они спускаются в темное горное ущелье. Думается, что так мастер изобразил приход в наш мир с его трудностями, испытаниями, неустроенной жизнью героев, которые привносят в него важнейшие знания и красоту, освещая своими жизнями нелегкий эволюционный путь человечества.

С героическими сюжетами связаны многие философские полотна С.Н. Рериха. Например, картина «Как в былые дни» (1939) написана в преддверии грозных событий Второй мировой войны. Обращаясь к евангельскому преданию, повествующему о бегстве Иосифа и Марии с младенцем-Христом в Египет, художник призывает своих современников к мужеству и стойкости, необходимым для спасения будущего. Так же, как и две тысячи лет назад это будущее оказалось в опасности, которую предвещает застилающее горизонт тревожное зарево, и так же, как тогда, были нужны герои духа, стоящие на страже мира. «...Как и в былые дни, – пишет

П.Ф. Беликов, – что-то важнейшее нужно охранить и спасти, дабы человечество не погребло своих надежд под обломками варварского натиска современных иродов» [5, с. 117-118].

Святослав Николаевич не раз обращался к героической жизни Иисуса Христа: Его Великий Облик запечатлели картины «Господом твоим» («Возлюби ближнего как самого себя») (1967), «Я был человеком» (1966), «Христос с учениками» (конец 1930-х – начало 1940-х), «Христос у моря Галилейского» (эскиз), «Христос в пустыне» (1936). Необычную трактовку классического мотива оплакивания Христа представляет картина «Пиета» (1960). Сам С.Н. Рерих осмысливал этот мотив как общечеловеческую тему, посвященную герою, пожертвовавшему жизнью ради людей. Но в своем подвиге он не одинок, рядом с ним женщины, которые готовили его к героическому деянию. «К героическому поступку, – размышлял Святослав Николаевич, – всегда причастны многие люди. И, если этот поступок завершается чьей-то гибелью, то переживается она также многими. Поэтому нет в жертвенности безысходного горя, и розовый луч, который пронизывает на картине тьму, – это луч надежды, залог победы тех, кто поднимает людей на подвиги и кто идет на них, жертвуя собой» [5, с. 139].

Интересна и картина «Яков с Ангелом» (1940), которую можно считать картиной-предупреждением. Она написана на библейский сюжет о том, как Яков не узнал в Ангеле посланника Высших сил и вступил с ним в борьбу. Вот как пишет об этой картине П.Ф. Беликов: «На полотне изображены две слившиеся в неистовом напряжении борьбы фигуры и вздыбленные этой борьбой земля и небо. Вихрь света и тьмы, который способен перевернуть все до основания и в самом человеке, и в окружающем его мире. Глядя на это полотно, невольно задаешь вопрос: всегда ли мы правильно определяем границу между добром и злом в нас самих и в окружающем нас мире? Способны ли различить правду от лжи? Готовы ли к тому, чтобы не ошибиться на крутых поворотах истории и встать на правую сторону?» [5, с. 118]. Эти строки вызывают размышление о том, как в годы написания картины набравший силу фашизм привлек на свою сторону многих людей, либо прельстившихся ложной идеологией и не сумевших отличить свет от тьмы, либо не нашедших в себе героической стойкости к сопротивлению.

С этой картиной композиционно перекликается и другое полотно С.Н. Рериха – «Победа» (1945), на которой победитель занес меч над склонившим голову побежденным противником. Отвечая на вопросы зрителей об этой картине, художник говорил: «Любая победа мечом заставляет задуматься – полная ли и окончательная ли она? Меч – самая горькая и печальная необходимость, к тому же он никогда ничего окончательно не решал. Полная и безраздельная победа – это победа духа, победа светлой человеческой мысли над тьмой невежества и самости» [5, с. 135]. Так художник

призывал к неустанной работе над собой, к развитию своей внутренней культуры и лучших нравственных качеств.

Глубокий философский смысл пронизывает и картину «Подвиг» (1938). Мы видим на вершине горы человека, в молитве поднявшего взор к небу. Здесь есть три философских момента, раскрывающих сущность героизма. Во-первых, фигура человека, как бы связующая собой небо и землю в данной композиции, может символизировать двойственную сущность героя – земную и небесную. Как сказано в Живой Этике, герой «не отрывается от Земли, действуя для духа» [6, с. 159]. Действительно, внутренняя сущность деятельности героя, находящегося в пространстве земной материи, тесно связана с духом, как субстанцией высокой энергетики. Эту высокую энергетику он приносит в плотный мир Земли, одухотворяя и совершенствуя его, и многим жертвует для того, чтобы этот мир мог двигаться вверх ступенями восхождения. Надо отметить, что о двойственной природе героя символически свидетельствуют мифы разных народов. Древнегреческое слово «герой» изначально означало потомка божества и человека. Рождаясь от брака смертного и бога, герои несли в своей сущности земное и небесное¹. Убедительно описывает двуединую природу героя Кецалькоатля или «Пернатого Змея» – легендарного правителя ацтекской цивилизации IX-X вв. Хосе Лопес Портильо. «Я между небом и землей, и равно дороги мне небо и земля», – говорит Кецалькоатль в его повести-мифе [8, с. 21]. Даже само необычное сочетание слов в имени «Пернатый Змей» указывает на двойственную природу сущности этого героя: перья олицетворяют небо, змей – символ земли.

Вернемся к картине С.Н. Рериха «Подвиг». Второй философский момент, раскрывающий сущность героизма, связан с изображением молитвенного экстаза напряженной, устремленной ввысь фигуры в момент надвигающихся неких грозных событий, которые угадываются за тревожными желто-фиолетовыми облаками. Это устремленное напряжение героя является тем великим незримым подвигом, о котором много сказано в Живой Этике. Ярким эпиграфом к картине «Подвиг» могут служить следующие слова из этой философской системы: «Кроме подвига внешнего героизма может быть ценен подвиг незримый. В духе подвижник постигает высшее творчество и тем становится пособником Творца. На Земле и над Землей, в двух Мирах, сливается мысль постигающая и такой подвиг звучит на спасение человечества» [9,

¹ Под словом «небесное» подразумевается мир более высокого состояния материи. Как писал Н.А. Бердяев, «небо и небесная жизнь, в которой зачат исторический процесс, есть ведь не что иное, как глубочайшая внутренняя духовная жизнь, потому что истине небо – не только над нами и не только в каком-то отдалении от нас, как трансцендентная сфера, почти недостижимая, – небо есть и самая глубочайшая глубина нашей духовной жизни» [7, с. 35].

с. 519]. И третий момент заключается в том, что картина воплощает одну из важнейших отличительных особенностей героической личности – связь с Высшим началом мироздания. Об этом свидетельствует белое облако на втором плане картины. О такой связи героя с Высшим образно и проникновенно сказал выдающийся индийский философ Рамакришна: «...Сердце подвижника – это храм Господа» [10, с. 95]. Право на эту связь дает высокая энергетика героических качеств, и в первую очередь самопожертвования.

Вообще, небесные явления могут многое рассказать о внутреннем смысле героических картин С.Н. Рериха. Одним из ярких примеров служит полотно «Сага о Гесэр-хане» (1937), большую часть пространства которого занимает небо с яркими полосами облаков. На небольшом холме сидит человек, который вдохновенно исполняет сагу о великом герое. У исполнителя песни всего лишь один слушатель – девушка, сидящая на камне. Но важнейшее пространственное значение саги мы угадываем в необычных величественных облаках, очень похожих на языки пламени. Так велико духовно-энергетическое влияние героических песен. Песни о великих героях, исполненные с особым вдохновением, могут оказывать огромное воздействие на окружающее пространство, напитывая его высокой энергетикой – важной составляющей эволюционного пути любого народа. Такому воздействию в Живой Этике уделяется большое внимание: «Насыщение пространства настолько важно, что нужно придать самое главное значение качеству насыщения» [11, с. 101-102]. Ведь кто-нибудь устремленный и ищущий может прикоснуться к пространственной сокровищнице, получив нужное вдохновение и импульс для духовного восхождения. Ибо здесь работает космический закон зова и ответа на этот зов, описание которого дается в Живой Этике. «Так когда человечество насыщает пространство своими исканиями, то пространство отвечает, посылая высшие энергии. Притянутая энергия может оформиться в жизненном применении. Потому каждая мысль дает созвучие – на этом строится вся жизнь. Потому только сознательное устремление дает форму, и каждая возможность утверждается притяжением мысли», – говорится в Живой Этике [11, с. 184-185].

Именно поэтому условием духовного восхождения человека является его активное устремление, которое соотносится с космическим законом созвучия. Устремление к прекрасным образам, красоте, самосовершенствованию, подвигу привлекает высокую духовную энергетiku, которая помогает возрастанию огненной энергии самого человека. Роль устремления настолько велика, что Живая Этика указывает на преобразование сущности человека. «Наше внутреннее стремление к чему-то более совершенному, более прекрасному, – писал С.Н. Рерих, – является той великой внутренней силой, которая изменяет нас и изменяет также нашу жизнь. Без этого внутреннего пламени человек не может разбудить в себе скрытые энергии и не может подняться на более высокий уровень знания и опыта. Это внутреннее стремление к своей

кульминации побуждают определенные нервы, которые являются проводниками скрытых энергий» [12, с. 5]. Совершенствование человека беспредельно, и в этом отсутствии предела заключается истинная свобода, по словам С.Н. Рериха, «свобода стать чем-то великим» [2, с. 41]. Нужно отметить, что связь свободы и героизма была предметом размышлений философов разных времен. Так, например, выдающийся мыслитель Нового времени Бенедикт Спиноза соотносил истинную свободу человека с твердостью его духа, мужеством и великодушием, то есть героическими качествами [13, с. 552].

«Жизнь можно сделать прекрасной через подвиг», – считал С.Н. Рерих [2, с. 41]. Действительно то духовное преображение, которое несет в себе героическое деяние, создает условия для лучшей, возвышенной жизни. Если жизнь человека вся, без остатка, посвящена служению высоким идеалам, считал мыслитель, эти идеалы начинают проявляться через него, а человек становится фокусом действия сил Высших. Такова была жизнь самого Святослава Николаевича, наполненная героическим служением красоте, любовью к людям, преданностью высоким идеалам добра и света. Своим художественным творчеством, выступлениями, всей жизнью неся идеи Живой Этики, он был истинным вестником Красоты.

Список литературы

1. Беликов П.Ф. Красота – закон творчества. Святослав Рерих и проблемы современного искусства // Рерих С.Н. К беседе с художниками: сб. ст. М.: МЦР, Мастер-банк. 2006. С. 3–17.
2. Рерих С.Н. Искусство и Жизнь / пер. с англ. Т.В. Кожевниковой, И.И. Нейч. М.: МЦР, Мастер-Банк, 2007.
3. Шапошникова Л.В. Мудрость веков. М.: МЦР, 1996.
4. Рерих С.Н. Мой вечный учитель [Электронный ресурс] // Режим доступа http://www.centre.smr.ru/win/books/snr_5.htm (дата обращения 28.10 2017).
5. Беликов П.Ф. Святослав Рерих: Жизнь и творчество. М.: МЦР, Мастер-Банк, 2004.
6. Агни Йога (Знаки Агни Йоги). М.: МЦР, Мастер-Банк, 2008.
7. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
8. Лопес Портильо Х. Пирамида Кеопса: Повесть-миф / пер. с исп. М.И. Былинкина. СПб.: Азбука-классика, 2003.
9. Учение Живой Этики: в 3 т. Т. 3 [Аум] / [сост. Г.Е. Чирко]. СПб.: Отд-ние изд-ва “Просвещение”, 1993.
10. Провозвестие Рамакришны [Репринтное издание]. Рига: Угунс, 1992.
11. Беспредельность. Часть вторая. М.: МЦР, Мастер-Банк, 2010. (Живая Этика).
12. Рерих С.Н. Стремиться к Прекрасному / сост. К.А. Молчанова, С.А. Пономаренко. М.: МЦР, 1993.
13. Спиноза Б. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

Трофимова Елена Александровна
Социологический институт РАН – филиал Федерального
государственного бюджетного учреждения науки Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук, Санкт-Петербург
trele@mail.ru

Славянская симфония русского космизма

В статье поставлена проблема «славянского вопроса» через сопоставление мыслей философов-славянофилов с идеями и образами художников, литераторов Серебряного века и мыслителей-космистов. Русский космизм, развивая идеи будущего славянского единения, наметил магистральные перспективы постиндустриального развития человечества, выступив с миролюбивой гуманитарной миссией (Н. Федоров, Н. Бердяев, В. Соловьев, А. Чижевский и др.) Художники и мыслители напряженно искали путь к истокам народной судьбы, что показано на примере творчества Н. Рериха, Н. Лескова, М. Нестерова, М. Волошина и др. Космизм рассмотрен в статье как своеобразное творческое развитие и преодоление славянофильства. Космисты, развивая идею и образ-концепт странничества (Н. Бердяев, В. Розанов, Н. Рерих, Н. Лесков, учение Живой Этики и пр.), подготовили «номадистское» самосознание эпохи модерна и постмодерна.

Ключевые слова: Серебряный век, Модерн, Славянский вопрос, славянофильство, номадизм, космическое, космизм, гуманизм, философия общего дела.

Славянский вопрос, не являясь ведущим в философии русского космизма, сыграл значимую роль в становлении самосознания и самоопределении русского народа. Позиция космистов усиливалась глубинным интересом к прошлому народа, к теме славянства, появившейся в искусстве национал-романтизма рубежа XIX-XX вв. Тема славянства ярко проявилась в искусстве Серебряного века: вспомним В.М. Васнецова, И.Я. Билибина, славянскую сюиту (или симфонию) Н.К. Рериха. Отрицая беспочвенную будущность, художники и мыслители напряженно искали путь к истокам народной судьбы. Этот поиск был зачастую подкреплен интересом и увлечением археологией. Однако космическое мироощущение придало славянскому вопросу новые грани. О поставленной проблеме можно сказать словами *Н.А. Бердяева*: «Всё болит сейчас в славянстве» [1]. И сказано это было словно о нашем времени.

Проведение линии сопоставления (вслед за Н.А. Бердяевым и Н. Ф. Федоровым) философии космизма и славянофильства, выявило некоторые интересные сюжеты, на которых и хотелось бы остановиться.

Русский космизм был одной из дерзновенных попыток разрешить фундаментальные проблемы бытия человека и человечества в условиях мировых катастроф, стремление противостоять жёсткому и жестокому миру технократической цивилизации: если представители техногенной цивилизации делали акцент на утилитарной, военной пользе развития техники, то русский космизм подчеркнул принципиальную внеутилитарную ориентацию всего научно-технического прогресса, обратив внимание на человека и заложив основы нового типа гуманизма. Именно космисты были полны раздумий о нахождении гармонического сбалансированного соотношения антропологической природы культуры и её космологической составляющей. Русский космизм наметил магистральные перспективы постиндустриального развития человечества, выступив с миролюбивой гуманитарной *миссией*.

Разведя понятия «славянская идея» и славянофильство, Бердяев высказался, как представляется, резковато, о «безответственности» славянофилов. Продолжая эту линию, возьму на себя смелость сказать, что космизм выступает как «ответственное» славянофильство, расширяя границы человеческой ответственности до вселенского начала. Героическое начало в человеке выступает в космизме как Явь и Правь. Космизм может быть рассмотрен как своеобразное творческое преодоление славянофильства. Интересно, что мыслители-космисты были поняты Н.А. Бердяевым как представители всего нового, новейшего, т.е. как модерн или модернизм: «Соловьёв уже допускал возможность догматического развития, понимал церковь как богочеловеческий процесс на земле, чуял, что история идёт к богочеловечеству. Н. Ф. Федоров в своей философии общего дела проповедует активное отношение к природе и провозглашает безумно-смелую и дерзновенную идею воскрешения мертвых усилием человечества. Повевало новым духом. Этот новый дух совершенно чужд западническо-рационалистической полосе нашей мысли, он генетически связан со славянофильством, но преодолевает односторонность и ограниченность славянофильства» [2, с.195]. Вывод Бердяева заключается в том, что признание сложности и многогранности славянофильского национального сознания вполне справедливо.

Бердяев рассматривал славянофильство в контексте культуры и традиции, подчеркнув динамический, творящий, способный к самоочищению характер традиции. Только на основе такой традиции мыслитель усмотрел возможность построения «религиозно-синтетической» культуры: «Если возможна в России великая и самобытная культура, то лишь культура религиозно-синтетическая, а не аналитически-дифференцированная. И все,

что было великого в духовной жизни России, было именно таким. Дух религиозно-синтетический отпечатлелся и на русской литературе, и на русской философии, и на русском искании целостной правды — во всем и везде» [2, с. 202].

Н.А. Бердяеву удалось найти самый нерв, отличающий славянофилов от космистов, — это Странничество: «В славянофилах дух русской оседлости преобладал над духом русского странничества. Странник ходит по земле, но стихия воздушная в нём сильнее стихии земляной. Хомяков не был странником». В своих исследованиях Бердяев последовательно и доказательно проводит это различие: «... и славянофилы жаждали Христовой правды о земле, Христова Града, но для торжества этой правды они требовали не столько странничества, сколько оседлости, не столько воздушного полета, сколько вращения в землю» [2, с. 199].

В работе «Душа России» Н.А. Бердяев ищет основные ориентиры и константы русского национального характера, менталитета. Ключом к пониманию этого явления Бердяев называет антиномизм, противоречивость русской души. Грех славянофилов Н.А. Бердяев усматривает в том, что «природно-исторические черты русской стихии они приняли за христианские добродетели» [3, с. 12-13].

Образ странника в русской культуре мог бы быть приложим ко многим выдающимся деятелям Серебряного века в качестве ведущей эмблемы их автобиографической рефлексии. «Странник, вечный странник и везде только странник», — сказал о себе В.В. Розанов [4, с. 78]. В Учении Живой Этики сказано: «Не слова, не мысли, но огонь сердца озарит путь странника» [5].

Культурный феномен странничества сложился задолго до Серебряного века, но именно Серебряный век начинает разрабатывать своеобразную метафизику странничества. Она стала гранями особого неоромантического порыва ведущих мастеров национальной культуры как стремление глубже осмыслить свои собственные истоки и достижения для строительства Лучшего будущего. Странничество проявилось как особая традиция, сохраняющая основные константы и духовные универсалии русской культуры: странник держит путь в «Святую Русь».

В художественной практике Серебряного века образ-концепт «странника» символизирует путь индивидуальных духовно-нравственных исканий человека и обретения Высшего начала, он аккумулирует персоналистическую напряжённость русской традиционной культуры, показывает возможность личного спасения. Можно предположить, что странник — это не только богомолец или религиозный подвижник, но и человек, готовый к внутренним трансформациям и поискам личного пути. Странник, оторванный от родного дома, более уязвим, чем оседло живущий человек, он не

защищён как от социальных, так и от природных катаклизмов. Странничество всегда связано с неизбывностью рисков.

Можно отметить, по крайней мере, две основные линии странничества в культуре Серебряного века: это неоромантическая жажда вернуться к своим истокам и обрести их, а с другой стороны, попытка нахождения глубинного понимания между народами, культурами, областями, краями и регионами. Ведь странствующие и есть вестники народной дипломатии.

Странничество дуалистично, ведь оно предстаёт как жизнь вне дома, за его пределами, а с другой стороны – оно есть расширение границ дома до попыток обустройства космического пространства. Есть глубинная волнующая соотнесённость понятий странствия земного, духовного и космического. В условиях Серебряного века сложилась традиция рассматривать странничество как особую жизненную мудрость, а путешествие как продолжение образования. Серебряный век полон интереса к разнообразным формам жизнестроительства, и странничество его привлекает особым образом.

В современном мире путешествие становится зачастую формой потребления. Странничество с его рисками, дискомфортом, невзгодами оттесняется на второй, если не на задний план. Происходит забвение длительных пеших передвижений: они становятся уделом лишь немногих энтузиастов. Жизнь наполняется сверхзвуковыми перелётами, скоростными поездами и автострадами. Появилось понятие «космический туризм».

Феномен странничества Серебряного века трудно рассматривать без учёта православных идей в той или иной форме, но важно отметить, что странники, особенно старообрядцы, проходя огромные территории России, по-существу персонифицировали взаимодействие восточных и западных, северных и южных её регионов. Можно сказать, что феномен странничества развивался и получил культурное оформление в плотной соотнесённости культур Востока и Запада. Опыт странничества способствовал нахождению духовных созвучий между народами. Так происходит в случае странствий-путешествий семьи Рерихов.

Образ-концепт странника – сквозной мотив художественной культуры Серебряного века. Фигура странника – свидетельство не только мобильности, подвижности, адаптации к “чужой” жизни, динамики освоения культурных форм, но, прежде всего, базовой архетипической устойчивости, способа сохранения основных констант русской культуры. Путешествие, как оно предстаёт в русских сказках или западных мифах и легендах, это всегда искушение принять инаковое, это предложение забвения собственных корней и истоков. Русский странник Серебряного века не прельщается забвением своего в угоду выгоде и комфорту. По мнению Д. Дорофеева, «...странник по сути есть явление именно древнерусской культуры, в нём

воплотился уникальный образ человека, решившегося в скитаниях обрести свою форму жизни, понимаемой как вечный поиск Бога на дорогах мира. Здесь отрешённость от мира и связанность с ним неповторимо дополняют друг друга» [6].

В русском искусстве и литературе Серебряного века перед нами проходят образы сильных, парадоксальных, непредсказуемых личностей. Размах и широта их судеб создают представление о глубокой духовной мощи России. Яркое богатырское начало повести Н.С. Лескова «Очарованный странник» сопряжено с историей тяжёлых испытаний и внутренних подвигов. Интригующее название повести привлекает: что это за колдовские чары, влекущие странников?

Странноприимность Руси можно фиксировать как культурологический факт, а можно рассматривать и как насущную проблему, которая настраивает на разговор о ландшафте русской души. В статье «Возле “русской идеи”» В.В. Розанов, комментируя знаменитую Пушкинскую речь Достоевского, отмечает всемирную отзывчивость русских, их глубинную «женственную» природу. Глубинная черта русских покоится в заимствовании и принятии «чужого»: Русские имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям...» [7, с. 328]. Большой популярностью в эпоху Серебряного века пользовались переписанные игуменом Паисием (Афон) «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». Эти рассказы неоднократно переиздавались, прямые или косвенные ссылки на этот источник встречаются в Серебряном веке довольно часто.

От странствий земных к странствиям космическим. Судьба Странника – это соединение родного и вселенского. Он – универсален, он стоит как бы вне времени и временных потоков мира и судеб. Внеисторичность русской культуры, отмеченная ещё П.Я. Чаадаевым, была воспринята деятелями Серебряного века в осмыслении судеб необустроенного Славянского мира. Необустроенность, неукоренённость, примат кочевого стиля жизни (номадического), – вот что увидел Чаадаев в русском мире: «В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам» [8, с. 26].

Странник выброшен из унылой повседневности, он противостоит ей каждым мигом своего бытия, накалом своих чувств и переживаний. Странник отметит то, что другим кажется таким привычным и понятным. Взгляд странника – это взгляд Другого. Странник – это остраннение... Странничество – глубинное инобытие культуры.

Серебряный век проявил себя как необузданную игру творческих сил человека. Заложенный в Серебряном веке мощный импульс дал новую

жизнь оригинальному направлению мысли и искусства: русскому космизму, который можно мыслить как целостное и одновременно антиномическое явление. Космизм, рассмотренный на широком поле русской культуры Серебряного века, начинает приобретать черты полифоничности. Идеи всечеловечности, вселенскости проявились в космизме с особой силой, ведь он связан со стихиями земли, воды и неба. Над Россией самый большой воздушный бассейн: она обречена на вечные грёзы о полётах. Русский космизм Серебряного века связан не только с расширением сознания, долга и ответственности человека и человечества, но и с укреплением темы личного пути, персонализацией личного выбора. Серебряный век на место равнинной религиозности ставит горную, расширяет границы и пределы внутренней жизни и внутреннего чувствования. Эта нелюбовь к нормативности, к контролированию жизни ярко проявилась в странничестве. Именно странничество вобрало в себя сам дух русского космизма с его желанием преодоления преград, вплоть до земного тяготения.

Традиция странничества связывалась на Руси с укреплением и обретением религиозного чувства. Странничество явилось своеобразным способом осмысления пределов пространства, его границ, переходов, а значит тайн и загадок. Именно религиозное чувство мыслилось В.В. Розановым в качестве важнейшего моста, связывающего человека с космической беспредельностью: «ни в одном из видов своего творчества природа человека не является в таком величии и в такой красоте, как в творчестве религиозном. Нигде человек не переступает того тесного предела, которым ограничен он, и даже в науке, поднимаясь в высшие сферы умозрения, он остаётся только ничтожною частицей мироздания, он сознаёт себя отделённым от этого мира, потому что сознаёт этот мир как внешний объект своей мысли; и только в той отрешенности от всего личного, от всего временного и земного, которая составляет сущность религиозного чувства, человек освобождается от уз своих и сливается с Космосом. И только в этом чувстве человеческая природа является собранною в одно целое» [9, с. 348]. Именно религиозному чувству Розанов отводил главную роль в восстановлении утраченной связности человека и Космоса. Именно эту интенцию мы наблюдаем на картинах М.В. Нестерова, где изображены смиренные, добрые странники, наполненные самоотверженной любовью и подвигом жизни, молитвенно умиляющиеся окружающей природе. Индивидуальное религиозное чувство становится вселенским океаном любви, пропитывающим каждый росток, травинку или дерево. Тихие скромные пейзажи русской природы Нестерова становятся воплощением разлитой в мире любви и непреходящей радости.

Путь странника проходит не через Россию, а через Святую Русь: сама природа на картинах Нестерова соучаствует в творении непрестанной молитвы, в практике «умного делания», в поиске Небесного града. По мнению

биографа Нестерова С.Н. Дурылина: «Через тихие дали легенды Нестеров умел почувствовать и горький стон народного страдания, и бодрый шум битвы за родину» [10, с. 85]. Нестеров – певец русского леса. В образах странствующих подвижников Нестерова привлекала не только красота православной веры и обрядности, не только глубокая скромность и аскетизм изображённых персонажей, но и тихая созерцательная жизнь в согласии с русской природой. Вспомним такие работы художника как «Пустынник» (1888), «Видение отроку Варфоломею» (1889-90) и др. В работах художника периода Серебряного века пейзаж русской природы является воплощением состояния главного героя. Этот нестеровский пейзаж сопоставим с видением мира, открывшимся страннику по мере постижения иисусовой молитвы: «Когда при сём я начинал молиться сердцем, всё окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет, всё как будто говорило мне, что существуют для человека, свидетельствуют любовь Божию к человеку и всё молится, всё воспевает славу Богу. И я понял из сего, что называется в Добротолюбии “ведением словес твари” и увидел способ, по коему можно разговаривать с творениями Божиими» [11, с. 43]. Вспомним странников, любующихся пробегающей мимо лисой, Сергия Радонежского, общающегося с медведем... Поток ярких и запоминающихся персонажей «Откровенных рассказов...» заставляет вспомнить простонародную веру, сомнения, чаяния и надежды. Здесь особо отмечен сыновний путь к Богу, в дальнейшем развитый в сочинениях Н.Ф. Фёдорова. Актуальна для Серебряного века и тема обретения глубинной сердечной радости, дарованной и обретаемой в каждодневном молитвенном труде.

Настроение светлой радости, таинственных касаний божественного, внутреннее ликование, обретение тишины и покоя – все это выражено в картинах Нестерова. Художнику словно вторят слова Розанова: «Нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость, и только радость, и всегда радость» [4, с. 253]. Бродя по выставке Нестерова, мыслитель обратил свой взор на эскиз акварелью «Два Лада», выполненный на древнерусский сюжет, посвящённый умиротворённости природы, человека и мира [4, с. 272].

Странник на полотнах Н.К. Рериха – это вестник, устремлённый к тайнам беспредельности, он находится в напряжении творческих сил и исканий. Странничество Рерихов – искание и обретение Пути: «Не вечный странник, но гонец стремящийся – Наш путь» [12]. Теме странничества уделяется много места на страницах учения Живой Этики (Агни Йоги): «Не много любителей заглянуть в Беспредельность, большинство ощутит ужас от представления о бесконечном пути. Даже на Земле немного странников, которые поняли такое продвижение» [13, с. 90].

В живописном творчестве Н.К. Рериха человек – это Путник, Странник, идущий над бездной. Он связан «серебряными нитями» со всем мирозданием: «Не зритель миров, но сознательный соучастник человек, и дорога ему не через лужи, но через сияние сфер» [14, с. 51]. Тема странничества в творчестве Н.К. Рериха многомерна и символична, ибо она разворачивает богатство своего содержания в духовный план и означает, прежде всего, духовное странничество и великое искание правды, способность к вечной проблематизации себя и своего места в Универсуме: «осознавший область сердца неминуемо пристаёт к берегам творчества. Как бы этот путник духа ни выражал своё творчество. Оно будет в основе своей тем же единым самоцветным камнем, о котором поют все лучшие сказания человеческие» [15, с. 10]. Благостное «касание крыла Культуры» несёт «отходящего путника в просветлённом сознании» [15, с. 11]. Одна из самых вдохновенных и тесно связанных с духом русского народа, с духовным исканием Серебряного века картина Рериха «Странник Светлого Града» могла бы быть гармонично и без всяких натяжек прокомментирована известными стихами В. Соловьёва 1884 г.

Любопытно соотнести некоторые работы Н.К. Рериха со снами «Очарованного странника» Н.С. Лескова, который не может быть понят без учёта значимости в жизни человека духовной реальности, соответственно, в этом произведении реализуется очень важная для всего Серебряного века русской культуры идея. Произведение Лескова – это не только рассказ о жизненном пути человека, пути препятствий, утрат и приобретений, но и история земных мытарств души в поисках путей спасения и обретения Града Небесного. Ключом к пониманию «двойного кода» текста Лескова является как само наводящее на смысл, взыскующее истины название повести, так и сны главного героя Ивана Северьяныча. Сны-зовы. Сны – предупреждения о терпении как условии духовных достижений. Вспоминая глубину своей тоски во время пребывания на татарской земле, в татарской неволе, Иван Северьянович говорил: «Зришь сам не знаешь куда, и вдруг пред тобой отколь ни возьмётся обозначается монастырь или храм, и вспомнишь крещёную землю и заплачешь» [16, с. 192]. На личных страданиях, в личных испытаниях, в личном духовном опыте постигает очарованный странник действенность православных молитв.

По мнению Н. Бердяева идея странничества, как и славянский дух проявились в новом русском искусстве. Приведем эту цитату полностью ввиду её важности: «В лучших сторонах нового русского искусства чувствуется славянский дух тревоги, бунта и странничества. По этому искусству можно судить, как много изменилось со времен славянофильства.» [2, с. 199]. Сближение славянофильства и космизма прослеживается не только в самобытности их философии, но и в перекличке и развитии тематики, в способах обоснований и аргументации.

Вл. Соловьев сделал важный теоретический вывод о понимании исторического и космического процессов, сразу задав важный вектор вопроса. Признавая двойственность славянского вопроса, мыслитель увидел всемирно-историческую роль русского народа в созидании вселенской церкви: «Признавши православие вселенской церкви за высшее начало нашей жизни, славянофилы положили истинное основание нашему национальному сознанию».

Важным представляется вывод мыслителя о том, что славянофильство не было поглощено национализмом: «...хотя славянофильство постоянно подпадало увлечениям национализма, но поглощено ими не было. Не имея надобности бороться за самостоятельность России как политического тела, лучшие силы нашего национального направления могли сосредоточиться на высших духовных задачах России — на том новом слове, которое Россия несет миру, на том великом всемирном деле, которое она должна совершить» [17].

Славянофильство и философия общего дела

Проблема соединения суверенного и уникально-неповторимого индивида с космической беспредельностью — одна из сложнейших в русском космизме — решалась как в эстетически-художественном, так и в религиозно-метафизическом ключе. Развитие творческой индивидуальности для себя самой, как свидетельство прогресса, не имеет для Н.Ф. Фёдорова смысла, являясь лишь проявлением розни и эгоизма. Общее дело, со-работничество по воскрешению отцов, замена питания — творчеством, восстановление Братства способствуют возвеличиванию человека, его развитию и расцвету, наполняя его жизнь духовным смыслом в единении мысли, чувства и воли [18, с. 41].

Н.Ф. Федоров связал со славянством многие свои помыслы. Тема славянства явлена им в мечтах о животворящем родстве — братстве и в обосновании роли славян и России в Общем деле. Однако по отношению к славянофилам мыслитель высказался, наверное, слишком категорически, обвинив их в неискренности: «славянофилы — те же западники, отделить их совершенно друг от друга невозможно; у них, грешивших одним и тем же грехом неискренности, должно быть и общее покаяние». Федоров высказывает следующие обвинения западничеству: «Западничество, отрицая отечество, заменяет братство гражданством; славянофильство признает мнимое отечество и недействительное братство» [19, с. 192].

Н.Ф. Федоров критикует неопределенность мыслей славянофилов об единении, подчеркивая недостаточность одного восхваления соборности. Для Федорова важным является призыв к делу и само дело, понимание долга, цели, способов единения сил. Важнейшим концептуальным ядром учения Общего дела является признание Троиственного Божества как образца

для соединения сил: «...смерть не должна полагать предела любви первых к последним, так как полнота любви есть причина бессмертия в Божестве Триедином, так же как недостаток ее есть причина смерти в человечестве, еще не ставшем многоединством оживляющим» [19, с.193].

Федоров оставил много значимых идей о единении славянства, мечтал об единстве или единении славян без поглощения и розни. Задачу России мыслитель видел в устранении временной вражды между славянами, что звучит очень актуально. Акценты, которые расставил Федоров в понимании патриотизма точные и немногословные: нужно понять патриотизм не как ненависть к инородцам и иноверцам, а как деятельную любовь к своему страдающему народу.

Россия только в задатках носит в себе проект воскрешения. Мыслитель-космист обстоятельно анализирует эти задатки, парадоксально усмотрев в них условия дальнейшего движения по пути реализации проекта общего дела: он рассмотрел традиции родового быта, особенно отношения к сиротам, общинные проблемы в среде земледельцев, повинности и другие способы распространения государства.

Особенно интересны замечания Фёдорова о географических факторах истории, геополитике и сакральной географии, как сейчас говорят. По мысли Федорова, собирание земель, в котором прошла вся жизнь России, и стало ее функцией, таким отправлением, без которого она перестала бы существовать. Федоров отмечает как положительное начало, отсутствие сделок между светским и духовным. Важной заслугой России представляется мыслителю то, что благодаря тысячелетнему застою мы чувство братства не заменили юридической сделкой. Таким образом, вывод Федорова заключается в понимании славянства и России как важного орудия божественного плана для реализации проекта Общего Дела.

Александр Леонидовичу Чижевскому принадлежит открытие тотального влияния солнечной активности на динамику жизнедеятельности человека в биосфере, на стихийные массовые явления в человеческом обществе, на динамику процессов в социосфере. В понятие «среда» он включает понятие «космическое пространство». В этой идее видно знание и понимание древней мифологии славян: «Мы лишь отчасти приблизились к пониманию той огромной роли, которую играет солнечная радиация в органической жизни Земли. Что представляет собою Солнце для современного человечества? Не более как явление природы, подобное многим другим! Не тем оно было для наших предков... Солнце было для них мощным богом, дарующим жизнь, светлым гением, возбуждающим умы. Вся мифология древних проникнута слепящей символикой солнечного луча! Интуиция наших предков привела их к тому же заключению, что и завоевания науки! Люди и все твари земные являются поистине “детьми Солнца” — созданием сложного

мирового процесса, имеющего свою историю, в котором наше Солнце занимает не случайное, а закономерное место наряду с другими генераторами космических сил» [20].

В работе «Физические факторы исторического процесса» Чижевский рассмотрел общее и частное воздействие солнца на исторический процесс. Здесь он вторгается в сферу философии истории. Чижевский основывается на теории Бокля (Н.Т. Buckle), который настаивал на познании массовых явлений, поступков людей с помощью статистики. С одной стороны, можно рассмотреть влияние космических факторов на исторический процесс, как это сделал Чижевский. А с другой стороны, космизм настаивает на влиянии (духовном и нравственном) на пути цивилизации и культуры, на расширении границ человеческой ответственности за судьбы Земли. Поэтому стремление к синтезу, целостности в русской философии можно рассматривать как реакцию на негативные аспекты социокультурного развития, на опасности духовного, организационного, хозяйственного, политического и прочих форм распада.

Живой образ Земли и России в ТВ орchestве М.А. Волошина. Судьбу славянства по своему, в космическом ключе осмысливает поэт, художник, мыслитель Максимилиан Александрович Волошин, акварели и поэзия которого пронизаны космическим мироощущением: оно проявляется как во взгляде на большое, великое, так и во взгляде на неуловимо маленькое. Концепция «великое в малом» пронизывает всё творчество М.А. Волошина. В знаменитом стихотворении «Коктебель» (1918) в описании раковины это трепетное понимание тонких связей мироздания проявилось с особой силой. Венок сонетов «Lunaria» (1913) поражает тончайшим пониманием сбалансированности происходящего на земле и на небе.

Волошину удалось создать шедевр, который стал своеобразным символом мироощущения целой эпохи – эпохи Модерна. В творчестве Волошина воплощено теургическое томление. В стихотворении 1918 г. «Ангел времён» поэт виртуозно изображает картину нашей родной планеты, видимую из Космоса. Космический взгляд на европейские и азиатские очертания России заставляет увидеть её земное и космическое предназначение. Как и многим творцам Серебряного века Волошину был присущ особый ориентализм, понимание роли России как моста между Западом и Востоком. В размышлениях о предназначении России взгляд поэта обращается также и к западным форпостам России, – своеобразно и неизбежно в поэзии Волошина появляется петербургская тема.

Живя в роковые моменты русской истории, наполненные бедой, стонами и кровавыми закатами, поэт Волошин свято верит в будущий, пока не раскрытый потенциал славянства:

«Пойми великое предназначенье
Славянством затаённого огня:
В нём брезжит солнце завтрашнего дня.
И крест его – всемирное служенье
Двойным путем ведет его судьба —
Она и в имени его — двуглава:
Пусть *sclavus* — раб, но Славия есть СЛАВА:
Победный нимб над головой раба» [21, с. 29].

Показательным не только для поэзии М. Волошина, но и для всей мифопоэтики Серебряного века стало стихотворение «Китеж», в котором Русь сравнивается с костром, «неугасимым пламенем», но всегда «с землёй, взыскующей любви». В стихотворении «Дикое поле» географическое и историческое обозрение широких причерноморских степей приводит поэта-художника, поэта-мыслителя к эпическим выводам, которые заставляют вспомнить богатырей В. Васнецова, «Богатырский фриз» Н.К. Рериха, сказочные иллюстрации И. Билибина.

Несмотря на космический взгляд на Россию с небесных высот, стихи Волошина наполнены сочувствием, состраданием к бедам простого народа («Русь гулящая», 1923 г.). Как никто из современников Волошин смог показать различные образы и трагические типы людей в цикле «Личины». Высокая роль и предназначение России в мировой истории – в пророческих стихах – «Неопалимая купина» (1919), «Благословенье» (1923) и многих других.

Многомирие, разнообразие потаённого в мире, проблема личной неустранимости в процессе творчества, тонкая сбалансированность человека и космической беспредельности, вера в тайну глубокого предназначения человека и человечества, – всё это выдавало антропософско-символические начала поэзии М.А. Волошина, который своей художественной и человеческой гениальностью сумел превратить Коктебель в уникальный природно-культурный ландшафт, не имеющий аналога на нашей планете.

Неоязыческие, славянские мотивы можно обнаружить и у писателя-космиста Ивана Ефремова. Земля-целительница, соучастница человеческой жизни и судьбы – важнейший герой произведений Ивана Ефремова: «Здесь вся нечисть отходит, как вновь родишься». Писателю удалось глубоко прочувствовать и описать неизведанные просторы родной Земли. Писатель восстанавливает немеркнущую связь времён через приобщение человека к вековечному передающемуся знанию о сказочных заповеданных прашурами местах, полянах, где можно купаться в росе некошенных трав, где «тыщу лет назад идола стояли» [22, с. 45].

Вечная неизбывная Русь славянская, наполненная мощью просторов и силой земли... Помнящая богатырей. Не этой ли темой вдохновлялись

Н. Рерих, И. Билибин, В. Васнецов? В духовном наследии Н.К. Рериха славянской теме уготована большая роль. Рерих вышел на понимание идеи синтеза и симфонии народов, раскрывая судьбу своего: «В грозе и молнии кует народ русский славянскую судьбу свою. Обозрите всю историю русскую. Каждое столкновение обращалось в преодоление. Каждое разорение оказывалось обновлением. И пожар, и разор лишь способствовали величию земли русской» [23, с. 430].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Славянофильство и славянская идея / Судьба России. [Электронный ресурс]. URL: <https://profilib.net/chtenie/57925/nikolay-berdyayev-sudba-rossii-sbornik-32.php> (посл. обрац. 27.12.2017)
2. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/homiakov/8> (посл. обрац. 27.12.2017)
3. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: 1990. 256 с.
4. Розанов В.В. Сочинения/ Сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской. М.: Сов. Россия, 1990. 592 с.
5. Агни Йога. Братство. Часть вторая. 1938. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nowimir.ru/MIR/TXT/015018.htm> (посл. обрац. 01.03.2018).
6. Дорофеев Д. Введение в историю странничества в западноевропейской и русской культурах [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/doc16.htm> (посл. обращение 18.09.11).
7. Розанов В.В. Возле «русской идеи» // Розанов В.В. Сочинения. М.: Сов. Россия, 1990. 592 с.
8. Чаадаев П. Я. Философические письма / Избранные сочинения и письма. М.: 1991. 560 с.
9. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. СПб: Наука, 1994. 539 с.
10. Дурылин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. М.: Молодая гвардия, 1976. 464 с.
11. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Париж, 1989. 333с.
12. Листы сада Мории. Кн. 2. Озарения. 2.2.6.17 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nowimir.ru/MIR/TXT/002004.htm> (посл. обрац. 01.03.2018).
13. АУМ - [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ezobox.ru/rerih-elena/books/573/read/90.html> (посл. обрац. 01.03.2018).
14. Листы сада М. 1925. Париж, б.г. 239 с.
15. Рерих Н.К. Твердыня Пламенная. Париж: Всемирная Лига Культуры, 1932. 383 с.
16. Лесков Н.С. Повести и рассказы. Лениздат, 1977.
17. Соловьев В.С. Славянский вопрос. 1884. [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/soloviev_5/1_4.(посл. обрац. 27.12.2017).

18. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела: в 2-х Т. Т.1. М.: АСТ, 2003. 699 с.
19. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела: в 2-х Т. Т.2. М.: АСТ, 2003. 592 с.
20. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. 376 с. / [Электронный ресурс]. URL <http://yourlib.net/content/view/12376/146/> (полн. обрац. 27.12. 2017).
21. Волошин М.А. Пути России: Стихотворения и поэмы. М.: Современник, 1992. 247 с.
22. Ефремов И. Лезвие бритвы. М.: Зебра Е, 2008. 702 с.
23. Рерих Н.К. Листы дневника. Т.2. М.: Международный центр Рерихов, 1995. 512 с.

Ряполов Владимир Николаевич
Воронежский государственный университет,
ryapoloff.v@yandex.ru

**Идеи «братства, родственности и отечественности»
в философии Н.Ф. Федорова и творчестве В.М. Шукшина**

В статье сделана попытка провести параллель и обнаружить общность взглядов в философских идеях Н.Ф. Федорова и творчестве писателя В.М. Шукшина. Обосновывается, что разработанное Федоровым учение о «братстве, родственности и отечественности» нашло определенное воплощение в творчестве Шукшина.

Ключевые слова: Общность идей, мировоззрение, братство, родственность, отечественность.

«Хочу растопырить разум, как руки, – обнять две эти фигуры, сблизить их, что ли, чтобы поразмыслить...» [1, с. 207]

В.М. Шукшин

Используя слова Василия Макаровича Шукшина в качестве эпиграфа, хотелось бы действительно растопырить разум, как руки и, обняв, сблизить две выдающиеся фигуры, фигуру самого Шукшина – писателя, режиссера, актера и фигуру удивительного русского мыслителя, философа Николая Федоровича Федорова. Поразмыслить и понять, как много у них общих идей: общая философия жизни, общее мирозерцание, духовность, - все,

сблизившее эти две, вроде бы и не похожие фигуры, жившие в разных столетиях, но смотревшие на мир и видевшие его через единую призму христианского понимания добра и справедливости. Проходят годы, и время расставляет все по своим местам. Кто-то из авторов, писателей, поэтов, музыкантов, обласканный публикой, правителями своего времени исчез, и имя его ушло в небытие. А чьи-то идеи, мысли, произведения, не признанные современниками, доказав свою жизнеспособность, пробились через века. К числу этих удивительных людей, способных зреть на многие годы вперед, можно отнести и выдающегося русского философа Николая Федоровича Федорова. Его, казалось бы, утопическая идея «космизма», сегодня настолько реальна, что, наверное, никто кроме специалистов не сможет сказать точно, сколько людей побывало уже в космосе. Учение Федорова ставит его в один ряд с великими национальными мыслителями России.

При жизни Николай Федорович печатался мало, зачастую в провинциальных губернских газетах и журналах, как, например, в Воронеже. Природная скромность делала Федорова человеком незаметным, не ярким, и лишь благодаря Петерсону, его другу, некоторые идеи автора попадали в свет. Так в 1878 году Федор Михайлович Достоевский по запискам Петерсона познакомился с идеями Федорова и был настолько удивлен тому, что они мыслят и видят мир одинаково, но при этом независимо друг от друга, что пожелал непременно встретиться. В результате произошло знакомство двух великих людей. Не имея какой-нибудь стройной системы своего учения, Николай Федорович пообещал подготовить Федору Михайловичу записку с систематизацией своих взглядов, над которой проработал два лета. К сожалению, Достоевскому не суждено было увидеть полный текст этой работы. Она была написана и опубликована, но после смерти писателя. Позднее она вошла в цикл трудов «Философии общего дела» под названием «Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Интересны в этой «Записке...» мысли автора о братстве и небратстве, о родстве и неродстве, которые дали повод, так называемой прогрессивной, либеральной общественности еще при жизни автора приписать Федорова к кругу консервативно-патриархальных мыслителей. Это в какой-то степени и сблизжает философию Федорова с творчеством Ф.М. Достоевского, а теперь и с творчеством Шукшина, вошедшего в плеяду уже советских писателей-«деревенщиков», также объединившихся в круг консервативно-патриархальных авторов России XX века. А суть этих мыслей Федоров выразил в следующем: «Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается, во-первых, в сознании каждого себя сыном, внуком,

правнуком, праправнуком... потомком, т.е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе; и во-вторых, в признании каждым со всеми вместе, а не в розни, не в отдельности, как в толпе, долга своего к ним, ко всем умершим отцам...» [2, с. 65]. Мысль о родстве, о любви к отцам и праотцам проникнута глубоким христианским смыслом, о долге перед которыми всегда необходимо помнить, без любви к которым не может быть и любви к Отечеству, или «отечественности», которой автор заменил патриотизм. Николай Федорович пишет: «Под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь. В вопросе о причинах неродственности под неродственностью мы разумеем «гражданственность», или «цивилизацию», заменившую «братственность», разумеем и «государственность», заменившую «отечественность». Отечественность – это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т.е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием» [2, с. 63-64]. Насколько религиозный, христианский смысл вкладывает автор в свои слова? То, что для нас кажется обычным: гордость своими отцами, предками, - для Федорова является грехом, пороком, гордыней, подменяющими собой любовь. Хотя при этом величие смысла текста не уменьшается. Любовь к отцам и Отечеству – вот главная русская национальная идея Федорова. Николай Александрович Бердяев в своей работе «Русская идея» писал о нем: «В учении Федорова очень многое должно быть удержано, как входящее в русскую идею. Я не знаю более характерно русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу» [3, с. 216].

Если внимательно всмотреться в творчество Шукшина, то можно увидеть, что многое роднит его с философией Федорова, это, прежде всего, общее христианское мировоззрение. Федоров был глубоко верующим человеком, и Шукшин относился к Православию удивительно трепетно и нежно. Говоря о русском православном храме, Василий Макарович, находит для него потрясающие эпитеты: «Белая красавица, светлая каменная сказка, чудо, гордость русского народа» (Рассказ «Мастер»), да и отношение к верующим бережно и тактично: «Глухов уважал набожных людей. За то уважал, что их преследуют, подсмеиваются над ними... За их терпение и неколебимость. За честность». (Рассказ «Бессовестные»). У Шукшина все главные понятия в жизни человека, такие как счастье, любовь, сила проникнуты евангельским смыслом. Василий Макарович счастье видел в следующем: «Самое обыкновенное: человек каждый день открывает для себя мир. Он умеет смеяться, плакать. И прощать умеет. И делает это от души. Это – счастье». (Киноповесть «Живет такой парень»). Вот оно евангельское понимание счастья. Счастлив может быть только тот, кто умеет прощать. Такое же понимание и

силы человеческой, не в разрушении, а в терпении: «Не это ли и есть сила-то человеческая – вот такая терпеливая и безответная?». (Рассказ «Страдания молодого Ваганова»). И, конечно же, любовь, которая управляет миром. Самое мучительное, но при этом и самое прекрасное чувство, которое должно коснуться каждого человека.

«Любовь ходит по земле.

– А чего она ходит?

– Чтобы люди знали ее, и чтоб не забывали... Она красивая-красивая.

– Хоть бы разок увидеть ее.

– Увидишь. Она придет к тебе». (Киноповесть «Живет такой парень»).

В 60-е годы прошлого столетия в советской литературе появилось такое направление как «деревенская проза», представленная творчеством писателей - «деревенщиков»: В.П. Астафьева, В.И. Белова, В.Г. Распутина, Е.И. Носова. Они не ставили во главу угла своих произведений проблему революционного преобразования деревни в ходе коллективизации, что было как бы модно и актуально в то время, а отражали проблемы нравственности, смысла жизни, разрушения природы под воздействием прогресса. Показывали удивительные образы русского человека, как носителя культуры, нравственных ценностей народа, человека любящего свою родину Россию. И, как правило, носителем этих ценностей выступал деревенский житель, не испорченный достижениями цивилизации.

На первые рассказы Шукшина критика отреагировала моментально и сразу же причислила его к разряду писателей - «деревенщиков». И на это были свои причины, Шукшин ощущал себя частью русского мира, частью России, любовь к которой просматривается в каждом произведении. «Велика матушка Русь!» – говорит он в рассказе «Чужие» или «А над русской землей встает огромное солнце». (Киноповесть «Живет такой парень»). Очень любовно Шукшин говорит о деревенском мужике: «Это очень умный, хитрый и в то же время какой-то поразительно доверчивый человек. Ведь это сегодняшняя Россия...». (Киноповесть «Печки-лавочки»). Шукшин противопоставлял деревню городу, называя последний «Вавилоном», в то же время, считая, что деревня сохраняет в себе настоящую народную культуру, чистую, безгрешную – «Гремит и кривляется “ритмичная жизнь”». То ли это какой-то вселенский шабаш, то ли завтра конец света. Не архангел ли Гавриил дует в свою сзывающую трубу, и нет ли тут – среди обаятельных дам и джентльменов – этих, с хвостиками и на копытцах?». (Киноповесть «Печки-лавочки»). Для Шукшина деревня намного понятнее, чище, нравственнее города, а главное патриархальнее. Это – Россия, в чем-то неуклюжая, но своя родная, такая, какая она есть.

Герои произведений Василия Макаровича люди яркие, запоминающиеся. Сам автор делит людей на две категории – «... один человек живет – горит, а другой – тлеет» (Рассказ «Бессовестные»). Вот и герои Шукшина люди горящие, при этом, часто, соединяющие в себе, как бы два начала, где деревенский мужик «Мечтатель, выпивоха, ходячий анекдот» (Рассказ «Митька Ермаков»), «Вечный шут» (Рассказ «Крыша над головой»), «Забулдыга, непревзойденный столяр» (Рассказ «Мастер»), «Начитанный и ехидный» (Рассказ «Срезал»), «Дядя Иван, коновал, философ и художник» (Рассказ «Пьедестал»). Все эти персонажи запоминающиеся, и в каждом отражена грань русского характера, характера не простого, в чем-то конфликтного, ищущего, задающего вопросы, пытающегося на них дать свой простой, может быть, не грамотный, но чистый и искренний ответ.

Конечно главная тема, которая во многом роднит творчество Федорова и Шукшина, это тема «родства, братства и отечественности». У Василия Макаровича целый ряд таких произведений, в которых прямо или косвенно она прослеживается.

Так, в рассказе «Приезжий» немолодой уже художник Игорь Александрович волей случая, желая отдохнуть две недели в отпуске, случайно приехал в деревню Мякишево, где председатель сельского совета порекомендовал ему для отдыха снять комнату в доме инженера Синкина. Вот в этом-то доме и произошла встреча Игоря с его бывшей женой и дочерью Ольгой, которых он очень давно потерял, будучи осужденным к лишению свободы. Казалось бы, неожиданная встреча, неподготовленное знакомство с дочерью, которая в итоге выгнала его из дома, ничего не предвещали хорошего. Но при этом замечательный финал небольшого рассказа, в котором Ольга, догнав отца, сказала ему и себе главные в жизни для них обоих слова: «Ты одинок папа. Теперь ты не будешь одиноким» [4, с. 123].

Интересно начинается рассказ «Залетный». Запил, уважаемый в деревне человек, кузнец Филипп Наседкин. Его жена Нюра-Заполошная, в соответствии со своим прозвищем и по традициям того времени, решила спасти мужа, т.е. вызвать Филиппа на заседание правления колхоза, чтобы как следует пропесочили и направили в нужное русло. Однако на заседании все и выяснилось. На самом деле Наседкин не запил, а вечерами ходил на край деревни, туда, где жил бывший художник Саня – тяжело больной человек, купивший ветхий дом у цыган и приехавший из города, по сути, умирать. Саня «был неподдельно добрый человек. Тянуло к нему как к родному, одинокому, смертельно больному. Можно было долго сидеть на старом теплом бревне и тоже смотреть далеко – в горы. Думалось – не думалось – хорошо, ясно делалось на душе, как будто вдруг – в какую-то минуту – стал ты громадный, вольный и коснулся руками начала и конца своей жизни – смерил

нечто драгоценное и все понял» [5, с. 88-89]. Деревенские замужние бабы возненавидели Саню, окрестив его прозвищем «Залетный», а вот Филипп сумел разглядеть в этом непонятном человеке душу, родившую в нем глубочайшее евангельское чувство братской любви, добра, чистоты, именно тем, что Федоров называл «братственностью»: «Филя, когда бывал у Сани, испытывал такое чувство, словно держал в ладонях теплого еще, слабого воробья с капельками крови на сломанных крыльях – живой комочек жизни. И у Фили все восставало в груди – все доброе и все злое, – когда про Саню говорили плохо. Он так и сказал на правлении колхоза:

– Саня – это человек. Отвяжитесь от него. Не тревожьте» [5, с. 89].

Через неделю Сани не стало, он помер. Помер на руках у человека искренне любившего его. Любившего ни за что. Просто так. Как брата, потому что рядом было тепло и хорошо. «Филя и другие мужики схоронили Саню. Тихо схоронили, без лишних слов. Помянули» [5, с. 96].

Удивительный русский человек, в его характере могут скрываться самые противоречивые свойства, такие как бравада, обидчивость, мстительность, но при этом и безграничная доброта и отзывчивость, как в рассказе «Сураз» у Спирьки Расторгуева. «Рос дерзким, не слушался старших, хулиганил, дрался... Мать вконец измучилась с ним и махнула рукой.

– Давай, может, посадят.

И правда, посадили. После войны» [6, с. 63].

И все-таки «Добротой своей он поражал, как и красотой. Мог снять с себя последнюю рубаху и отдать – если кому нужна. Мог в свой выходной поехать в лес, до вечера пластаться там, а к ночи привезти машину дров каким-нибудь одиноким старикам. Привезет, сгрузит, зайдет в избу.

– Да чего бы тебе, Спиренька, ангел ты наш?.. Чего бы тебе за это? – суется старики.

– Стакан водяры. – И смотрит с любопытством...» [6, с. 64]. Все просто, как у Федорова – «отечественность», т.е. – любовь к отцам, без причины, без вопросов: «А почему? А за что?» Только лишь потому, что они отцы.

Эта же тема звучит и в рассказе «Солнце, старик и девушка». Каждый вечер, после того, как спадала дневная жара, на берег реки Катунь выходил восьмидесятилетний старик, садился на одно и то же место у коряги и, не шевелясь, смотрел на огромный огненный шар Солнца, медленно погружавшийся за вершины Алтая. Однажды к нему подошла молоденькая девушка с плоским чемоданом и попросила разрешения рисовать его. Получив согласие, она принялась за свое занятие, достав лист бумаги и карандаш. После того, как Солнце пряталось, они договаривались о встрече на следующий день и расходились. Первой уходила художница, а чуть позже,

медленно ступая, старик. Рисуя старика, девушка понимала, что, вернувшись, домой в город, она опять получит нагоняй от своего учителя – «талантливый, настоящего художника», за то, что «Опять морщины!». В этих морщинах, считавший себя видимо даровитым, маститым мастером, художник не видел динамики, развития, ответа на вопрос: а что же дальше? Отсутствовали движение, молодость, красота, сила... Т.е. стояло все – старик, берег, неподвижные горы. Однако на другой вечер они опять сидели рядом. Он смотрел на Солнце, а она торопливо рисовала его старые, морщинистые руки. Однажды во время беседы девушка подняла из прибрежного песка камень, передала его старику и спросила: «как он называется?» Старик, мельком глянув на камешек, рассказал, что это «кремешок», которым в войну, не имея спичек, добывали огонь. Здесь девушку поразила догадка, что старик слепой, ведь так долго смотреть на Солнце зрячий человек просто не может. Рассказав о своей жизни, где и с кем он сейчас живет, старик и художница распрощались, не догадываясь о том, что эта встреча на берегу была последней. Старик, пожаловавшись на ломоту, медленно ушел по тропинке в сторону дома, где он жил с сыном и снохой, низко опустив голову, словно всматриваясь в тропинку, при этом ни разу не споткнувшись. На другой день художница пришла на берег, потом еще на следующий и на четвертый, но старик все не приходил. Она пошла его искать. По описанию отыскала дом, возле которого мужчина стругал доску. Это оказался сын старика, рассказавший, что его отец умер, и что действительно, последние десять лет он ничего не видел. Художница вышла из ограды дома, прислонилась к плетню и заплакала. «Ей было жалко дедушку. И жалко было, что она никак не сумела рассказать о нем. Но она чувствовала сейчас какой-то более глубокий смысл и тайну человеческой жизни и подвига и, сама об этом не догадываясь, становилась на много взрослей» [7, с. 26].

Здесь пересекаются идеи заложенные Федоровым и подхваченные, может быть даже бессознательно Шукшиным, об «отечественности», о неразрывности и о преемственности поколений, о том духовном богатстве, которое от отцов, дедов переходит к нам, и, получив которое, мы становимся взрослей. Шукшин в своем творчестве как бы призывает к бережному отношению к святыням народной жизни, к простой любви, без поклонений, без гордыни, как призывал Федоров, не делая из них кумира. Измена этим ценностям грозит потерей всего: имени, лица и превращения русского человека в «Ивана, не помнящего родства».

Пожилые люди в произведениях Шукшина, трогательны своей беззащитностью, добротой, страхом быть обузой, преданной всепрощающей любовью к детям, в стремлении понять их. Их мудрость полна достоинства, в

чем-то, может быть, и не актуальна, но пронизана многовековым опытом отцов, дедов, прадедов. А часто у Шукшина наблюдается и взаимное стремление помочь, не оставить, устроить жизнь немолодым уже людям. Вспомнить хотя бы случай с Пашкой Колокольниковым (киноповесть «Живет такой парень»). Его посредничество в сватовстве своего друга и наставника Кондрата Степановича к тетке Анисьи носит в какой-то степени и трагикомический характер, но оно искренне и подкупает своей неподдельной душевностью. А вот в случае с Егором Прокудиным (киноповесть «Калина красная») встреча его с матерью, спустя многие годы, сопряжена глубоким душевным надрывом, душевной болью - «точно жгли ее медленным огнем» [8, с. 424], восстановлением внутреннего стержня, делающим из уголовника, потерявшего «отечественность» человека, мужика, взвалившего на себя ответственность и за мать, и за жену Любу Байкалову.

Конечно, не правильно было бы понимать, что только тема «родства, братства и отечественности» сближает творчество Федорова и Шукшина, а еще неправильней было бы думать, что только Федорова и Шукшина объединяет эта тема. На самом деле эта тема коснулась и творчество Федора Михайловича Достоевского, и Льва Толстого, и Андрея Платонова и многих других самобытных русских писателей, не стремившихся быть модными, востребованными конъюнктурой проносящейся мимо жизни, а вышедших из глубины русского народа, пишущих о народе, для народа и во имя народа.

Список литературы

1. Шукшин В.М. Чужие / Василий Макарович Шукшин // До третьих петухов: рассказы и повести. М., 2009.
2. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства / Николай Федорович Федоров // Сочинения. М., 1982.
3. Бердяев Н.А. Русская идея / Николай Александрович Бердяев // Самопознание. М., 2008.
4. Шукшин В.М. Приезжий / Василий Макарович Шукшин // Крепкий мужик: рассказы. М., 2009.
5. Шукшин В.М. Залетный / Василий Макарович Шукшин // Крепкий мужик: рассказы. М., 2009.
6. Шукшин В.М. Сураз / Василий Макарович Шукшин // Крепкий мужик: рассказы. М., 2009.
7. Шукшин В.М. Солнце, старик и девушка / Василий Макарович Шукшин // Светлые души: рассказы. М., 2009.
8. Шукшин В.М. Калина красная / Василий Макарович Шукшин // До третьих петухов: рассказы и повести. М., 2009.

Богатова Лариса Михайловна
bolami@inbox.ru
Казанский Федеральный университет

Демииургизм трансцендентального пола

В статье предпринимается попытка рассмотрения феномена пола в онтологическом измерении, которое, по мнению автора, позволяет развернуть внутреннюю организацию пола более объемно, не ограничивая ее природно-биологическими и социокультурными, гендерными структурами. Обращаясь к философским традициям и духовному опыту русской религиозной философии «серебряного века», автор привлекает историко-философский материал в качестве теоретико-методологического основания для исследования пола в качестве особой бытийной инстанции и считает возможным выделить в структурной композиции феномена пола высший, над-бытийный, сверх-природный, трансцендентальный уровень, в пределах которого только и раскрывается истинная природа человека в качестве духовного существа, бытие которого выходит за пределы субъектно-личностной формы. Автор убежден, что гносеологический опыт русской философии может способствовать философскому исследованию пола в онтологических проекциях и «прикоснуться» к трансцендентному, по существу квинтэссенциальному уровню в структуре пола, в пределах которого «скрывается» сущность самого человека в качестве особой инстанции Бытия. В статье проводится мысль, что обозначить онтологические «конфигурации» и бытийный статус трансцендентального пола, составить представление о нем во всей полноте содержания, можно при рассмотрении неотъемлемых, имманентных его природе сущностных признаков или так называемых «атрибуций». Среди атрибуций трансцендентального пола, которые в нерасторжимом единстве составляют первую когорту его эссенциальных характеристик, раскрывающих его «самость», выделяется, прежде всего, демииургизм как одна из атрибуций, которая отражает деятельно-креативное, продуцирующее потенцирование трансцендентального пола, его способность творить, созидать, буквально породить из себя все прочие проявления пола.

Ключевые слова: онтология, трансцендентное, культура, пол, человек, духовное, телесное.

Трансцендентальный пол, открывающий себя лишь в онтологическом измерении, представляет собой высший, квинтэссенциальный уровень, который в определенном смысле завершает трехслойную композицию пола в

качестве особого бытийного феномена. Трансцендентальный или вселенско-демиургический уровень, представляющий в существе своем онтологический «корень» пола, из которого «произрастут» и постепенно оформятся природно-биологические и социокультурные структуры, что придаст всей сложнейшей архитектурной композиции пола некий целостный, завершённый вид. Это - мировой, космогонический пласт, который проникает, «просачивается» в реалии жизни в «снятом», преобразованном виде. Он выражает разлом раздвоенного бытия на «мужское» и «женское» начало. Трансцендентальный пол обладает способностью к онтологическим превращениям, т.е. способен трансцендентировать в инобытийные формы, последовательно принимая «зоологический» - акцидентальный и «гендерный» - субстанциональный облик.

Признание трансцендентального уровня в структурной организации пола представляет собой предмет острейшего мировоззренческого противостояния, отразившего разногласия двух альтернативных философских концептов - материализма и идеализма, имеющих диаметрально противоположные, взаимоисключающие исходные теоретико-гносеологические основания, компромисс между которыми принципиально недостижим. В онтологическом аспекте «трансцендентальное» во всех без исключения своих проявлениях в буквальном смысле «выходит за пределы» мировоззренческой парадигмы материалистической философии. Однако не стоит забывать, что существует богатейшая академическая, интеллектуальная традиция, восходящая в истоках к титанам античной метафизики, которую с позиций идейно-мировоззренческой толерантности, принятой в современной философии, вряд ли целесообразно игнорировать или предавать забвению. В тех философских системах, которые основаны на убеждении, что в мире имеет место «управляющая жизнью человечества сила, которую одни называют Мировой волей, другие - бессознательным духом и которая на самом деле есть Промысел Божий, распоряджающаяся своевременным порождением для ее провиденциальных целей людей» [1, с. 106], пол в своей сущностной бытийственности, в числе прочих феноменов, с неизбежностью выводится за рамки персонифицированной, личностной формы существования. С позиций идеализма, представляющего собой генерализирующее магистральное направление в историческом развитии западно-европейской философии, разлом бытия на «мужское» и «женское» начало вполне правомерно трактовать как некие всеобщие объективированные формы, которые, говоря словами Вл. Соловьева, «как все подлинное и достойное, пребывают в своей чистой идеальности, за пределами этого нашего мира, т.е. в “трансцендентности”» [2, с. 194].

Особый интерес для исследования трансцендентального пола представляют незабвенные страницы русской религиозной философии «сереб-

ряного века». Для российской философской традиции, при воспроизведении духовного опыта русской культуры по наиболее интимным и значимым для существования человека вопросам, характерна особая жанровая стилистика теоретического исследования. Понимание пола как некоей величайшей во вселенско-космическом масштабе «тайны», через которую «совершается прикосновение к исконной тайне Мирового бытия» [3, с. 185], выражено во всей глубине и сокровенности в идейном наследии русских мыслителей. Создавая свои антропологические учения, выходящие за рамки ортодоксальной православной антропологии, представители русской философии отводили в общей логике концептуального анализа метафизическим проблемам пола одно из достойных мест. Ярко выраженная религиозно-теургическая и антроподицейная направленность русской философии, предельная сосредоточенность на личностной проблематике в таких ее разворотах или, по выражению А.Ф. Лосева, «логизмах», как «Личность ÷ Бог, Личность ÷ Вселенная, Церковь ÷ Личность, Человек ÷ Личность» [4, с. 216], проникновение в онтологические глубины бытия человека – все это делает русскую философию не только оригинальным, самобытным явлением всемирного философского процесса, но и дает весомые основания для восприятия идейного наследия русских мыслителей в качестве теоретико-методологического базиса при феноменологическом исследовании трансцендентального пола, завершающего общую композицию, некий высший «замысел» пола в его окончательной, органической целостности.

Антропологическая направленность русской философии, ее стремление проникнуть в сердцевину Нечто, находящегося за пределами реального бытия «ставшего мира», интуитивные предчувствия о присутствии в человеке отблесков некоей Высшей, сверх-природной инстанции, позволяют воспринять её теоретический опыт для исследования трансцендентального пола, которое завершает феноменологический анализ, обеспечивая тем самым его концептуальную целостность. Идеи русских мыслителей, которые по праву выражают квинтэссенцию философской антропологии в её предельной глубине и сокровенности, целесообразно использовать как для определения общей логики теоретического исследования высшего трансцендентального уровня в структурной организации пола, так и для проведения развернутой аргументации, выдвигаемых при этом основных положений. Склонность русских мыслителей в гносеологическом плане к интуитивизму и иррационализму, граничащему порой с теософским мистицизмом, т.е. то, что совсем недавно оценивали крайне негативно и критически, к настоящему времени воспринимается как одно из ее преимуществ, поскольку позволяет несравнимо расширить исследовательское пространство и вывести анализ пола на самый высший, онтологический уровень, с которого, образно говоря, открываются необозримые горизонты трансцендентного.

Таким образом, огромный массив разнообразного материала, начиная от мифологических компонентов культуры и заканчивая концептуально-теоретическими обобщениями, представленными, прежде всего, религиозно-идеалистической философией, со всей определенностью позволяет заключить о полярной раздвоенности бытия на «мужское» и «женское» на самом высшем, вселенском уровне, выводящем в запредельную, трансцендентную сферу. В русле определенной мировоззренческой парадигмы следует признать, что «мужское» и «женское» разделяются не только в человеке - микрокосме, но и в мире – макрокосме [3, с. 184], и, соответственно, бинарность пола может проявляться в своеобразной, надличностной форме, выходящей за рамки субъектного, личностного существования.

Представляется, что обозначить онтологические «конфигурации» и бытийный статус трансцендентального пола, составить представление о нем во всей полноте содержания можно при рассмотрении неотъемлемых, имманентных его природе сущностных признаков или так называемых «атрибуций». Среди атрибуций трансцендентального пола, которые в неразторжимом единстве составляют первую когорту его эссенциальных характеристик, раскрывающих его «самость», на наш взгляд, представляется возможным выделить, прежде всего, *демиургизм*.

Вселенско-всеобщий характер трансцендентального пола, его способность снисхождения в реалии бытия в своеобразно опредмеченных формах, возможность инобытийных проявлений себя – все это подводит к понимаю его активной, деятельной природы. Демиургизм как одна из атрибуций отражает деятельно-креативные, продуцирующие потенции трансцендентального пола, его способность творить, созидать, буквально порождать из себя все прочие проявления пола. При таком подходе трансцендентальный пол представляет собой первичную, исходную форму, которая в рамках единого образования порождает свои вторичные, производные формы в виде природно-биологических и социокультурных структур. Находясь на вершине пирамиды трехслойной структуры, трансцендентальный пол детерминирует наличное бытие акцидентального и субстанционального уровней, в неразрывном единстве с которыми завершается целостная композиция пола как особого феномена. Это та иерархия наслоений трансцендентального, субстанционального и акцидентального уровней, носителем и воплощением которых является исключительно человек, объединяющий и примиряющий в себе все три внутренне противоборствующих компонента, где, говоря словами Вл. Соловьева, «окончательное торжество остается за первым» [1, с. 137].

Представленная здесь позиция, обосновывающая первичность трансцендентального пола созвучна идеям русских мыслителей. Так, подводя итог целой мировоззренческой традиции, объединяющей в своих рядах

многих единомышленников, Вл. Соловьев со всей определенностью отмечал: «В человеке кроме животной природы и социально-нравственного закона есть еще третье, высшее начало - духовное, мистическое, или божественное. ... Этот третий, а в истинном порядке *первый* элемент с присутствующими ему требованиями совершенно *естественен* для человека в его целостности, как существа, причастного высшему, божественному началу и посредующего между ним и миром» [1, с. 137].

Трансцендентальный пол, обладая демиургичной, деятельной природой, раскрывает себя миру постепенно и поэтапно. Это своеобразный процесс «развития вспять» от вселенско-всеобщего и более совершенного к единично-родовому и, следовательно, менее совершенному. Поэтому вселенская, онтологическая логика «творения», созидания пола не совпадает с частной логикой гносеологического анализа, в соответствии с которой в материалистической научной традиции процесс формирования, эволюции пола разворачивается по восходящей от начальных природно-биологических структур к конечным социокультурным гендерным образованиям. С определенных философско-мировоззренческих позиций логика онтологии пола выстраивается принципиально иным образом: акцидентальный уровень выступает низшей, но завершающей ступенью, а трансцендентальный - высшим, но начальным, исходным фазисом. Постепенное преобразование и усложнение общей структуры пола можно трактовать как своеобразное проникновение, просачивание в реалии уже ставшего бытия трансцендентального пола, который благодаря своей демиургической природе определяет последовательность проявления, «высвечивания» своих инобытийных форм. Первичность трансцендентального пола и производность, в определенном смысле вторичность субстанциональной и акцидентальной форм, обретающих свою бытийственность в акте эманации трансцендентального, неизбежно выводят исследование пола за рамки естественно-природной необходимости. Демиургизм, проявляющийся на вселенском уровне, актуализирует экспликацию того принципиального момента - каким образом и в каких формах трансцендентность пола проявляет, обнаруживает себя в *человеке*, через конкретно-личностное бытие которого только и раскрывается «глубоко скрытая мистическая тайна пола» [3, с. 184].

Человек является точкой пересечения всех трех измерений пола и высшим проявлением его трансцендентальности, отразившей во всей глубине истинный замысел имманентной раздвоенности бытия на два противоположных начала – «мужское» и «женское». В качестве исходного образования, трансцендентальный «срез» имеет первостепенное значение для присутствия человека в реалиях этого мира, для обретения им самого себя как человека, т.е. достижения такого уровня духовной зрелости, к которому призывали многие: начиная от Диогена Синопского, искавшего

среди белого дня с огнем «Человека», и заканчивая К. Марксом, обозначившего главную цель человека «произвести себя как человека для другого человека». Объединяя в себе различные «сечения» пола, обнимая собой разнородные его структурные образования, человек неизбежно становится внутренне самоконфликтным и саморазорванным существом, несущим в себе самом противоречия. Человек замыкает на себя весь накал страстей и остроту противостояний, связанных с определенной самостоятельностью каждого из компонентов общей структуры пола. Пребывая в «трехмерном» пространстве пола, человек на себе доподлинно ощущает дисгармонию, которая порождается отсутствием внутренней органики между высшим, сакральным содержанием трансцендентального пола и его отражением в более низких слоях – природном и социокультурном.

На трагическую несовместимость «телесного» и «духовного» в человеке, на болезненное соприкосновение в нем естественно-природного, инстинктивного и социокультурного, сознательного, обусловленного нравственно-правовыми нормативами, указывали многие исследователи, сосредоточившие свое внимание на жизненной драме человека, основной сюжет которой заключен в противоборстве между возвышенным чувством любви и низменной, похотливой страстью вожделения. Полностью разделяя мысль Ф. Ницше о том, что соединение тела и духа в человеке - это «диссонанс в человеческом облике», Н.А. Бердяев отмечал: «Источник жизни в этом мире в корне испорчен. Сексуальный акт внутренне противоречив и противен смыслу мира. Природная жизнь пола всегда трагична и враждебна личности»[3, с. 191]. Неспособность человека с необходимой полнотой освоить, сделать своим внутренним достоянием, т.е. интериоризировать трансцендентность пола, вырасти духовно и возвыситься в существе своем так, чтобы стать доподлинно трансцендентирующим субъектом, т.е. истинно Человеком, оборачивается для его существования двумя крайностями. Продолжая логику Вл. Соловьева, можно вести речь либо о «бестелесной духовности», либо о «бездуховной телесности», которые расцениваются как полярные, половинчатые aberrации, не дающие полноценного, целостного человеческого бытия. Лишенный хотя бы слабых отблесков трансцендентного внутри себя, человек обречен находиться «во власти дурной бесконечности полового влечения, не знающего утоления, не ведущего конца»[3, с. 191]. Не одухотворенное половое влечение, не облагороженный высокой духовностью первичный природный инстинкт, приводит к состоянию, которое вполне можно обозначить как «расчеловечивание». Это процесс постепенной утраты человеком своей «самости», угасание в самом себе своего «Я», атрофия индивиду-

альности. Остро ощущаемый недостаток, своеобразный дефицит трансцендентального в человеке порождает уродливую форму его бытия. Преобладание в человеке акцидентального (природно-биологического) проявления пола неизбежно порождает многообразные уродливые формы сексуальности, названные Вл. Соловьевым «адскими» или «постыдными» для человека извращениями, которые по соображениям морали не приемлет и осуждает культура. По мере погружения в чувственный эротизм, не совмещенный с трансцендентальной одухотворенностью полового чувства, в человеке возобладает его первозданная, животная природа, поскольку «сексуальный акт насквозь обезличен, он общ и одинаков не только у всех людей, но и у всех зверей. Нельзя быть личностью в сексуальном акте, в этом акте нет ничего индивидуального, нет ничего даже специфически человеческого. В сексуальном акте личность всегда находится во власти родовой стихии, стихии, роднящей мир человеческий с миром звериным» [3, с. 191]. Голая чувственность половой жизни, «возникающая лишь из жажды наслаждения и удовлетворения» [3, с. 191], неизменно заканчивается торжеством в человеке «бездуховной телесности» - состояния, которое вслед за Н.А. Бердяевым, можно расценивать как «частичную гибель личности» [3, с. 191].

«Бестелесная духовность» - это следующая крайность или своеобразная форма безмерности, связанная с неким перекосом присутствия моментов трансцендентального пола в человеке, что в реалиях жизни оборачивается крайними формами аскетизма и отшельничества. Рассуждая на тему исключительно духовной любви как особой рафинированной формы, напрочь лишенной хоть какого-либо проявления плотской чувственности, Вл. Соловьев, не без иронии, писал: «Эта несчастная духовная любовь напоминает маленьких ангелов старинной живописи, у которых есть только голова да крылышки и больше ничего. Эти ангелы ничего не делают за неимением рук и не могут двигаться вперед, так как их крылышкам хватает сил только на то, чтобы поддерживать их неподвижно на известной высоте. В таком же возвышенном, но крайне неудовлетворительном положении находится и духовная любовь, которая есть, очевидно, такая же аномалия, как и любовь исключительно физическая» [1, с. 139]. Человек, обладая способностью «браковать свою непосредственную животность» [2, с. 201] и находя в себе силы встать на путь воздержания и целомудрия, заведомо обрекает себя на поражение в напряженной «схватке с полом». По справедливому замечанию Н.А. Бердяева, «нелепо и поверхностно было бы утверждать, что человек, живущий в половом воздержании, не живет половой жизнью. Даже абсолютное целомудрие не только тела, но и духа предполагает половую жизнь. Целомудрие есть насквозь половое явление, а аскетика - одна из метафизик пола» [3, с. 182].

Очевидно, демиургическое потенцирование трансцендентального, его отражение в поле настолько сильно и непреодолимо, что человек пребывает в трагическом бессилии противостоять ему. Трансцендентальный пол неодолим в силу своей онтологической несоразмерности с человеком, в котором он нашел свое самое прочное укоренение. Попытки укрощения плоти, непреодолимое желание заглушить, «выдавить» из себя половое влечение, неизбежно обречены на поражение, т.к. сопряжены с самоотчуждением и разрывом целостности самого существа человека, с превращением его в «дробную функцию». «Аскетика в силах лишь перераспределить половую энергию, дать ей иное направление, но не в силах ее окончательно истребить. Жизнь пола возможна и без сексуального акта и даже гораздо более напряженная. Сексуальный акт, сексуальная функция победимы, но пол непобедим» [3, с. 182]. Это заключение звучит как вердикт, вынесенный из трансцендентных сфер человеку, посягнувшему одержать верх над полом.

Единственная возможность, которая дается человеку, чтобы сохранить свою целостность и избежать трагедии половинчатых, односторонних форм проявления в себе трансцендентности пола - это достичь состояния, обозначенного Вл. Соловьевым как «духовная телесность». «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение» - наставительно поясняет автор «Смысла любви» [1, с. 140]. Правда, переродиться человеку, обрести подлинную «духовную телесность» без участия свыше, по логике Вл. Соловьева, - это «все равно, что самому поднять себя за волосы» [2, с. 204]. Восхождение к совершенству «не растет само собою из земли и не падает готовым с неба, а добывается подвигом духовно-физическим, богочеловеческим. Это путь *высшей любви*, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, божеское с человеческим» [там же].

Список литература

1. Соловьев Вл. Смысл любви // Соловьев Вл. Философия искусства и литературная критика. М: Искусство, 1991. 701 с.
2. Соловьев Вл. Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х тт. М.: Искусство, 1994. Т. 1. 542 с. (Серия «Русские философы»).
4. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с. (Мыслители XX века.).

Серикова Татьяна Юрьевна
Сибирский федеральный университет
serikova_72@mail.ru

Владимир Капелько: мост между мирами

В конце XX века произошло усиление интереса к искусству Сибири, что подтверждается возрастанием исследовательской и выставочной активности во многих крупных городах региона. В представленной статье рассматривается проблема философского прочтения взаимосвязи культурных артефактов ушедших цивилизаций некогда населявших территорию Сибири и произведений современных авторов, работающих в стилистике неоархаики. Одной из причин актуализации темы культуры дописменной эпохи в современном искусстве, помимо поиска истоков своей идентичности, является желание построить своеобразный «мост между мирами».

Живописцы, графики и скульпторы делают попытки восстановить почти утраченную связь с предшествовавшими поколениями, соединить оборвавшиеся нити, скрепляющие вселенную в целостный организм. Решающая роль в этом отводится художественному творчеству как виду деятельности человека, имеющему синкретический характер и соответствующему идеи «всеединства», разрабатываемой русскими космистами. Также необходимо отметить и стремление искусства рубежа XX и XXI веков к образно-символической структуре как методу организации картины или скульптуры.

Петроглифические изображения позиционируются как источники осмысления первобытной и средневековой культуры. В работе также ставится проблема восприятия истории через художественный образ на мифологических основаниях неоархаики.

Ключевые слова: мифопоэтический образ, неоархаика, архетип, Владимир Капелько, метод эстампажного копирования, петроглифы.

В наше время все явственнее становится понимание того, что все элементы мироздания, в том числе и личность, являющаяся частью социума, представляют собой целостное образование, генезис, которого обусловлен общим закономерностям. В качестве ресурсной базы подобного мировоззрения выступает кросснаучная идеология русского космизма, который, как полагает в своей работе «Феномен глобальности в философии русского космизма» Исакова Наталья Владимировна, имеет качество футуристической направленности и прогнозирует будущее с оптимистических позиций. Все это популяризирует это течение среди ищущих новые пути развития современных исследователей [1].

Категориальный аппарат русского космизма сочетает в себе научные и духовные достижения человека. Это обстоятельство наделяет данную теорию осознанием того, все во вселенной взаимосвязано и взаимозависимо, а задача живущих на земле людей состоит в поиске своего места в масштабах Вселенной. Поскольку принципы русского космизма предполагают комплексное решение проблем освоения космического пространства, мирного сосуществования народов и стран, а также экологии, то он становится созвучен идеологическим основаниям формируемой сегодня научной картины мира и содержит положительно заряженный материал для философской разработки построения следующего этапа развития.

Русский космизм в работах современных исследователей начинает также трактоваться как явление, основанное на поэтически-художественном постижении объективной реальности. Общеизвестно, что практически все «космисты» кроме того, что разрабатывали свои философские концепции, обладали музыкальными или художественными способностями. Это обстоятельство позволяет использовать идеи космизма в стратегиях разрешения переломных моментов в культуре.

Также следует сказать, что адепты космизма считают его порождением исключительно русского менталитета, одной из главных составляющих «русской идеи» и имеющим свои истоки из такого русского архетипа как «всеединство». Этому можно найти подтверждение в научных трудах Николая Фёдоровича Фёдорова, который воспринимал мир как эволюционирующую систему [2]. При этом закономерным этапом единого мирового эволюционного процесса выступает образование ноосферы в соответствии с учением В.И. Вернадского, которая имеет характер многоуровневой реальности и создается посредством человека. Важно подчеркнуть, что в этом процессе направление и характер деятельности людей определяют качества плотноматериальной и тонкоматериальной частей ноосферы. К плотноматериальной - могут быть отнесены памятники наскального искусства и произведения современных художников, интерпретирующих в своем творчестве петроглифы, а в качестве тонкоматериальной - выступает духовное содержание произведений. При этом произведения неоархаической направленности в современных условиях пытаются дать отражение наследию первобытных и средневековых народов.

Вопрос формирования региональной национальной культуры особенно актуализировался в последнее время на фоне нарастания процессов глобализации. Памятники первобытности в виде петроглифических изображений на территории Сибири начинают восприниматься как первичные источники осмысления искусства древних народов. Об этой тенденции говорит в своей работе «Явление неоархаики в современном искусстве Сибири» омский искусствовед А.Г. Кичигина [3]. Несмотря на то, что изначально изготовление

петроглифов преследовало чисто утилитарные цели, все же духовное начало наскальных рисунков было больше, чем простое покрытие потребностей народонаселения данной местности. Скрытое, мистическое содержание писаниц, обнаруженных на территории Сибири имеет общечеловеческое значение и наделяет первобытное искусство качеством вневременности и всеобщности.

До настоящего времени для части представителей коренных народов Сибири, сохраняющих верность традиционным верованиям, скалы с петроглифами помимо статуса национального достояния имеют значение религиозной святыни. Почитание священных мест для проживающих на данной территории людей, возможно, является продолжением религиозной традиции древних племен данного края и своеобразным проявлением первобытного мировосприятия. Такой культурный феномен объясним с позиций идеологии космизма, построенной на убежденности в существовании не подвластного времени и пространству притяжения между людьми и всей Вселенной.

Для наших современников осмысление роли и места человека в мире, созвучное исканиям ученых-космистов, становится все актуальнее и приобретает в обществе все большее понимание. Если подойти к объяснению памятников материальной культуры древних народов с точки зрения идеи всеединства, выраженной Владимиром Сергеевичем Соловьевым в работе «Оправдание добра. Нравственная философия» [4], то становится очевидным онтологический статус петроглифов, которые представляют собой комплексное природно-культурное образование. Это очень хорошо понимал и пытался донести через свое творчество Владимир Феофанович Капелько.

Сегодня культурное наследие, оставленное известным сибирским художником и археологом Владимиром Капелько (1937-2000), остается не до конца изученным, закрытым в запасниках хранилищ. Между тем, в мировой археологии используется его авторский метод перенесения петрографических изображений на длинноволокнистую хлопковую бумагу, кроме того он является создателем (совместно с Э.А. Севастьяновой) археологических экспозиций Минусинского и Хакасского краеведческих музеев [5]. Коллекция копий наскальных рисунков «Петроглифы Древней Хакасии» была представлена на выставках, проходивших как в России, так и за рубежом. Посредством живописных и графических работ посвященных сибирской этноархаике, Капелько, повлиял на художников региона, работающих в этом направлении.

Также следует сказать, что исследовательский интерес к искусству, обращенному к мифологической составляющей материальной культуры древних народов Сибири, постоянно возрастает. При этом до сих пор не появилось

значительных трудов, систематизирующих накопленный научный потенциал по данному вопросу. Примером подобных наработок может служить статья М.Ю. Шишина «Основные черты стиля “метаисторический экспрессионизм” и его проявление в искусстве современных художников Сибири и Монголии» [6].

Владимир Феофанович Капелько, красноярец по месту рождения, был одним из первых выпускников художественного училища им. В.И. Сурикова. Он много путешествовал по столь же прекрасным, сколь и труднодоступным местам, посетив кроме Прибалтики и Крыма, Эвенкию, Таймыр, Сахалин, Алтай, Туву и Хакасию. Дорожные впечатления легли в основу как стихов, вошедших в сборник «Лошадь ржала в железную дудку» так и многочисленных живописных и графических работ [7].

Владимир Капелько впервые оказался в Хакасии в 1970 году в составе археологических экспедиций под руководством выдающегося исследователя древней культуры и искусства Центральной Азии и Южной Сибири - Марианны Арташировны Дэвлет [8]. Им были открыты и описаны петроглифы с датировкой от эпохи бронзы до начала XX века. Затем он участвовал в полевых работах, которые возглавляла специалист по изучению Таштыкского периода Эльга Борисовна Вадецкая. Вместе с женой, Эрой Антоновой Севастьяновой, они оформили экспозицию «Древнее искусство Хакасии» в областном краеведческом музее в Абакане и регулярно в течение 25 лет выезжали на копирование писаниц и петроглифов, в результате выполнили сотни эстампажных рисунков, собрали самую большую коллекцию репринтов наскальных изображений, которая сегодня принадлежит Хакасскому музей имени Л.Р. Кызласова.

Интерес к наследию ушедших цивилизаций возник у художника в середине 70-х годов в период его странствий по сибирским просторам как часть его увлечения пейзажем, подобно рождению авторской песни из стихии так называемого «дикого» туризма в советское время. Подобные походы были сродни внутренней эмиграции: в степи, в тайге или горах человек чувствовал свободу от давления идеологии и мог вести более раскрепощенный во всех смыслах образ жизни. С 1983 года Владимир Феофанович поселился в Абакане, стремясь быть ближе к уникальным памятникам этой земли.

Особенностью творческого метода живописца является осмысление истории через художественный образ. Многие произведения Владимира Капелько содержательно обращены к стержневым понятиям, заложенным в культуре первобытных и средневековых народов Сибири. Причиной обращения художника к столь далеким историческим пластам, возможно, стало желание отыскать такой изобразительный язык, который

имеет знаковый характер, формировавшийся в общественном сознании тысячелетиями. Капелько, обращаясь к культурной ситуации времен создания писаниц, хотел восстановить утраченное ныне соединение земного и небесного, интуитивно искал точки соприкосновения обыденного и священного знания, доступного только избранным, пытался поднять уровень человеческого понимания происходящего в мире до вселенского. Он средствами современной живописи на матрице синкретизма наскальных изображений отслеживал символическую основу искусства. Работая над пейзажем с натуры, он старался отыскать архетипический образ того места, где писал. Художник стремился найти неизменную первооснову культуры, неподвластную влиянию деструктивных процессов современности.

Среди наскальных рисунков найденных Владимиром Капелько в долинах великих сибирских рек встречаются рисунки животных, воинов, охотников, а также фантазмагорических существ. На основе этих изображений были созданы такие работы как «Курганы на Сарале» (1973), «Лучистое божество реки Лена» (1973), «Красные скалы на реке Лене. Шишкинская писаница» (1985), «Курган» (1983), «Шишкинская писаница» (1990), «Средневековая Хакасия» (1983), «На дороге Чингиз-Хана. Тува» (1980), «Знамена древних тагарцев» (1978) [9].

В своих произведениях живописец трансформировал этно-мифологические представления существовавших некогда народов в знаки и символы, понятные современному зрителю. Ход преобразований, которым он подвергал петроглифические изображения, обнаруженные на скалах и священных камнях, можно проследить, если провести сравнительный иконографический анализ картин художника и скопированных им фрагментов писаниц. Владимир Феофанович как бы «оживлял» петрографические сюжеты на своих холстах, помещая их в ситуации их естественного нахождения. В картине «Знамена древних тагарцев» фигуры вооруженных людей не разбросаны в хаотичном порядке как на самом памятнике, а создают боевой строй, движущийся в одном направлении. Полотно «Средневековая Хакасия», хотя и разделено на фрагменты как на оригинальных «каменных» картинах, но все же каждая часть представляет собой законченную сюжетную композицию. Произведения «На дороге Чингиз-Хана. Тува», «Шишкинская писаница» и «Лучистое божество реки Лены» представляют дописьменные артефакты в реальной природной среде, написанной как пейзаж, которому автор придал соответствующее настроение.

Для правильного понимания содержания произведений Капелько, где порой реальность сосуществует с фантазмагорией, необходимо также выделить особенности авторского прочтения архетипической составляющей петрографических изображений. Наиболее часто художник использовал в

своих живописных и графических работах очертания животных и воинов, также встречаются магические фигуры, связанные с культом плодородия. Владимир Феофанович включал в свои холсты и картоны странных, неральных созданий визуально сходных с современными представлениями о внеземных цивилизациях. Дешифруя посредством архетипов наскальные рисунки, представляющие сцены быта, войны, охоты, колдовских обрядов, он представлял себе специфику мировоззрения и ценностной иерархии племен, живших в эпоху палеолита, неолита или средневековья.

Центральное место среди зооморфных фигур занимал типаж лося, существа, которое для предшествующих поколений несло в себе идею непрерывно перерождающейся и возрождающейся жизни. Этот образ воспроизводится в его работах в виде животных, от которых сейчас зависит выживание степных жителей: лошадей или пасущегося скота. В качестве примера можно привести такие произведения разных лет как: «Моё военное детство. 1944 год в Красноярске» (1972), «Отара овец на водопое» (1980), «Туманы под горой Аарга у Талкина ключа» (1979), «На водопой несутся кони» (1979), «Лошади на осеннем пастбище в Саянах у села Верх-Усинск» (1995), «На водопой» (1979), «Буря в Туве» (1987), «Красный монгольский скот» (1975), «Юртовище у белого камня» (1982), «Сарлыки на водопое» (1971), «На восходе гора Оргаа» (1983), «Коровы» (1971), «Чабан» (1972), «Хорошо в Туве» (1984) [9] и другие.

Антропоморфные рисунки воплощают для художника дух борьбы (воины, охотники) и культ плодородия (персоны с подчеркнутыми признаками половой принадлежности). Такие полотна, как «Средневековая Хакасия» (1983), «Знамена древних тагарцев» (1978), «Степь» (1988), заставляют вспомнить петроглифические типажи бойцов, а произведения: «Петухи и женщины» (1970), «Женщина с амфорой» (1979), «Лучистое божество реки Лена» (1975), «Монголия» (1972), «Философия вечности жизни» (1986), «Женщина и бык» (1990), «Фантазия. Женщина с бубном» (1990), «Шелковая юрта» (1992), «Огородные грации» (1987), - отсылают по образному наполнению к «детородной» пиктографике первобытности. Фантасмагоричные объекты для Капелько содержали намек на общение племен, создавших писанницы, с космическими пришельцами или с существами иного мира, которые подобны персонажам его «Рыбокота» (1991), «Чудо-зверя» (1974) или «Домового» (1987) [9].

С помощью способа, предложенного В.Ф. Капелько, археологам удалось обследовать многие памятники первобытной и средневековой культуры этносов некогда населявших Сибирь. На микалентную бумагу были перенесены и спасены от забвения под водами водохранилищ большое количество уникальных рисунков. Многофигурные композиции были скопированы

в полном объеме. Эта заслуга Владимира Феофановича, который смог показать преимущества данного метода, применяемого и до настоящего времени в археологии.

Изучение петроглифов, которому художник посвятил достаточно большую часть своей творческой и научной деятельности, нашло отражение в одном из его стихотворений:

«Мольберт и краски – благодать!

И черствый хлеб в пастушьей сумке.

Но так хотелось разгадать

На скалах древние рисунки» [10].

Проанализировав столь кратко жизнь и творчество Владимира Капелько, можно утверждать, что сегодня все это уже воспринимается сквозь призму легендарности его личности для изобразительного искусства Сибири 70-90 годов XX века. В сознании людей, знавших его достаточно близко, до сих пор живы воспоминания о нем как о человеке, открытом миру и окружающим. Возможно, что харизматичность его персоны и влияние его идей на художественное сообщество в чем-то даже значительнее живописного наследия, оставленного им. Увлечение историей, нашедшее отражение в его картинах, способствовало возбуждению интереса к сибирской архаике, как среди современников, так и в последующих поколениях живописцев, графиков и скульпторов.

Произведения Владимира Капелько этноархаической направленности могут рассматриваться как способ переосмысления духовной и материальной культуры народов, населявших Сибирь много тысячелетий назад. Художник активно использовал в своем творчестве знаки и символы, связанные с древними магическими культами. История Сибири от первобытности до средневековья, выраженная системой архетипических образов, органично включается в его произведения как особый вечно живой пласт, простирающийся через многотысячелетний «культурный слой». Сегодня картины Капелько этно-архаической направленности приобретают особую актуальность в связи с включением исторического наследия не только в живопись и графику, но и в музыкальные и литературные произведения. Этноархаика также стала весьма популярна и в дизайне.

Особо стоит подчеркнуть, что синкретическая основа дописьменного искусства становится востребованной в наше время, поскольку сама природа современного творческого процесса отличается стремлением к всеобщности. Подтверждением этого служит тот факт, что в настоящее время среди художников нарастает тенденция как к интеграции различных видов искусства (музыки, театра, живописи и графики), так и к смешению жанров. В таком виде оно способно более полно отразить разнообразие форм общественной жизни.

Это справедливо как для доисторического, так и для современного человека и общества. Объединяющим началом между петроглифическими изображениями и искусством XXI века является своего рода взаимозаменяемость автора и зрителя.

Список литературы

1. Исакова Н. В. Феномен глобальности в философии русского космизма : Автореферат Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 : Краснодар, 2004.
2. Федоров Н.Ф. Из «Философии общего дела» / Н. Ф. Федоров. - Новосибирск: Кн. изд-во 1993. 216 с.
3. Кичигина А.Г. Явление неоархаики в современном искусстве Сибири // Омский научный вестник. 2007. № 1 (51). С. 183-187.
4. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/oprav/index.html>, свободный. (дата обращения: 11.12.2017).
5. Владимир Феофанович Капелько. К 70-летию художника: Альбом / Авторы-составители Эра Антоновна Севастьянова, Д.А. Дмитриев — Абакан: редакционно-издательский отдел Хакасского республиканского института повышения квалификации и переподготовки работников образования, 2007. 60 с. (Из серии альбомов «Палитра Хакасии»).
6. Шишин М.Ю. Основные черты стиля «метаисторический экспрессионизм» и его проявление в искусстве современных художников Сибири и Монголии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 11 (85). С. 208-212.
7. Дом Искусств [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://домискусств24.рф/union_of_artists/chleny_soyuza_khudozhnikov_rossii/, свободный. (дата обращения: 11.12.2017).
8. Савинов Д.Г., Длужневская Г.В. Белек Марианне Арташировне Дэвлет // Российская археология, 2013, № 2, с. 149–153
9. Арт-галерея Романовых. Художники [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://art-rom-gallery.ru/artists.html>, свободный. (дата обращения: 11.12.2017).
10. Капелько В.Ф. Сборник стихотворений «Лошадь ржала в железную дудку» [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://museumsrussian.blogspot.ru/2011/01/19-1937-28-2000.html>, свободный. (дата обращения: 11.12.2017).

Кузнецова Татьяна Викторовна

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

**«Линии культуры XIX и XX века»
в теоретическом наследии А.А. Богданова**

В статье раскрывается содержание неизданной работы А.А. Богданова, в которой автор продолжает развивать «организационную» точку зрения на феномен культуры в его исторической динамике.

Ключевые слова: культура, самоорганизация, А.А. Богданов, капитализм, «революция управляющих».

Богданов Александр Александрович (Малиновский) – оригинальный мыслитель, довольно рано проявивший склонность к конструированию всеохватывающей философской системы, дающей целостную картину мира и определяющей отношение к нему человека. Наследие его представляет не только чисто исторический интерес, Многие идеи, впервые им предложенные и разработанные, в дальнейшем стали типичными для леворадикальной теоретической парадигмы. Это касается, в частности, социоморфной модели культуры, превращения понятия идеологии во всеохватывающую парадигму ее анализа, тезиса о том, что революция в культуре является главным средством радикального прорыва буржуазной действительности.

Значительный интерес для понимания теоретической эволюции Богданова представляет его неопубликованная работа «Линии культуры XIX и XX века», сохранившаяся в рукописи. Эта работа относится к первой половине 20-х годов и выражает взгляды Богданова, уже отошедшего от практической деятельности в Пролеткульте. В данной работе систематизировано и вместе с тем сжато излагаются исходные посылки богдановского понимания культуры и ее роли в общественной жизни. Вновь подтверждая свою точку зрения на культуру как на средство самоорганизации социальных групп и классов, автор статьи рассматривает систему культурных принципов как наиболее глубокий уровень социально-исторической реальности. Характер жизнедеятельности всякого социального коллектива, его место в обществе определяются, с точки зрения Богданова, именно присутствием ему типом культуры; классовая же борьба есть в основе своей борьба культурных принципов, носителями которых данные классы являются. Что же касается *интересов*, то они производны от культурных принципов, ибо «самые интересы людей и коллективов понимаются ими в зависимости от сложившихся форм мышления». Исходя из этого, Богданов приходит к выводу о том, что социальные революции представляют собой, прежде всего, смену господствующих в обществе культурных принципов.

Такой радикализм в утверждении первичности культуры по отношению к остальным сторонам общественной жизни ранее у Богданова не проявлялся, хотя в некоторых предшествующих его произведениях можно обнаружить отдельные элементы такой позиции. Это позволяет утверждать, что данная работа стала своего рода переломным моментом в идейной эволюции Богданова, в ходе которой его философия истории и социальная философия все в большей степени принимали концептуальное содержание философии культуры.

На основе этого отчетливо наметившегося сдвига в своих воззрениях Богданов предпринимает попытку широкомасштабной теоретической реконструкции культуры эпохи капитализма, включающую в себя также и анализ дальнейших перспектив ее развития. Метод этой реконструкции – построение универсальной типологии форм культуры, вырабатываемых основными антагонистическими классами капиталистического общества: буржуазией и пролетариатом. В отличие от более ранних своих работ, Богданов рассматривает здесь буржуазную и пролетарскую культуру не «сплошными блоками», а дифференцированно, выделяя внутри каждой из них ряд тенденций («линий»), представляющих собой особые варианты некоторого единого для каждого класса культурного принципа. Такой подход несколько смягчает абстрактную умозрительность его социологических схем, хотя и не ликвидирует ее полностью.

При том понимании роли культуры в жизни общества, которое Богданов отстаивает в рассматриваемой работе, культурологический анализ совершенно естественно перерастает в социально-исторический и политический. В своем анализе сложившейся после победы Октября исторической ситуации Богданов по-прежнему исходит из того, что пролетариат субъективно еще не готов к «прорыву» наличной буржуазной действительности и к созиданию принципиально новых форм жизни. Следовательно, ближайшая историческая перспектива – это перспектива капиталистического развития.

Однако, как утверждает в «Линиях культуры», капитализм при этом не останется неизменным. В противовес Ленину, считавшему империализм последней (высшей) стадией буржуазного строя, Богданов доказывает, что на смену финансовому капитализму придет не социализм, а некоторая новая форма капитализма, «организационная задача» которого будет состоять в преодолении экономической анархии на основе планирования. Такая трансформация капиталистической экономики будет сопровождаться глубокими сдвигами в социальной структуре, политике, идеологии, культуре. Переход к крупномасштабному планированию приведет к принципиальному изменению соотношения между экономическим базисом и политической надстройкой: властные функции государства приобретут характер

непосредственно экономических функций. Изменится и характер господствующего класса. Старая буржуазия, как предпринимательская, так и рантье́рская, не в состоянии быть субъектом грядущего экономического порядка. Этим субъектом может стать только новая социальная элита, которая образуется из двух основных источников, научной и инженерной интеллигенции, и кадров, прошедших школу государственного управления.

По-видимому, в этих рассуждениях Богданова можно усмотреть отдаленное предчувствие тех процессов в развитии капиталистического общества, которые на Западе получили название «революции управляющих».

Интересны размышления Богданова о том, как осуществится переход к грядущей фазе капитализма в политическом плане. Те социальные силы, которые займут в ней господствующее положение, он считал неспособными к активному политическому действию. Поэтому роль субъекта «национализаторской революции», которая приведет к созданию государственного планового капитализма, Богданов отводил пролетариату, выступающему в союзе с остатками мелкой буржуазии и крестьянством.

Хотя внешне эта разрабатываемая Богдановым модель общественного развития носит абстрактный характер и не содержит указаний на те или иные реальные исторические события, нетрудно понять, что намек на них все-таки в ней содержится. По сути дела, Богданов характеризует в своих рассуждениях не только «революцию вообще», но и конкретную революцию, совершенную рабочими и крестьянами, а именно, Октябрьскую революцию 1917 года в России. Из этой концепции исторического процесса, которая предложена в «Линиях культуры», совершенно очевидно следует, что Октябрь в действительности стал исходной точкой не социалистических преобразований, а перехода капитализма в более высокую фазу своего развития (в мировом масштабе или только в России – эта проблема в работе специально не обсуждается). В новых условиях, считал Богданов, существенно изменится культурный облик пролетариата, возникнут новые формы его идеологии. Однако и они будут нацелены, в первую очередь, на интеграцию рабочего класса в существующую социальную систему. И лишь тогда, когда и эта форма капитализма исчерпает свои возможности, «можно ожидать консолидации пролетариата на единой, своей собственной культурной линии – всеорганизаторского коллективизма». Лишь тогда пролетариат сможет стать самим собою и открыть дорогу к социализму.

С высоты десятилетий, прошедших с той поры, когда Богданов формулировал эти прогнозы, нельзя не видеть того, что его оценка адаптивной способности капитализма была довольно проницательной, хотя причины, сделавшие возможным новый виток в его развитии в то время еще не выявились с достаточной определенностью и установить их в полной мере Богданов, естественно, не сумел.

Миронов Данила Андреевич
Первый Санкт-Петербургский государственный
медицинский университет им. акад. И.П. Павлова,
miro-d@mail.ru

Русский космизм: вчера и сегодня

В статье дается краткое описание философско-культурологических взглядов Евдокии Дмитриевны Лучезарновой (Марченко) в контексте идейного содержания русского космизма.. Косвенно затрагивается проблема принципов российского органицизма и русского космизма в современном исследовательском контексте.

Ключевые слова: русский космизм, российский органицизм, время, антропный принцип, сознание, мозг, субъективный и объективный факторы.

Мы давно привыкли говорить о русском космизме в интонациях прошлых побед. Но нити философских рассуждений, завещанные нам русскими космистами, делятся и ныне. В этом контексте определенный интерес представляет книга Евдокии Дмитриевны Лучезарновой (Марченко) (далее ЕДЛМ) «Размышления и афоризмы» [1]. Книга собрана из разрозненных суждений и высказываний в вольной литературной форме. Ненавязчивые мысли, произнесенные словно бы за чашечкой чая в дружеском разговоре, тем не менее, не оставят равнодушным никого, кто хоть раз задумывался над сложнейшими вопросами смысла жизни человека на земле и его месте в структуре мироздания. Для вновь посвященного в дискурс русского космизма, возможно, на сегодняшний день, лучшей книги и не найти, если рассматривать её именно как введение в тему.

В последние несколько десятилетий в России, в период глубочайших социально-исторических потрясений для страны, тема русского космизма успела неожиданно приобрести широкий резонанс среди исследователей на рубеже только что ушедшего века, но потом была несколько оттеснена из тренда дискурсивных стратегий современной российской мысли. Причин к тому нам видится несколько. В связи с образованием нового государства, в момент распада СССР, тема русского космизма открылась на волне появления ранее запрещенных книг: как отечественных, так и зарубежных. Доступность неизвестных источников породила череду исследований, преследовавших цели открыть широкой аудитории информацию о данном философском направлении, которое оказалось намного шире, чем ранее предполагалось. Выяснилось, что тема русского космизма представлена не только в трудах русских ученых, но пронизывает и русскую литературу. Перечислим только

несколько хорошо знакомых имен: В. Одоевский, А. Сухово-Кобылин, Ф. Тютчев, М. Пришвин, А. Платонов, И. Ефремов, Б. и А. Стругацкие. Уникальность текстов обозначенных авторов свидетельствует о том, что они были достаточно осведомлены в области русского космизма и осмыслили в художественной форме многие вопросы. Однако сегодня ажиотаж вокруг русского космизма несколько исчерпан в связи с тем, что бурные горизонтальные потоки информации захлестнули и перекрыли потоки вертикальные: качество информации уступило место многочисленным интерпретациям в популистской манере. Данный процесс вполне закономерен, но, очевидно, он носит временный характер: однажды мы проснемся от острого чувства голода по подлинной и достоверной информации — и тогда идеи русского космизма захватят нас с удвоенной силой.

Очень приятно держать в руках книгу Е. Д. Лучезарновой, на обложке которой смело написано — современный русский космизм. Это значит, что тема вовсе не исчерпана, но продолжается, а значит, прерванная нить, подхвачена новым поколением людей, населяющих огромную землю с «названием кратким Русь», которая обладает гигантским интеллектуальным потенциалом, накопленным веками нашими предками, не прерывается.

Русский космизм исторически представлен несколькими течениями, которые с разных сторон и различными средствами подходят к рассмотрению осевых тем данного дискурса. Стоит напомнить основные вехи. Начало положено развернутым религиозно-философским проектом Н. Ф. Федорова, который предложил человечеству перспективу всеобщего братства, основанного на необходимости создания в будущем технологии воскрешения мертвых предков, дабы восстановить торжество и справедливость жизни. Со своеобразным религиозно-эзотерическим учением выступил Н. К. Рерих, творивший не только в литературном жанре, но и в живописи. Естественно-научный блок русских космистов сыграл в рождении советской космонавтики решающую роль (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский). Беспрецедентный проект о влиянии солнца на живую материю на земле выдвинул А. Л. Чижевский. Эта линия была продолжена далее в XX веке как мысль о ноосфере в трудах современных ученых-философов (Г.И. Шипов, В.П. Казначеев, А.Н. Дмитриев, Н.Н. Моисеев). Наряду с утвердившимися материалистическими тенденциями в науке, в культуре никогда не утрачивалось космическое ощущение в структуре мировоззрения русских литераторов. Размышления о космосе русских писателей составили значительный вклад в формировании мировоззренческой составляющей русского космизма. Основные идеи русского космизма могут быть выражены в нескольких осевых направлениях мысли. Магистральная мысль — о космосе как о живом организме, который как вечен, так и бесконечен, способен к самоорганизации и всеобщей целостности всего существующего во вселенной и представляет

собой единство и взаимозаменяемость материи и энергии. Его можно изучать с разных сторон, но мысль о всеобщности и единстве будет венчать любую интерпретацию рассуждений о космосе. Среди ответвлений, частных и практических идей, следует отметить мысль о ноосфере — сфере разума в освоении космоса и близлежащих планет, которое обуславливает будущее человечества.

Надо сказать, что идейный проект русского космизма настолько огромен и богат содержанием, что его смело можно отнести к национальному достоянию России, поскольку нигде в мире настолько развернуто и насыщено он так не представлен, кроме как в нашей стране. Родина русского космизма — Россия. Поэтому достаточно трудно выделить главные темы вне контекста рассмотрения персональной мысли того или иного ученого. К самым общим можно отнести антропологическую составляющую — направленность на осмысление человека не в социально-экономическом, политическом, историческом и иных аспектах, характерных для западной мысли, но рассмотрение человека в контексте безграничного космоса. Главной интенцией русских космистов является необходимость духовной широты восприятия вне формальных ограничений рамками конкретных наук. Западная же наука больше тяготеет к рационализму и методологизму, тогда как русские мыслители — к поэзису.

Особенностью русского космизма является глубокая эмоциональная составляющая в осмыслении идей этого направления, которые нельзя рассматривать в отрыве от личности, их продуцирующей. Не столько рационально-рассудочная составляющая исследования, опирающегося на факты, выходит на первое место, сколько духовное, душевное и эмоциональное переживание космоса как факта личной встречи с непознанным. Это существенная ценность русских космистов и их вклада в копилку общечеловеческой культуры. Русский космизм - не объективистская наука о понятиях и фактах, не математическая сумма идей, но учение, в котором важен субъект и его интуиция. С начала XX в. западной мысли стало очевидно, что система наблюдения за космосом в науке зависит от наблюдателя, были введены принцип наблюдателя и антропный принцип, значительно скорректирована методология исследования в науке. Русская наука всегда в большей степени, чем западная, утверждала стратегию персонализма в подходах к изучению природы и космоса.

Поэтому читать тексты по русскому космизму следует в определенной оптике. И чувства, и рассудок, и разум получают необходимую информационную пищу для насыщения вопрошающей сущности человека. Не стоит ловить авторов на противоречии и упрекать в излишних воображении и фантазии, напротив, стоит отдаться текстам и отказаться от стереотипов и заданных рамок восприятия. Русский космизм — это стихия свободы, позволяющая человеку почувствовать живую связь с космосом, которую современный житель

крупных мегаполисов стремительно утрачивает. Даже если большинство идей покажутся читателю утопией, то стоит напомнить ему, что утопия в переводе с греческого есть то, чему пока нет места в имеющихся реалиях, но кто сможет с уверенностью сказать, что завтра она не окажется явью?

В русском космизме соединились многочисленные идеи, мысли и принципы, которые накопились в истории человечества на протяжении последних 2500 лет. Русский космизм выступил как интегральный философский проект, дерзающий объединить разрозненные представления о космосе в единую программу его освоения человеком как теоретически, так и практически. Российский органицизм, представленный такими учеными как Д. М. Велланский М. Г. Павлов, А. И. Галич, явился предтечей русского космизма, который обладает, в сравнении с органицизмом, большей степенью свободы и абстрагирования. Органицизм и космизм взаимно исторически переплетены и не всегда их можно отделить друг от друга, исторически они строятся на общих принципах [2]. Общей для обоих направлений программой является преодоление различия и разобщенности субъекта и объекта [3, с. 37-46].

При всем прагматизме естественнонаучной линии русского космизма (изобретение летательных аппаратов, программы космических исследований), в нём всегда остается некая тайна и принципиальная непознаваемость космоса в целом из-за ограниченности органов познания человека. Но при этом действует оптимизм и надежда на возможное решение проблем с помощью изобретения технических устройств, которые позволят усовершенствовать природу человека внешними средствами, не вторгаясь в интимное ядро его природы. Сегодня одним из популярных трендов в науке является агрессивное расчеловечивание человеческой природы (генетические опыты клонирования над животными, расшифровка генома человека, трансплантация органов и т. д.), что создает серьезную проблему потери идентичности человеком своей собственной природы (идеи создания биороботов и киборгов). Русский космизм, напротив, призывает человека развивать собственную природу до той степени естественного и гармоничного максимума, которая позволит ему открыть для себя новые горизонты познания, которые потом смогут быть реализованы и на техническом уровне. Техника, в свою очередь, в умных руках человека смогла бы усилить и очеловечить то потаенное и космическое в человеке, что будет способствовать максимально полному раскрытию человеческого потенциала не только на земле, но уже и в космосе, с неизменной надеждой на встречу с иными видами разума.

«Когда у людей что-то не ладится в обычной жизни, они начинают обращаться к звёздам» [1, с. 20]. — этот афоризм можно выделить как эпиграф к книге ЕДЛМ. И, действительно, условно можно представить себе жизнь

человека на Земле в двух фазах: на первой — он трудится в поисках благоустройства и создания дальнейших условий для своего проживания; на второй — у него есть время, достаток, досуг, которые тратятся им на постижение себя и мира. Именно в этот момент взор его устремляется в небо, обнаруживая в себе удивительную способность для восприятия космоса. «Как я представляю, когда приходит разум, у него есть определённая голограмма. В процессе жизни она вся раскрывается и затем, когда мы уходим, то берём эту голограмму с собой» [1, с. 41]. Каждый приходит в мир с определенными способностями, которые предстоит развить, чтобы стать в олимпийском смысле — лучше, выше, сильнее. Каждому человеку однажды приходится поверить в необходимость существования Бога, бессмертия души и свободы — ведь мир и космос так красив и великолепен! С самых юных лет человечества, житель планеты Земля не смиряется с видимой конечностью жизни, а продолжает мечтать, мыслить, фантазировать относительно своего бессмертия в космосе. Мысль о космосе всегда сопряжена с размышлениями о последующей жизни вне Земли. Осознание себя через космос есть своеобразный инициатический акт: «пока человек себя не осознал, он не родился... осознание — есть рождение» [1, с. 49]. Жизнь — это вещь-в себе — она ускользает в определении, её трудно определить в каком-то одном предикате, она не объективируется нашим сознанием законченной схемой, «человек фиксирует не саму жизнь, а своё отношение к жизни» [1, с. 52].

Главным органом и носителем сознания является мозг: «главная ценность человека — головной мозг» [1, с. 54], и он, по мнению автора, «есть самая незагущённая материя, которая существует внутри человеческого тела» [1, с. 61]. Загущение и разряжение материи происходит благодаря способности мозга работать со временем и осваивать информацию. Словно бы речь шла об электричестве: «через мозг можно пропустить время» [1, с. 53], и «каждый мозг есть пустота... внутри пустоты проникают сгустки времени» [1, с. 204]. Внутри мозга формируется разум, который является своеобразным пультом управления: «разум не круглый, он похож на кубик, в котором течёт время» [1, с. 63]. Разум как суперкомпьютер анализирует, синтезирует и принимает решения. Два базовых потока — информационный и энергийный — составляют главную содержательную часть, с которой работает мозг и разум. При этом «мозг и разум обязаны быть пустотой» [1, с. 75], чистой формой для того, чтобы содержание смогло осуществиться. Соответственно можно и нужно разработать методики своеобразного обнуления замусоренных частей сознания и разума, которые бы позволили бы привести этот инструмент в искомой чистоте. «Мозг нуждается в информации, получаемой через понятия. Сердце нуждается в энергиях, получаемых через чувства» [1, с. 220].

Всего ЕДЛМ насчитывает 6 видов разума: три сердечных и три мозговых. «Когда мысль подходит к существу, она может пройти через его сердце или через его мозг. Если проходит через мозг, человек ощущает наполнение. Если проходит через сердце, человек ощущает опустошение» [1, с. 221]. Диалектика работы сердца и мозга иллюстрируется следующим высказыванием: «мозг: быстро, ещё быстрее, спешу к цели, выходи наружу. Сердце: медленно, ещё медленнее, замри от счастья, возьми вовнутрь» [1, с. 233].

Стержнем метафизики ЕДЛМ является представление о времени. Время понимается как субстанция, независимая от нашего сознания, с которой человек может вступить во взаимодействие, освоив разработанный ЕДЛМ метод 7R0. «Время — это форма существования материи в вечности и бесконечности» [1, с. 165] и даже «звёзды светят временем» [1, с. 187]. «Человек есть место встречи духа и материи» [1, с. 68], энергии и информации. Уникальность человека среди других представителей живого мира на Земле является его открытость космосу и возможность вступать во взаимодействие с ним. Одной из таких возможностей является более глубокое осмысление сущности языка. Работа с языком позволяет иначе переструктурировать представление о времени. Возможно ли работать со временем? Возможно. Время может стать активным инструментом познания, самопознания и практики. «Время есть энергия события. Пространство есть информация события» [1, с. 239]. Энергия и информация два коррелята единого физического пространственно–временного континуума. Причем время и пространство взаимосвязаны своеобразным образом: «время всегда может стать пространством, а пространство временем не будет никогда» [1, с. 237]. Время есть интегральное энерго-информационное понятие. Проблема овладения временем давно волнует умы космистов, свой оригинальный вариант решения проблемы времени предлагает ЕДЛМ.

Ритмология — становящаяся на наших глазах новая дисциплина, которую трудно четко отнести к той или иной отдельной науке, психологическому методу, философско-культурологической доктрине или религиозному направлению мысли. Точнее будет охарактеризовать её как особое междисциплинарное направление изучения ритмов человека, методику самопознания, практику освоения собственного ресурса времени, мировоззренческую установку на активное и практическое овладение временем. Понимание идей ЕДЛМ должно проистекать из внимательного чтения её текстов, так называемых автором «живых книг», которые имплицитно несут в себе ритмы. От читателя-исследователя требуется настрой и концентрация внимания, чтобы собрать себя как определенный спектр ритмов и излучений. Наблюдая за собой в повседневной жизни, параллельно начитывая ритмы, которые представлены в форме поэтических произведений

(книги серии «Звёздные ритмы времени»), постепенно человек начинает замечать изменения в своем отношении к инстанции времени в сознании: он учится уплотнять и разуплотнять время посредством языка. Автор метода убеждена в том, что «русский язык — это огненный язык, это язык ноосферы» [1, с. 73] и работа с русским языком через поэзис открывает новые горизонты самопознания, нежели традиционное эстетическое восприятие.

Большинство текстов-ритмов автора носят выраженный поэтический характер и доступны буквально каждому человеку, овладевшему русским языком в пределах школьной программы. Беда современного человека в том, что он пользуется языком формально, как совокупностью штампов, теряя глубинное содержательное измерение, которое способно обогатить его духовную сущность. Зачастую означаящее теряет первоначальную связь с означаемым и существует на правах копии без оригинала (симулякра), что не позволяет человеку через язык прикоснуться к подлинным явлениям реальности. Разорванные связи с природным миром и космосом замыкают человека в собственном несовершенстве, блокируя дальнейшее духовное развитие, язык «замусоривается» и превращается в своеобразную болезнь цивилизации, представляя из себя искусственное и уродливое образование: бесплодный бунт означаящих без означаемого. Однако с помощью несложных методик автор предлагает обнулить исходный трафарет языка, очистить сознание от стандартных стереотипов, чтобы открыть для себя ритмы как язык подлинности, который позволит увидеть пути дальнейшего личного совершенствования.

Для того чтобы начать осваивать космос, совсем необязательно лететь на Марс или бомбить летающие тарелки, достаточно попытаться нащупать действенный язык, скорректировать собственное сознание, чтобы услышать однажды «музыку сфер». «Человеку пора пойти туда, где он себя ещё не знает, и наслаждаться собой по-настоящему, наслаждаться своей человечностью» [1, с. 197]. И если он по-настоящему этого хочет, сегодня для него предлагается одна из таких возможностей.

Евдокия Дмитриевна Лучезарнова может быть отнесена к представителям современного русского космизма, поскольку темы, затронутые в её книгах, как формально, так и содержательно вытекают из основных принципов российского органицизма и русского космизма [2]. Понимание единства космического и органического произошло и на Западе в начале XX века. Так Л. Ж. Гендерсон писал в своей книге «Среда жизни»: «общий процесс развития, как космический, так и органический представляют единство... вселенная биоцентрична в своём существе» [4, с. 191]. Субстанциональный подход находит поддержку у современных специалистов

по русскому космизму. ЕДЛМ предлагает положить в основу концепт времени и разрабатывает методики его освоения как теоретически, так и через практику (метод 7R0). Человек как активно-деятельностный субъект, овладев временем, способен гармонизировать свои отношения с окружающей средой.

Список литературы

1. Лучезарнова Е.Д. Размышления и афоризмы // Авторский центр «РАДАТС». М.: Академический проект, 2016.
2. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Учеб. пособие. Ч. 1. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 1995.
3. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Учеб. пособие. Ч. 3. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2005.
4. Гендерсон Л.Ж. Среда жизни. М.-Л.: Госиздат, 1924.

Линор Линза

независимый художник, Петербург

llinza@llinza.info

Естественные ресурсы сознания при революционных киберприближениях или t-kosmism

Tempus – это время, отсюда и t-kosmism. Искусственный интеллект угрожает создать замкнутый планетарный контур киберсистемы. Что же останется естественным под Луной и далее? Какой перечень естественных вещей может себе вообразить сознание на пороге информационной сингулярности?.. Не является ли Время самым естественным абсолютом в как бы меняющемся мире с запасом самой разнообразной протезной новизны?

Ключевые слова: время, собственный опыт, межкультурные связи, эстетика окружающего мира, космос, информационно-технологическая сингулярность.

Когда сбудутся все приближения, форсайты и прогнозы от специалистов по искусственному интеллекту, и последний сопротивляющийся, убегающий натуральный человек будет достигнут и оснащен протезом с

чипом, то вопрос – что же останется естественным под Луной? – возникает сам собой при таком развитии событий.

Власть над сознанием социума сегодня конкурентно пытаются удержать с нескольких сторон. Религии, искусство, наука претендуют на владение сознанием среднестатистического жителя планеты, где коммерческий захват является отнюдь не последней задачей. Теистические модели уже не всегда поспевают за конкурентами, хотя, базируясь на тысячелетних методиках, количественно еще удерживают определенные типы сознаний в своем поле влияния.

Наука зовет нас в техно-рай с необратимым исходом. Искусство, полагая, что владеет всеми тайнами эстетических изощрений, желает преодолеть порог свобод и обрести неодолимое инфляционное синтез и грубых превращений. Акционный жест с тезисом: нас не догонят, - имеет предельный уровень отражения в сознаниях.

Самонадеянно полагая, что теистические модели отработали свое доминантное предназначение и являются остывающими сверхгигантами на культурном горизонте, и далее самонадеянно держась за прогностическую пустоту, можно попытаться найти и обосновать следующие зоны ротаций для потоков планетарного сознания. При гаснущей религиозности сознание перед наступающей эпохой информационной и технологической сингулярности все же ищет некий комплект условий и, возможно, таких условий, детерминизм которых при любых обстоятельствах останется незыблемым. А значит опять же: что сохранится естественным под Луной?..

Эти условия естественного хода вещей легко обнаруживаемы и активны в использовании, находятся вокруг нас или, лучше сказать, что мы в них находимся со всеми дальнейшими задачами искусственного наращивания. И тогда основные зоны естественных ротаций для сознания можно перечислить следующим образом:

- собственный бесценный опыт;
- межкультурные связи (включая сетевое или подобное пространство);
- эстетика окружающего мира от планковской длины до других вселенных, то есть весь Космос -
и Время как оно есть.

Теперь более развернуто о названных условиях, в которых сознание будет находиться среди надвигающихся кибербифуркаций и поиска техно-гуманитарного баланса на фоне гаснущей (или трансформирующейся) религиозности.

Бесценный опыт личной экспедиции среди трудоемких квестов жизни открывает нам объемную ницшеанскую панораму нашего внутреннего мира, где мы одновременно исполняем несколько ролей в этой беспощадной мистерии. Невыразимые внутренние состояния, которые не могут выплеснуться во внешний мир, но которые стремится пережить и обработать сознание, не есть ли тот самый поиск истины и света, естественно присущий любому живущему? И одиночество, восходящее до Космоса, не найдет свидетелей этому электромагнитному процессу нервной системы. Опыт, бесценный личный опыт – вот естественная зона ротации и для будущего киберсущества.

Далее – связи. Что мы без связей? Связаны и Земля с Луной, и излучение со средой, и сигнал с каналом. Межкультурные связи возрастают. Планетарные обмены по горизонталям и вертикалям расширяются и крепнут. Изоощренные таинства культурных связей завораживают любые общественные уровни. Население планеты учится терпимости и доверию к чужому и другому. Это новый слой сознания и мощьность его обнаружится футуристично и в техногенном будущем, где так понадобится когнитивное доверие.

Как ни парадоксально складывается, но техно-информационная замкнутая система постчеловечества будет находиться в естественных геологических условиях планеты, в естественных соляных и межпланетных зависимостях и прочее... То есть пока мы, или уже не мы, остаемся жить на этой планете, возможно, с локальными путешествиями избранных в ближний Космос, даже если это Марс. Планетарные естественные вращения также понесут искусственные и кибербиосистемы вокруг оси и по орбитальной траектории вокруг Солнца. Естественная солнечная энергия с вечным, относительно жизни людей и всех форм жизни, дерминизмом будет интенсивно обрабатываться и использоваться в дальнейших нуждах. Остроумно можно заметить, что когда меняется источник потребляемой энергии, меняется и сам человек. Вместе с добыванием огня, изобретением двигателя, переходом от твердого топлива к жидкому следовало скачкообразное изменение человека вследствие изменения среды и формата обитания. И в дальнейшем, например, в связи с открытием новых возможностей электричества, допустим, для неких лечебных или подобных целей, будут использоваться электрические импульсы нервной системы и мозга. И этот роковой час тоже изменит человека. Если говорить о пространстве Солнечной системы, то околоземный, лунный и тем более дальний Космос слабо ощутит техно-информационную сингулярность земной киберпопуляции. И равнодушно продолжит свой бег по

естественным безднам. И здесь формируется один из основных тезисов об эстетике Космоса. Эстетика Космоса останется незыблемой и для будущего сознания или даже его имитации, и можно предположить, что для будущего сознания ценность и понимание эстетики космического Пространства и его процессов значительно возрастет. Теоретическое и практическое освоение Космоса никто уже не остановит, и, возможно, наибольшую выгоду от шестого и седьмого технологических укладов получит Луна. Тогда лунный мир приблизится к нам, и мы расширим границы нашего обитания, пусть даже избирательно, до чужеродной поверхности нашего (опять же естественного) спутника.

Из земной органики животный мир планеты вряд ли выдержит кибервторжение и, несмотря на отдельные синтетические успехи, наиболее пострадает при цивилизационном скачке. Самыми счастливыми в киберформинге окажутся растения. Они как раз более всех из органики готовы к селекционным и сопутствующим экспериментам и не упустят случая разнообразно обновить себя в обновленных окрестностях, совсем не лишаясь естественности, а умножая ее. И, может быть, растения будут обживать другие миры одними из первых, - и своей эстетикой приумножат эстетику космических объектов. Подождем, когда на астероидах прорастут газоны.

Сознание же, обрабатывая одну сложность за другой, постоянно использует еще одну зону своей ротации, имя которой – Время. *Tempus* – это время, отсюда и *t-kosmism* [1]. Заявляемый *t-kosmism* осознает время как рабочий материал в создаваемом формализме и пытается найти новые или реже вспоминаемые обоснования для понятия Время. *t-kosmism* определяет время как домен и как доменное имя абсолютного уровня. Во времени можно размещать что угодно. Время – это процессообразующий домен дискретного мультимира, который состоит из протяженных или сжатых пространств, с их разрывами, столкновениями, уплотнениями; а также с трансформами материи и вещества, с формированием и движением излучений, экспансией энергий и постоянством физических констант иерархий. В конце концов, мультимир централизуется субъективными биосигналами примитивной органики и высшей нервной системы. Высшая нервная система и организует поток сознания, который регистрирует Время. Это центральный случай в остальном дискретного мира.

t-kosmism категорически настаивает, что Время не течет, не направляется, не движется. Время просто Есть, его можно использовать или не использовать. *t-kosmism* употребляет глаголы об использовании времени, а не о том, что время течет, направляется, движется. С определением Времени

как имени получаем вывод, что все есть процесс. Нет объекта, нет субъекта, все есть процесс во Времени. Эта планета - временный объект, текучий, она течет во Времени как процесс, лишь иллюзорно для нас являясь объектом следующего иллюзорного мультиобъекта Солнечной системы и так далее. Мое тело тоже процесс во Времени, мое тело проживает, использует Время на какой-то срок. Мое тело течет, живет во Времени. И оно закончится как процесс, а Время как имя, так и будет абсолютom.

Время как имя – это самый естественный фон для всего и даже для информационно-технологической сингулярности, которой мы, возможно, так и не достигнем. А Время, такое естественное, пока все еще с нами под естественной Луной.

Список литературы

1. Линор Линза. t-cosmism. СПб, 2015.

Научное издание

**КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ:
ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ**

**Материалы V Международной
научной конференции
27–28 октября 2017 г.**

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

Художественное оформление Александра Лаврухина

Подписано в печать 06.05.18. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 13,5. Тираж 500 экз. Заказ 699.

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

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ