

**Материалы IV Международной научной
конференции 18–19 ноября 2016 г.**

**КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ:
ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ**

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

**Санкт-Петербург
2017**

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 IV Международной
научной конференции
18–19 ноября 2016 г.**

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

ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2017

ББК 87
К71

К71 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.

ISBN 978-5-7310-3870-6

Сборник отражает содержание докладов на IV Международной научной конференции по космизму и органицизму, проведенной 18–19 ноября 2016 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 IV International Scientific Conference on Cosmism and Organicism, held November 18-19, 2016 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 978-5-7310-3870-6

© Коллектив авторов, 2017
© Изд-во СПбГЭУ, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Введение Русский космизм вчера, сегодня, завтра	5
Маслобоева О.Д. Предпосылки концептуального единства органицизма и космизма	11
Антюшев И.И. Социальный организм в учениях представителей органицизма XIX века и современных цивилизационных концепциях	27
Кузьмина Г.П. П.Ф. Лилиенфельд о предметном поле социальной науки	35
Гаврилова Н.Г. Органицистские представления о путях развития общества в российской духовной культуре.....	43
Калинин С.С. Органическая лингвистика: возможность построения, общий план, проблематика.....	49
Бирич И.А. Софийность мироздания: предназначение человека в антропной Вселенной	56
Антаков С.М. Идеи органицизма в космистской философии В.А. Лефевра	64
Исакова Н.В. Утопия, теория или проект: русский космизм в современном социокультурном пространстве.....	72
Куракина О.Д. «Человек космический» и антропный принцип в физике	77
Сафронов И.А. Космическая функция человека	87
Коротких Н.Н. Космизм и космическая деятельность как глобальная проблема современности	96
Праньич Кристина Культурализация вселенной: вертикальный сдвиг координат культуры	103
Фесенкова Л.В. Идеи русского космизма в современном менталитете .	109
Чаплыгин А.К., Сук Е.Е. Николай Федоров: от педагогики саморазвития к онтологии тотального созидания	119
Маслова А.В. Универсализм космизма А.Л. Чижевского	130
Богатова Л.М. Феномен пола в его вселенско-космическом измерении	136
Зиневич О.В. Рузанкина Елизавета Александровна Космизм и органицизм в космофиллии пола и любви Г. Гачева	145
Забелина Е.Ю. Человек и его бытие в иммортологии русского космизма.....	152
Подоль Р.Я. Космическое мировидение в художественной символике классической русской поэзии	160
Когай Е.А. Наследие будущего: художественные проекты русского космизма.....	168

<i>Тукаева Р.А.</i> Идеи космизма в творчестве В.В. Кандинского и К.С. Малевича.....	176
<i>Шibaева М.М.</i> Космогонический «гнозис переживаний» в русской культуре.....	185
<i>Соловьев А.А.</i> Взгляды И. Ефремова и К. Циолковского на образование	193
<i>Ряполов С.В.</i> Философия русского космизма в зеркале религиозно-философских воззрений архимандрита Феофана (Авсенева)	201
<i>Шапошникова Л.В.</i> Космизм Живой Этики	212
<i>Соколов В.Г.</i> Основные особенности научной школы Л.В. Шапошниковой	221
<i>Соколова Б.Ю.</i> Феномен вестничества в трудах Л.В. Шапошниковой	231
<i>Бранская Е.В.</i> Мecenатки в культуре Серебряного века	237
<i>Линор Линза</i> Женский вопрос: память о матери в официальном имени гражданина.....	245

ВВЕДЕНИЕ

Русский космизм вчера, сегодня, завтра

Космос не знает истощения,
ему присуща вечная жизнь...
А.Л. Чижевский

Думаю, что выражу общую надежду исследователей космизма как философско-мировоззренческого и социокультурного феномена на то, что благодаря космической энергии не иссякнет творческий потенциал многоаспектного осмысления и воплощения космической функции человека, интуитивно схваченной в культуре, начиная с ранних цивилизаций. В европейской ментальности такая интенция нашла понятийное выражение практически с первых шагов философской рефлексии, когда Пифагор обозначил новый вид культурной деятельности, введя понятие «философ», и тут же определил предмет этой деятельности посредством концепта «космос» в смысле «соразмерности и упорядоченности» бытия. Последующая рефлексия древнегреческих мыслителей не только раскрывает закономерности как Логос единого космоса, но и воспекает, преимущественно в поэмах о природе, его одушевленность, ибо «микрокосм» и «макрокосм» соразмерны и равноценны, что выражалось древними мудрецами в своеобразной «обрезанности» этих центральных категорий и в том, что душа-психея «гнездится» в первоначале космоса.

Эпоха Ренессанса, как известно, возрождает на качественно новом уровне, с учетом богатства Средневековой рефлексии, обозначенные античные идеи, выражая эту преемственность в принципе гилозоизма и в актуализации творческого потенциала человека как микрокосма во всех сферах секуляризированной культуры. Эстафету дальнейшего развития космического мировоззрения, опираясь на весь предшествующий опыт развития социальной практики, причем как Запада, так и Востока, подхватывает молодая по историческим меркам российская культура. В результате состоялся русский духовный Ренессанс – по принципу отложенного удовлетворения возрастной потребности юношеского этапа¹ – в конце

¹ Ренессансный тип философствования, заключающийся в секуляризации и гуманистическом пафосе, начал проявляться в истории русской культуры с рубежа XVII–XVIII вв., приходя на смену Средневековорусскому периоду, но поскольку этапы взросления культуры Руси-России по причине своей молодости в сравнении с Востоком и Западом проживались в исторически сжатые сроки, полноценного удовлетворения доминантной потребности каждого этапа не осуществлялось. В результате сложилась ситуация, оцененная в сер. XIX в. В.Ф. Одоевским следующим образом: «Мы дети с опытностью старца, но все дети...», а в конце XIX – начале XX вв. в русской культуре настало время полноценного удовлетворения потребности юношеского этапа в самореализации индивидуальности социального субъекта, проявляющейся как его расцвет [См 1, с. 176-177].

XIX – начала XX столетий, имманентно включающий в себя культуру Серебряного века, мировоззренческим истоком которого является философия русского космизма.

Проблема генезиса русского космизма волнует его исследователей в гораздо меньшей степени, нежели сам состоявшийся феномен и его классики, хотя методология принципа историзма подсказывает, что нельзя полноценно проникнуть в тайны современного состояния какого-либо феномена, если не выяснить его происхождение и основные этапы его эволюции. По моему глубокому убеждению, нашедшему отражение в докладах на соответствующих конференциях, отечественным концептуальным истоком философии русского космизма является российский органицизм в его теоретико-методологическом и мировоззренческом содержании [2]. К этому выводу меня подвела следующая логика исследования. В процессе работы над проблемой соотношения субъективного и объективного факторов в научной деятельности меня заинтересовала лекция проф. Галактионова А.А. по органицизму, которую посчастливилось прослушать в ИПК при тогда еще Ленинградском университете им. А.А. Жданова. Интерес был вызван именно тем, что на первый взгляд в теории органицизма нет места субъективному, ибо действительность берется в ее естественном функционировании. Однако Анатолий Андрианович как первооткрыватель российского органицизма настолько глубоко вник в его концептуальный смысл, что для меня именно в контексте органической теории наиболее отчетливо выступила диалектика субъективного и объективного факторов. Погрузившись в тексты Д.М. Велланского, на которого А.А. Галактионов указывал как на родоначальника российского органицизма, и тексты последующих представителей этого направления, я обрела «нить Ариадны», которая вывела меня на работы космистов. В результате герменевтически выявленная в этом контексте система принципов: всеобщности жизни, целостности, естественности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму и гармонии, – выступила как единое концептуальное ядро органицизма и космизма, что составило содержание небольшой работы, опубликованной 1995 г., рецензентами которой были профессора А.А. Галактионов и В.С. Никоненко [3]. И в этом же году вышла книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» [4], где во вступительной статье А.А. Галактионов пишет: «Органическая теория в России имеет длинную историю... В конце XIX – начале XX века в русской социологии образовалась довольно заметная «органическая школа» (П.Ф. Лилиенфельд, А.И. Стронин, Я.А. Новиков, Л.Е. Оболенский), в которой принципы органицизма из общеметодологического направления выродились в вульгарно-биологизаторские построения, но в своем классическом содержании органическая теория вписалась в философию

Н.А. Бердяева, а в науке ее развивал В.И. Вернадский. Из нее же выросли основополагающие идеи «Русского космизма» [4, с. XI]. Дальнейшее исследование разработки проблемы взаимосвязи субъективного и объективного в творчестве органицистов позволило конкретизировать, как именно из российского органицизма вырастает русский космизм [5, 6]. Поэтому являясь одним из инициаторов ежегодных конференций по русскому космизму, проводимых в рамках такого мощного форума, как Дни Философии в Санкт-Петербурге, постаралась, чтобы в программное поле этих конференций вошел и российский органицизм.

Что интересно: откликнувшиеся на тематику органицизма исследователи, как показали конференции 2014-2016 гг., затрагивали это направление мысли в связи с актуальными социально-философскими и методологическими проблемами современности, а отнюдь не историко-философскими и концептуальными связями органицизма и космизма, хотя по контексту докладов и статей этих авторов сквозило специально не рефлексированное единство органицистских и космистских мотивов. В целом это свидетельствует об актуальности органически космического мировоззрения, смысловой сплав которого в кратком выражении заключается в фундаментальной в своей простоте идее: если космос – как «соразмерность и упорядоченность» мироздания – живой, то человек как его органичный субъект несет глобальную ответственность за судьбу этого грандиозного природно-социального организма, что собственно нашло выражение в принципах коэволюции и биофилии, лежащих в основе постнеклассической научной картины мира глобального эволюционизма.

Данный сборник статей представляет материалы конференции, состоявшейся на базе кафедры философии гуманитарного факультета СПбГЭУ в сотрудничестве с Философско-культурологическим центром «Cairós» 18-19 ноября 2016 г. К сожалению, в 2016 г. форум Дни Философии в Санкт-Петербурге не состоялся, поэтому наша конференция была автономной, и выходные данные этого сборника не коррелируются с рядом предыдущих сборников, имеющих общее заглавие «Дни Философии в Санкт-Петербурге».

Как свидетельствуют доклады на конференции и статьи данного сборника, при всей актуальности органической теории в среде исследователей российского органицизма пока царит разброд и шатание, поскольку имеет место разночтение как по вопросу о родоначальниках этого направления, так и по концептуальному его содержанию. Прежде всего, очевидно, необходимо дифференцировать российский органицизм в его философско-антропологическом, онтологическом и социально-философском содержании, включающем последовательную критику позитивизма, по отношению к организмическим концепциям, развивающим позитивист-

скую тенденцию в социологии и строящимся на прямолинейных аналогиях общества с биологической структурой организма. В свое время А.А. Галактионов подчеркнул такого рода дифференциацию в среде самих социологов – приверженцев «... органической теории, устанавливающей общую схему общественной жизни по аналогии с организмом – всеобщей структурой мира и его органами, как иерархии от общего к единичному бытию (Грановский, славянофилы, Данилевский, Достоевский, Миллюков). Причем «органицизм», – пишет Галактионов, – существовал как в русском, классическом варианте, так и в вульгаризированном, идущим от Спенсера (биологизм, редукционизм)» [7, с.8]. Не случайно, по-видимому, данное принципиальное различие в концептуальных вариантах развития органической теории породило у исследователей в этой области термин «органики» в связи с анализом наследия Лилиенфельда – одного из ярких представителей позитивистской тенденции. В стилистике русского языка такой термин вроде бы не применим к обозначению теоретико-методологической и мировоззренческой позиции, ибо в противном случае сторонников механицизма надо называть «механики», идеализма – «идеалики» и т.п. Но, возможно, чтобы подчеркнуть биологизаторски позитивистский уклон ряда авторов, представивших свои вариации органической теории в социологии, такой термин допустим. Следует, однако, учитывать, как один из первых критиков позитивистского варианта органической теории в социологии – С.И. Гальперин называет авторов такого рода концепций: «Чистыми органицистами являются: Г Спенсер, Лилиенфельд, Шеффле, Рене Вормс, А.Я.Новиков, Геккель, Пиаже. К этой школе относятся, но отклоняются от прямого отождествления общества с организмом: Фуллье, Эспинас, де-Грееф, Дюркгейм, Виноградов, Иванцов, Вагнер» [8, с. 15]. В каком смысле «чисты» названные Гальпериным органицисты? Он поясняет свою мысль следующим образом: «...формула Спенсера «общество есть организм» не составляет метафоры, а действительное тождество организма и общества, ибо все явления того и другого и управляющие этими явлениями законы одинаковы» [8, с. 36].

Несмотря на все разночтения современных исследователей органицизма, нас объединяет понимание актуальности использования теоретико-методологического и мировоззренческого потенциала этого направления, чему посвящены пять статей, открывающих сборник и предваряющих погружение в концептуальное поле космизма, различные аспекты учения которого и его практическое воплощение органично взаимосвязаны. Во всей своей многоаспектности русский космизм выступает адекватным ответом на вызовы апокалипсической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы [6, с. 106-134]. Необходимым условием самоворождения в соответствии с

проектом русского космизма является реализация синергии элементов духовной культуры [2, с.138] с тем, чтобы был преодолен разрыв между темпами прироста технологической силы социального субъекта и уровнем его духовности («догонит ли нравственный Ахиллес технологическую черепаху?»). Концептуальное взаимодействие трех ветвей русского космизма: религиозно-философской, научной и художественно-эстетической, – нашло полноценное воплощение как в отдельных статьях данного сборника, так и в их ансамбле. В последовательности статей осуществляется тематический переход от акцентирования научного аспекта в учении космистов к преимущественно художественно-эстетическому его содержанию с последующей концентрацией внимания на религиозно-философской и эзотерической составляющей этого многогранного феномена.

Достаточным условием самовозрождения в проекте русского космизма выступает необходимость осознания единства человеческого рода [2, с.138], что находит эмпатическое выражение в актуализации в эпоху апокалипсиса проблемы любви [6, с. 119], поскольку самовозрождение реализуемо только «если началом действия является симпатическое чувство, или любовь» [9, с. 591]. Поэтому не случайно рефлексия смысла любви занимает столь существенное место в предметном поле русского космизма, что также нашло свое отражение в статьях данного сборника.

Заключительная статья концепт-художника Линоры Линзы, посвященная обозначению в имени ребенка органической связи между родителями и детьми, на первый взгляд вроде бы выбивается из общей колеи, воплощая на самом деле исходный посыл федоровского проекта Общего дела «сынов человеческих». В трактовке органицистов – космистов П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева акт именованья, имеющий антропокосмическую природу, обуславливает соборность бытия и его целенаправленность, воспроизводя заложенную в античности установку философии имени, обозначенную в известном выражении «Как корабль назовешь, так он и поплывет»...

Маслобоева О.Д.

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Методологический потенциал возрастного принципа анализа истории // Вестник СПбГУ. 2015. Серия 17. Вып.1. С.169-178.
2. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов. 2014. № 10 (48). Часть III. 1 п.л. С.132-138.

3. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Учебное пособие. Изд-во СПбУЭФ. 1995. 67 с.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. СПб. Изд-во СПбУ. Изд-во «Глагол», 1995. 552 с.
5. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть II. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2003. 120 с.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть III. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2005. 143 с.
7. Галактионов А.А. Русская социология XI-XX веков. Учебник. СПб.: Изд-во «Лань», 2002. 416 с.
8. Гальперин С.И. Органическая теория строения и развития общества. 1. Изложение и критика учения Спенсера. Екатеринбург. 1900. 134 с.
9. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т.1. С. 581– 756.

Маслобоева Ольга Дмитриевна

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

Предпосылки концептуального единства органицизма и космизма¹

Статья посвящена раскрытию конкретно-исторических причин формирования внутреннего концептуального родства российского органицизма и русского космизма как последовательных ступеней вызревания рефлексии отечественного самосознания. При этом обосновывается гипотеза, в соответствии с которой ключевым моментом рождения русской и российской идентичности является пространственно-временная структурная динамика эволюции нашей культуры.

Ключевые слова: российский органицизм, русский космизм, пространственно-временная структурная динамика культуры, механистическое и органическое мировоззрение, деятельностный тип мировоззрения, диалектика субъективного и объективного факторов.

«Общий процесс развития, как космический, так и органический представляют единство...»
Л.Ж. Гендерсон

Потребность в органическом мировоззрении, имплицитно заложенном в древних взглядах человека на мир как одушевленный, актуализируется в европейской культуре на том этапе, когда уровень социальной практики достигает индустриальных технологий. Возросшая материально-техническая, прежде всего, энергетическая сила воздействия человека на мир, а также глобализирующаяся потребность сознательной организации всех форм жизни социального субъекта, что выразилось в XIX в. в таких процессах, как индустриализация, менеджеризация и урбанизация, – все это приводит к частотности «органической» терминологии. Язык как «дом» нашего бытия чутко реагирует на жизненные тенденции человеческой активности. Не случайно поэтому Н.Н. Страхов в статье 1860 г. «Органические категории», которая достаточно глубоко выражает самосознание российского органицизма, подчеркивает: «Слова: организм, органический, развитие и пр. непрерывно встречаются в настоящее время. Почему они употребляются и что они означают, – это вопросы, на которые не всякий употребляющий их может отвечать отчетливо. Как на попытку ввести

¹ Данная статья выступает развитием содержания статьи прошлогоднего сборника [1].

сознательное употребление указанных категорий в одну из областей литературы, именно в область критики, можно указать на замечательную статью г. А. Григорьева: *Взгляд на критику* (Библиотека для Чтения, 1858 г. № 1). В ней автор старается разъяснить понятие *органической* критики. ... Г. А. Григорьев смотрит на литературу как на живую силу, которою управлять никому не дано, которую нельзя подводить под готовые понятия, но нужно понимать и истолковывать из нее самой» [2, с. 116]¹.

Н.Н. Страхов ставит вопрос о генезисе тех идей, которые выражаются органическими категориями. И здесь выясняется, что «казалось бы, науки об организмах и должны были дать идею организма, а между тем несомненно известно, что этого нет. Даже напротив, натуралисты всеми силами вооружаются против тех самых категорий, которые входят в идею организма. ... Вообще, натуралисты, – пишет Страхов, – не признают ничего, что бы собственно можно было назвать органическим; в тысячах книг, с тысячи кафедр они проповедают, что они надеются, что они ожидают как лучшего результата своей деятельности – возможности *свести все явления организмов на химические и физические явления*, то есть именно на механические явления, на явления прямо противоположные органическим» [2, с.117]. Не без горечи нужно отметить, что если ученым XIX века, как переходного от классической науки к современной, в определенной степени еще простительно исповедовать механистическое мировоззрение и соответствующую методологию, на смену которому и приходит органицизм, то современным деятелям культуры это совсем, мягко говоря, не к лицу, потому что это демонстрирует их не современность, их историческую отсталость. Поражает, как могут «творить» сегодня в науке работники, которые отвергают детерминизм, отождествляя его исключительно с механистической, т.е. исторически первой формой, провозглашающей отсутствие причинной обусловленности случайности в структурной динамике бытия. Еще более чувствительной оказывается приверженность доорганическому, т.е. механистическому мировоззрению власть имущих, когда некоторые политики считают не то, что допустимым, но даже своим долгом хирургически вмешиваться в дела иных стран и народов, полагая, очевидно, что в соответствии с содержанием механических категорий «с человеком и с целым народом можно поступать так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать» [2, с.118].

¹ Насколько теория «органической критики» А.А. Григорьева оказалась истинной можно судить по тому, что она позволила ему прозорливо распознать, кто из его современников – писателей и драматургов войдет в классику, а кто, при всей его популярности, окажется «однодневной бабочкой».

То, что органические категории были привнесены в культуру не из биологических наук, которые вроде бы переживали в XIX в. период интенсивного развития, лишний раз свидетельствует, что установка позитивизма на то, что каждая наука сама себе философия, является явным заблуждением. Органические идеи, ставшие в XIX в. жизненно востребованными и обусловившие частотность соответствующих слов и понятий, пришли из той сферы культуры, которая призвана удовлетворять мировоззренческую потребность человека в обретении смыслов его бытия и которая, обладая умозрительностью в силу своего предметного поля, способна с горних высот духа загодя, предваряя ход событий, формировать соответствующую грядущей эпохе социально-личностную установку. Страхов напрямую указывает, что «органические категории явились в мир человеческих идей именно из этого источника, из немецкого идеализма» [2, с.118].

Формирование российского органицизма действительно связано с переосмыслением отечественными деятелями культуры с начала XIX в. концепций корифеев немецкой классической философии как «последнего слова» философии на тот момент, что было обусловлено взаимосвязью их творчества с разворачивающимся промышленным переворотом и соответствующими новыми социальными проблемами. Своего рода «визитной карточкой» этой философской школы стала разработка диалектики как методологии самоорганизации глобализирующейся деятельности социального субъекта [6, с. 181-194]. По свежим впечатлениям от недавно родившейся и на их глазах развивавшейся школы русские философы уловили ее суть, заключающуюся в том, что целостность природы, человека, Вселенной обусловлена активной деятельной силой, внутренне им присущей. При этом, как отмечали сами немцы: «Достаточно удивительно, что в России могут следить за немецкою философией новейшего времени, тогда как англичане и французы, даже сами немцы, ее не понимают» [3, с.86].

Русские мыслители были знакомы практически со всеми представителями немецкой классической философии, однако особенно соперничали между собой по степени влияния Гегель и Шеллинг. У А.А. Григорьева статья вторая его произведения «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» специально посвящена анализу «шеллингизма» и «гегелизма» в русской литературе. При всем историческом значении немецкой классической философии в целом, в культурной жизни России эпохальным оказалось влияние Шеллинга, которое длилось, начиная с 1805 г. – диссертация Д.М. Велланского «О преобразовании медицины и физики с помощью натуральной философии», – и вплоть до конца XIX – начала XX веков – творчество В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского. Причина осо-

бой роли Шеллинга в том, что именно ему принадлежит заслуга рассмотрения органического как универсального: «Жизнь не есть свойство или продукт материи, напротив материя есть продукт жизни. Организм не есть свойство некоторых созданий природы, напротив отдельные создания природы равны по своему числу такому же количеству ограничений или отдельных способов созерцаний всеобщего организма... Следовательно, не вещи суть начала организма, а, наоборот, организм есть начало вещей» [4, с.125]. В 1925 г. С.Л. Франк в докладе, прочитанном в Берлинском Обществе по изучению Канта, также отметит, что при всей популярности Гегеля в российской культуре XIX в. преобладающее внимание «русские философские умы» уделяли все-таки Шеллингу, но, что симптоматично, «ближе всего к русскому мышлению, – резюмирует Франк, – стоят Шеллинг и Лейбниц» [5, с.485]. Этот вывод Франка очень важен для прояснения генезиса и содержания российского органицизма. Во-первых, потому что Лейбниц в контексте господствующего механистического мировоззрения эпохи Нового времени выбивается из общей колеи своей онтологией, поскольку мир как организованная иерархия монад, обладающих перцепцией на любом уровне существования, предстает одушевленным. И, во-вторых, А.Н. Радищев, стоящий у истоков российского органицизма, явно солидаризируется с идеями Лейбница, ибо даже эпиграф трактата Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», задающий основную направленность развертывания содержания этого трактата и замыкающийся на высокой ноте его заключительных строк, взят у Лейбница.

Однако резюмирование Франка по поводу того, что и кто «ближе всего к русскому мышлению», симптоматично еще и в связи с пониманием, что при всей значимости интеллектуально-мировоззренческого взаимодействия молодой по историческим меркам российской культуры с наиболее своевременной немецкой философской классикой, российский органицизм не мог бы сформироваться при условии отсутствия отечественных истоков органического мировоззрения. Предрасположенность отечественной ментальности к такому мировосприятию коренится в пространственно-временной структурной динамике формирования культурного мира Руси – России. В самом первом приближении содержание этой структурной динамики заключается в исторической молодости российской культуры по сравнению с Востоком и Западом, сопряженной с масштабами евразийского пространства, роднящего российскую культуру и с Азией и с Европой. Главный секрет формирования индивидуальности любого социального субъекта, как представляется, в соответствии с «коперниканским переворотом» Канта в философии и его открытием априорных форм чувственности [6, с. 194-200], происходит из взаимозависимости обеих координат как внутренней структу-

ры организации объективированного и в этом смысле материального существования конкретной целостности.

Переход от механистического, наиболее четко выраженного Ньютоном, понимания пространства и времени как внешних автономных характеристик материальных тел и процессов к диалектико-органическому пониманию – как внутренней структуры материальных тел и процессов осуществлен Кантом. В соответствии с произведенным им переворотом актуальными координатами жизнедеятельности человека становится соотношение субъективной и объективной реальности, куда в снятом виде включается проблема соотношения материального и идеального, т.е. от теории субстанции философия, благодаря Канту, развернулась к теории субъекта, а внутренняя структура активности субъекта – это пространство-время как априорные формы чувственности. Временные параметры бытия социального субъекта определяются процессом его взросления, что проявляется в уровне развития социальной практики и содержательных характеристиках материальной и духовной культуры. Пространственные параметры определяются географически и, соответственно, содержательными характеристиками экологической ниши бытия социального субъекта. Но дух субъекта любой степени общности неведомыми путями формируется в органической взаимосвязи пространственно-временных координат, образующих внутреннюю структурную динамику жизнедеятельности субъекта, ядро которого составляет поток субъектного и в этом смысле индивидуального сознания.

Временная координата русской культуры XIX в., пожалуй, наиболее адекватно обозначена В.Ф. Одоевским в середине этого века в его психологических заметках: «...мы дети с опытностью старца, но всё дети: явление небывалое в летописях мира, которое делает невозможным все исторические исчисления и решительно сбивает с толка всех европейских умников, принимавшихся судить о нас по другим!» [7, с. 591] Чуть позже П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» напишет, что Россия еще не вышла из поры «юности» в «зрелый возраст», хотя и надежды на будущее Чаадаев связывает с Россией именно по причине ее исторической молодости, благодаря которой на «листе белой бумаги» можно записать, не повторяя ошибок Запада и Востока, Древнего и Нового мира, самые истинные письма. Следует отметить, что самооценка русских мыслителей коррелируется с оценкой западных исследователей. Так, И. Кант в конце XVIII в., анализируя характер ряда европейских народов, в этом сравнительном контексте отмечает, что фактически российский характер еще не сформировался [8, с.362-472]. Все эти суждения – это проявление возрастного принципа анализа истории, который как идея зародился в античности у Диодора Сицилийского, настойчиво стал витать в воздухе культуры

Просвещения и, наконец, концептуально был отрефлексирован Т.Н. Грановским в 40-х гг. XIX в. в контексте органической теории как ответ на потребности теоретического развития не только науки всемирная история, но и социогуманитарного познания в целом. «... всемирную историю, – утверждает Грановский, – надобно рассказать как историю одного человека. Задача великая, но нисколько не решенная» [9, с.212]. Применительно к истории философии возрастной принцип раскрывает, как изменяющиеся социальные потребности, вырастающие из природы человека и её эволюции, детерминируют развитие когнитивной стороны историко-философского процесса и культуры в целом [10].

Более позднее по сравнению со странами Запада и Востока формирование российской государственности и русского народа привело к необходимости более быстрыми темпами проходить те стадии развития, которые постепенно эволюционно вызревали в истории других народов. В структурном единстве с пространственной динамикой в нашей стране сложился совсем иной механизм развития, когда все неизбежные перемены начинаются из центра. Вот как эту особенность вскрыл в первой половине XIX в. Н.И. Надеждин: «Образование нашего отечества идет совсем не так, как шло образование Европы. Там начиналось оно везде с краев и, распространившись, медленно воспитывало само себя до тех пор, пока раскалив всю органическую цепь народного бытия, вспыхивало всеобщим воспламенением. У нас, напротив, оно загорается в средоточии и, рассеиваясь оттоль по всем областям и направлениям жизни, естественно должно являться тем слабее, чем обширнее распространяется. Но последствия непременно должны быть везде те же – с тою только разностью, что центральное освещение, разливаясь быстрее, скорее может проникнуть всю беспредельность круга. И действительно – нельзя не согласиться самым строгим наблюдателям, что жизнь наша растет не по векам, а по часам; ибо для того, чтобы догнать род человеческий на пути, измеряемом тысячелетиями, нам нужен был только один Петр и одно столетие» [11, с.40-41]. Очевидно, в этой связи очевидно Н.А. Бердяев подчеркивал, что историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, потому что «развивался он катастрофическим темпом, через прерывистость и изменение типа цивилизации» [12, с.7]. Современные исследователи, не соглашаясь с тем, что менялся тип российской цивилизации, обосновывают, что наша культура, прежде всего с помощью философской рефлексии, должна осознать необходимость выработки специальных механизмов регуляции наших особых темпоритмов развития [13, с.91-121]. Актуальность поставленной задачи усиливается еще и по той причине, что на «катастрофичность» временных ритмов накладывается масштабность пространства нашего Отечества. Известно, например, что в XVII в. русские

землепроходцы на Восток к берегам Тихого океана в кратчайшие сроки в немыслимо тяжелых условиях преодолели громадные расстояния. Подобные примеры из нашей истории свидетельствуют о «несоответствии шага Пространства и шага времени» [14, с.27]. «Рванный» ритм, неравномерность исторического развития нашей страны проявлялись не только в скорости и соотношении отдельных пространственно-временных этапов, но и в несбалансированности развития отдельных сфер жизнедеятельности общества, особенно политико-экономической и духовной.

Необходимость освоения евразийских широт в исторически сжатые сроки, темпы которого определялись также потребностью освоения социального опыта, накопленного Западом и Востоком, порождает центробежную структурную динамику развития русской цивилизации, чреватую преобладанием революционных механизмов развития над эволюционными, когда все качественные перемены инициируются из центра власть предержащими, но из этой же динамики проистекает *открытость культуры* во всех ее элементах, а степень открытости системы определяет степень ее диалектичности, что, по-видимому, и проникает на уровне бессознательного русской ментальности в форме органического мировоззрения. На то, что органическое мировоззрение в своей теоретической рефлексии предстает как диалектическая логика четко указывает Н.Н. Страхов в программной для российского органицизма статье: «органические категории и развились и могут быть вполне оправданы только в Гегелевой логике» [2, с.123]. Не случайно зрелость русской философии, призванной рефлексировать отечественное самосознание, формируется с классической наглядностью посредством диалектического противоречия как единство и борьба славянофилов и западников в такой культурной атмосфере, где ни одно из течений не обладало монополией на истину. Причем единство их позиций, проистекающее из любви к Отчизне, в концептуальном отношении заключается в органическом мировоззрении, что акцентируется С.Л. Франком в докладе «Русское мировоззрение».

Идеал славянофильства, по формулировке Франка, это «свободное народное сообщество, которое строится на любовном единении людей в Боге, осуществляемом православной церковью, а холодные договорные отношения людей – индивидуалистические и утилитаристски-корыстные, которые господствуют на Западе в экономической, социальной и политической жизни, должны замениться любовным, жертвенным сотрудничеством всех в свободном духовном общем организме» [5, с.494]. И далее Франк подчеркивает: «Этот идеал имеет много общего с идеями немецких романтиков, отчасти даже происходит от них, но в то же время примыкает к неким древним традициям русской истории и русского типа мышления», и, что не менее важно, «странным образом суровые оппоненты славяно-

филов, так называемые «западники»..., и сами не так уж далеки от этого духовного направления» [5, с.494]. Так, П.Я. Чаадаев, считая «русскую духовную и культурную жизнь еще очень аморфной и примитивной» по сравнению с западной культурой, именно с этим связывает надежду, что «России удастся избежать долгого, трудного и идущего через разжигание индивидуализма пути и сразу достигнуть высочайшей органической ступени культурного развития» [5, с.495]. Франк раскрывает наличие в идеях западников «тайной и неосознанной религиозной тенденции», роднящей их со славянофилами и концептуально проявляющейся в органическом мировосприятии, смысл которого особенно ярко выражается в позиции К.Н. Леонтьева, утверждающего «органический взгляд на жизнь и на социум, в соответствии с которым высота культурного развития, понимаемая им как расцвет жизни, оценивается не по моральным, а по эстетико-космическим критериям. В различных проявлениях жизни, в единстве противоположностей, в том числе и в контрасте между добром и злом, преступлениями и героическими поступкам, ... именно в трагичности конфликтов всех видов и проявляется, по его мнению, истинный расцвет, а значит и подлинная ценность жизни, по сравнению с которой современное буржуазное европейское общество с его демократическим равенством, мещанской справедливостью и расслабляюще-безвкусной моралью есть не что иное, как агония и разложение истинной жизни духа, оцепенение, угасание в болоте «нивелирующего смещения»» [5, с.496]. Франк связывает здесь воедино «органический взгляд на жизнь» с диалектическим ее пониманием и с «эстетико-космическими критериями ее оценки». И хотя К. Леонтьев не примыкал ни к славянофилам, ни к западникам, «несмотря на свою ни с чем не сравнимую оригинальность», он, по мысли Франка, «связан со всей религиозной философией культуры и истории, которая представлена славянофилами и ядро которой лежит в органическом мироощущении» [5, с.497].

Однако вытекающая из пространственно-временных координат формирования русской культуры ее своеобразная открытость и отзывчивость жизни во всей полноте ее проявлений, воплотившаяся в общинности образа жизни со своей особой системой ценностей и идеалов, таких как истина-правда, справедливость – равенство всех по отношению к «землекормилице», святость – духовная красота и, наконец, ценность самой общины как «мира», роднящего всех в своей органической целостности, – все это сформировало не просто органическое мироощущение, но способствовало через рефлексию отечественных мыслителей выработке органической теории. Важную роль в вызревании этой рефлексии, конечно, сыграло принятие Русью православия, что произошло, в отличие от подросткового этапа христианизации западно-европейской культуры, в детски-

открытом состоянии русской ментальности [10, с.173, 175] и обусловило особую доминанту религиозности в русской культуре и, конкретно, философии, подпитываемую соседством-родством с Востоком, для которого сверхъестественная реальность и иррациональность ее восприятия – органичный элемент его архетипа.

Осмысление отношений человека с Богом способствуют выработке самосознания социального субъекта по высшему, как говорится, «гамбургскому счету». Зерна православия на почве русской ментальности проросли духом соборности и софийности, которые в полной мере были отрефлексированы в XIX веке, составляя отечественный контекст вызревания органического мировоззрения. Как известно, особая заслуга в осмыслении соборности принадлежит А.С. Хомякову, сущность которой он раскрывает как «органическую полярность», а именно, как «единство во множестве» [15, с.242], конкретизируя социальный смысл соборности таким образом, что «...человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому» [16, с.55]. Эта идея Хомякова в дальнейшем была развита в соборном творчестве русских мыслителей [17, с.70-72]. Признанный основоположник космизма – Н.Ф. Федоров обосновывал, что «жить надо не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех» [18, с.166]. Органицист – космист Н.О. Лосский раскрывает высший уровень «органического целого» как «Царство Духа», где «всякая часть этого царства существует для целого, и, наоборот, целое существует для всякой части» [19, с.398].

Насколько дух соборности стал органичен русской культуре как многонациональной свидетельствуют следующие оценки. Л.Н. Гумилев, исследуя этнополитическую историю Руси-России пишет: «Евразийские народы строили общую государственность, исходя из принципа первичности прав каждого народа на определенный образ жизни. На Руси этот принцип воплотился в концепции соборности и соблюдался совершенно неукоснительно» [20, с.304]. Не помятуя «соборность», фактически на нее как на характерную черту русской культуры указывает Д.С. Лихачев: «... то же самое свойство открытости и миролюбия отличало и финские племена, жившие в соседстве с русскими. Эта открытость – черта определенного, донационального, существования народов. Однако на Руси эта черта пережила все временные границы, она утвердилась идеологически, стала сознательным и определенным принципом в жизни лучшей части русской литературы и исторической мысли. ... Да и вся история русской культуры показывает ее преимущественно открытый характер, восприимчивость и в массе своей отсутствие национальной спеси» [21, с.65, 63-64].

Организирующее начало соборности, вырастающей до всечеловеческого единства, рефлексивируется в идее софийности как воплощение образа Со-

фии – премудрости Божией, понимаемой в ее земном аспекте. Софийность как смыслообразующий символ русской культуры формируется уже на этапе Древней Руси, выражаясь в широком диапазоне: от глубинных состояний русской духовности до объективации в произведениях архитектуры, на что, в частности, обращает внимание Д.С. Лихачев, говоря о «построении киевской Софии – русской «митрополии», а вслед за ней и Софии Новгородской» [22, с.34]. Особый вклад в зрелое осмысление духа софийности, основываясь в том числе на собственном мистическом опыте, внес В.С. Соловьев. Раскрывая значение концепта «софийности» в русском мировоззрении С.Л. Франк подчеркивает преемственность учения В.С. Соловьева с А.С. Хомяковым, ибо действительно «софийность» вытекает из «соборности», конкретизируясь тем самым в единстве иррационально-рациональных сторон творчества в русской культуре. Соловьев «делал то, – утверждает Франк, – что славянофилы (кроме Хомякова) в большинстве своем только обещали: из догматических глубин восточного христианства он развил универсальное философское мировоззрение, которое в соответствии с ... своеобразием русского типа мышления и у него выливается в философию культуры и социальную философию. ... С необычайной остротой и подвижностью диалектического мышления... он пытается из церковной веры создать универсальную философскую систему» [5, с.497]. Центральная идея этой системы – «понятие богочеловечества, которое он, почерпнув из догм христианства, возвел в универсальную онтологическую и в то же время историко-философскую идею. Мир и человек – это духовный организм, главой которого является Бог. С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм; Вл. Соловьев называет его «учением о всеединстве». На основе личного мистического опыта Соловьев формулирует идею «Софии» – Божественной Премудрости как обладающей индивидуальностью богочеловеческой метафизической ипостаси, которая соответствует платоновской «мировой душе» и составляет женственный, способный к зачатию человеческий образ Божества, идею, которая ... играет в ... русском богословии Флоренского и Булгакова центральную роль. Человечество – и через него весь мир – есть «становящийся абсолют», «становящийся Бог», в отличие от «пребывающего абсолюта», с которым человечество находится в тесной связи. Назначение человечества – воплотить в себе Софию и благодаря этому воссоединиться с Богочеловеком Христом. Вся человеческая история есть именно «богочеловеческий процесс» такого преобразования мира» [5, с.497-498].

Идея Софии – Премудрости Божией, которая «лучше жемчуга, .. серебра и отборного золота» [22], понимается в ее земном аспекте, прежде всего, как поиск человеком высших и безусловных истин, причем не аб-

страктно теоретических, а как поиск живой мудрости, истины, красоты, блага, что предполагает интуитивно-эмоциональное постижение действительности и «особую эмоционально-акцентированную гносеологию сердца», составляющих особенности русского философствования. Отсюда вытекает по-особенному сильное звучание проблемы истины-правды в русской культуре и построение концепции «живого знания» [23]. В результате софийность обусловила практическую (не прагматическую!) направленность и гражданственность отечественной философии, понимаемую как рефлексия ответственности человека за мир как организм. Таким образом, общинность образа жизни через православно-философскую рефлексия соборности и софийности разворачивалась в органическую картину мира. Община обеспечивала полноту бытия крестьянского «мира» как органической целостности. А затем община как «мир» оборачивается в мир как целостное глобальное поле ответственной хозяйственной духовно-практической деятельности человека в учении российских органицистов-космистов [24, с.8]. Такова далеко не полная, но в основных истоках отечественной культуры обозначенная картина рождения российского органицизма, объединившего полярные течения русской культуры XIX в. посредством исследования природно-социального бытия как «органического целого», т.е. внутренне полярной, динамичной организованности.

Органическое мировоззрение актуализирует философскую антропологию, ибо 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» [2, с.119]. Истоки философской антропологии российского органицизма закладываются в трактате А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии» посредством исследования «лестницы природы», качественно различные уровни организации которой определяются тем, какими органами они обладают. Радищев раскрывает двойственность природы и положения человека, который является «сродственником» всем уровням организации природы и одновременно возвышается в этой естественной иерархии бытия, выступая связующим звеном между животным и Богом. Цель трактата Радищева заключается в том, чтобы посредством исследования природы человека проникнуть в тайну предельной проблемы его существования: проблемы жизни и смерти. В процессе решения этой проблемы русский просветитель закладывает систему основных теоретико-методологических принципов, обладающих мировоззренческим смыслом: всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления [30, с.20-56].

Творчество Радищева подготовило вызревание оригинальной философии России XIX-XX вв., явившись источником органической теории в форме материалистически (В.Г.Белинский, Н.Г.Чернышевский, А.И.Герцен, Н.А.Добролюбов и др.) и идеалистически (Д.М.Велланский, А.И.Галич, Н.И.Надеждин и др.) ориентированной антропологии.

Органическое мировоззрение исходит из целостности мироздания, внутреннее единство и целесообразность которого обеспечивается деятельностью человека как социального субъекта, выступающего высшим уровнем организации естественного бытия. Поэтому теоретическим стержнем органицизма, заложенным в самом его генезисе, выступила проблема соотношения субъективного и объективного в жизнедеятельности человека, импульс разработки которой был заложен И. Кантом. Как известно, пытливый взгляд критика зрит в корень анализируемого учения. Среди критиков Д. М. Велланского – одного из первых органицистов был врач, по признанию Велланского, действительно понявший его учение, – И. Дядьковский, который писал, ссылаясь на «Биологическое исследование» Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее (философию) идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части» [25, с.262-263]. Актуальность анализа субъект-объектных отношений обусловлена очевидным усложнением этих отношений по мере развития цивилизации, достигшим в результате промышленного переворота такого качественного уровня, который востребовал адекватной мировоззренческой переориентации: осознания перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения [26, 27], сущность которого заключается в необходимости принятия социальным субъектом всей меры исторической ответственности за результаты своей деятельности.

Универсальный характер деятельностного типа мировоззрения как социальный конкретно-исторический аспект выражения органического мировосприятия раскрывается Н.Н. Страховым: «все, что существует, существует настолько, насколько действует; самая сущность вещей состоит в деятельности... *Деятельность* есть понятие более трудное, чем *бытие*» [28, с.473-474]. В процессе эволюции органицизма категория «деятельность» была осмыслена в основных возможных и используемых наукой и философией аспектах: начиная с «динамических сил», «жизненного процесса», в котором «всякая вещь пребывает только во взаимном действии с другой», в концепции Д.М. Велланского, где деятельность трактуется преимущественно в общенаучном смысле, эта категория обогащалась общесоциологическим пониманием в творчестве А. И. Галича, Т. Н. Грановского, Ф. М. Достоевского и получила свою относительно завершенную объективно-идеалистическую трактовку в творчестве Н.О. Лосского, вы-

работавшего понятие «субстанциального деятеля», в роли которого выступает «органическое целое». Исследуя феномен деятельности, органицисты вплотную подошли к центральной проблеме современного человека: в какой мере соотношение целей, средств и результатов нашей активности зависит от нас, а в какой от объективных обстоятельств? Говоря современным теоретическим языком, это проблема диалектики субъективного и объективного факторов истории, позволяющая определяться с границами нашей свободы. У самих органицистов и космистов еще нет указанных категорий, – как это часто имеет место в истории культуры, когда адекватные понятия исследуемой проблемы вырабатываются позже, – однако соотношение субъективного и объективного анализируется ими в контексте процесса деятельности. Субъективное для них – это интеллектуально-психическая реальность и свойства субъекта; субъективный фактор – это интеллектуально-психическая активность субъекта, его усилия.

Исследование диалектики субъективного и объективного факторов как внутреннего противоречия процесса деятельности способствовало эволюции органицизма в следующие отечественные философские концепции: конструктивизм А.А. Богданова, абсолютизирующий субъективное начало жизнедеятельности; евразийское учение, исходящее из доминирования объективного фактора истории; и космизм как наиболее плодотворное развитие потенциала органической теории посредством учета полноценной диалектики обозначенных факторов [29, с.4, 54-134].

В нашей культуре космизм в широком культурологическом смысле понимается как особый смыслообразующий контекст русского мира, Вселенной русской души. Романтизм такого мировосприятия практически укоренился в пионерском освоении космоса в эпоху СССР. Однако причина формирования такого культурного контекста в его интеллектуально-духовном и научно-технологическом содержании заключается в рождении космизма как философского направления со своим предметом и методологией.

Признанным основоположником русского космизма выступает Н.Ф. Федоров – московский Сократ, реализовавший специфику включенности русской культуры в мировой исторический процесс, связанную с её евразийским пространством и исторической молодостью посредством синергии мистико-иррационалистической закваски нашей отечественной духовности с её рационально-практическим подходом в актуальном для техногенной цивилизации проекте «Всеобщего дела». По замыслу Н.Ф. Федорова преобразованный отдельный организм и организм космический должны стать результатом «органического» прогресса или «органосозидания», в процессе которого человек вносит в окружающий мир целесообразность. Основным смыслом федоровского проекта так же, как исходного

для формирования органицизма трактата А.Н. Радищева, заключается в разработке проблемы жизни и смерти, поставленной теперь в контексте исследования космической функции человека. Концептуальная преемственность органицизма и космизма обусловлена единым духом: если Вселенная живая и человек ее органичный субъект, мы не можем не ощущать за нее глобальную ответственность. Проявляется данная преемственность не только в тождестве исходной для становления органицизма и космизма проблемы, но и в единстве тех социально-исторических предпосылок становления культуры Руси-России, включая истоки отечественной ментальности, которые обусловили формирование обеих концепций. Отсюда вытекает единство понятийно-категориального аппарата учений органицизма и космизма, системы их принципов [30, с.20-56], диалектики субъективного и объективного, методологии сферного моделирования [31, с.3-72] и мировоззренческого универсализма [29, с.112-134].

При этом эволюционная преемственность концепций органицизма и космизма подразумевает их качественное различие как исторически последовательных ступеней развития нашей культуры. Российский органицизм потому и называется не *«русским»*, ибо он как определенное направление мысли со своим предметом и методом, вытекающим отсюда теоретико-методологическим содержанием, пронизанным соответствующей мировоззренческой установкой, был порожден актуализацией *общей для всей европейской культуры эпохи индустриальной революции потребности* в переходе от механистического к органическому мировоззрению – диалектическому в своей теоретической сущности и методологии жизнедеятельности. Но особое органическое мироощущение, имплицитно заложенное в древних взглядах человека на мир как одушевленный, столь девственно сохранившееся в русской ментальности и культуре в силу специфики ее исторической пространственно-временной структурной динамики, достигло зрелого мировоззренческого расцвета в *русском космизме как выражении национальной идентичности* и вызвало к жизни феномен Серебряного века. Поэтому-то о космизме изначально, как только он начал более или менее систематически исследоваться заговорили как о *«русском»*, что, зачастую не нравится, очевидно, тем российским умам, кто не признает или не вникает глубоко в индивидуальность русской культуры и ментальности. По воспоминаниям А.Л. Чижевского понятие «космизм» родилось в 1920 г. в его беседе с поэтом В.Я. Брюсовым, который, выслушав рассказ об идеях К.Э. Циолковского, воскликнул: «Поистине только русский ум мог поставить такую грандиозную задачу – заселить человечество Вселенную! Космизм! Каково! Никто до Циолковского не мыслил такими масштабами, космическими масштабами!» [32, с.118] Можно ли говорить о наличии космизма как направлении мысли,

философской или художественной, применительно к иным национальным культурам? Безусловная утвердительность такого видения, делающего русский космизм просто космизмом, наряду с иными этническими его вариантами, – это тоже излюбленный мотив противников признания русского космизма как философского и целостно-культурного феномена. Однако, во-первых, мы не найдем в иных национальных культурах соборного творчества красной нитью проходящего под знаком космизма как учения о космической функции человека, несущего ответственность за судьбы Вселенной – своего отчего дома, куда он вселился; и во-вторых, для русской культуры и ментальности – это не одна из идей и не одно из течений мысли, это ее субъектная и индивидуальная сущность. Не случайно признанный основоположник русского космизма Н.Ф. Федоров – незаконнорожденный сын графа П.И. Гагарина в своем проекте Общего дела дает прогноз о закономерной неизбежности выхода человека в космос и о том, что осуществить эту миссию предстоит русскому богатырскому характеру, порожденному просторами нашего Отечества: «Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров... служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» [18, с.358].

Список литературы

1. Малобоева О.Д. Теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал российского органицизма и русского космизма как ответ на вызовы глобализации // Дни философии в Санкт-Петербурге Материалы международных конференций "Русский космизм в пространстве современной культуры", "Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга". Под редакцией О. Д. Маслобоевой, И. А. Сафронова. 2016. С. 46-58.
2. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5. С.116-124.
3. Бобров Е. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. II. Казань, 1899. 255 с.
4. Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма...// Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1987. С.89-181.
5. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Изд-во «Республика». 1992. С.471-500.
6. Маслобоева О.Д. Философия. Учебное пособие для студентов экономических вузов. СПб.: Питер, 2006.
7. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Мыслитель – писатель. М., 1913. Т.1.Ч.1. 616 с.
8. К Кант И. Соч. в 6 тт. Т.6. М., 1966. С.362 – 472.
9. Грановский Т.Н. Соч. 4-е изд. М., 1900. 659 с.
10. Маслобоева О.Д. Методологический потенциал возрастного принципа анализа истории // Вестник СПбГУ. 2015. Серия 17. Вып.1. С.169-178.

11. Надеждин Н.И. Современное состояние просвещения // Телескоп. 1831. №1. С.1-46.
12. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. 220 с.
13. Бороноев А.О., Смирнов П.И. Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. СПб., 1992. 142 с.
14. Гачев Г. Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. 1994. №12. С.59-78.
15. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный», по поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. Том II. С., 1994. С.238-243.
16. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С.41-56.
17. Маслобоева О.Д. Принцип гармонии в творчестве петербургских органицистов XIX- начала XX века Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Человек – Философия – Гуманизм Тезисы докладов и выступлений. 1997. С. 70-72.
18. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
19. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: изд-во «Правда». 1991. С.338-480.
20. Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерк этнической истории. М.: ООО «ФИРМА СТД», 2016. 320 с.
21. Лихачев Д.С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI-XVII вв. М., 1945. 120 с.
22. Библия. Притчи 8: 10-11.
23. Маслобоева О.Д. Органическая концепция истины как основание культурной идентичности // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2014. №4 (208). С.119-128.
24. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. 412 с.
25. Дядьковский И. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959. С.248-276.
26. 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.
27. Masloboeva O. Clobal World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay. Amsterdam-NewYork:Rodopi, 2014. P. 226-228.
28. Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. Издание второе. СПб., тип. бр. Пантелеевых. 1892. XXX, 582 с.
29. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть III. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2005. 143 с.
30. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I. Учебное пособие. Изд-во СПбУЭФ. 1995. 67 с.
31. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX-XX вв.: эволюция и актуальность. Часть II. Учебное пособие. Изд-во СПбГУЭФ. 2003. 120 с.
32. Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. М.: Мысль, 1995. 735 с.

Антюшев Иван Игоревич

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

Социальный организм в учениях представителей органицизма XIX века и современных цивилизационных концепциях

В данной статье проводится рассмотрение социального организма как целостной самоорганизующейся системы, уделяется значительное внимание изучению его структуры. При рассмотрении генезиса социального организма рассматриваются как взгляды представителей органицизма XIX века (Спенсер, Лилиенфельд), так и современных сторонников цивилизационных концепций (Хантингтон, Тоффлер). Утверждается, что цивилизация в современном понимании представляет собой единое органическое целое.

Ключевые слова: органицизм, цивилизация, социальный организм, структура общества, самоорганизующаяся система, органическое целое, органический принцип.

Для современной философии характерно достаточно противоречивое и разностороннее рассмотрение окружающей действительности. Мир представляется состоящим из отдельных самостоятельных частиц, в то же время сам по себе он является упорядоченной целостностью, которая включает в себя те самые частицы. В свою очередь, отдельные элементы целостности находятся в постоянном непосредственном контакте друг с другом, обладают определенными уникальными свойствами, которые определяют характер взаимодействия объектов. Из этого следует, что мир можно рассматривать как систему. Более того, системный подход при исследовании различных явлений оказывается одним из ведущих в современной философской мысли.

Общество олицетворяет собой одну из важнейших частей окружающего мира. С позиции современной социологии общество понимается как обособившаяся от природы часть материального мира. Однако не следует рассматривать общество как структуру, которая существует отдельно от природы. Человек сам по себе является частью и общества, и природы, т.е. общество органично природе.

В современной философии существует мировоззренческая позиция, с которой общество рассматривается как социальный организм. Понятие социального организма впервые было сформулировано во второй поло-

вине XIX века в трудах представителей теоретико-методологической концепции органицизма. Эта концепция оказала значительное влияние на развитие социальной философии, она не утратила своей актуальности и поныне. Многие современные концепции общественного развития несут в своей основе органицистские представления, прежде всего, это касается цивилизационных подходов.

Теперь обратимся к сущности социального организма. С позиции органицизма он рассматривается как разветвленная система. Она обладает целостностью, включает в себя совокупность множества отдельных элементов. Элементы системы действуют не обособленно, а находятся в постоянной коммуникации друг с другом, которая подчиняется определенным закономерностям.

Как известно, социальный организм впервые упоминается в трудах французских философов Огюста Конта и Анри Сен-Симона. Конт обозначил особую отрасль научного знания – социальную физику. Ее цель заключается в изучении социальных явлений тем же способом, посредством которого рассматриваются явления астрономические, физические, химические и физиологические. Следовательно, социальные явления также подчиняются «неизменным естественным законам» [1, с.26]. Главным объектом исследования данной науки выступал именно социальный организм, представленный как целостная структура общества. Сен-Симон, говоря о человеческом обществе, утверждал, что оно представляет собой совокупность «организованных тел» [2, с.130]. Он рассматривает общественные отношения как явления физиологического характера. Следовательно, рассмотрение общества в его воззрениях носит органическую природу, проводится косвенная аналогия между организмом биологически и организмом социальным.

Любой живой организм является системой. Именно поэтому представители органицизма имеют тенденцию к проведению аналогии между организмом биологическим и организмом социальным. Формированию подобного мировоззрения способствуют объективные факторы. Английский философ Герберт Спенсер, являющийся представителем органической школы, рассмотрел основные черты сходства живого и социального организма. Первой чертой, которая позволяет смотреть на общество как на организм, является способность к росту. По мере того как общество растет, его части становятся несходными между собою: оно «обнаруживает усложнение строения» [3, с.287]. Более того, одновременно с прогрессивной дифференциацией социальных строений совершается и прогрессивная дифференциация социальных отправлений. Действительно, наличие такой особенности как склонность к росту или развитию и позволяет утверждать, что общество допустимо рассматривать как органическую целостность.

Главным отличием живого организма от социального Спенсер считает дискретность последнего. Взаимосвязь отдельных компонентов социального организма осуществляется посредством их эмоциональной и интеллектуальной деятельности, что и сближает его с организмом биологическим. Еще одним важным различием он считает особенность распределения сознания в данных организмах. В организме биологическом сознание сконцентрировано в определенной области, в то время как в организме социальном оно распространяется повсеместно на каждый отдельный его элемент. Иначе говоря, каждый из них обладает «равной способностью ощущать счастье и несчастье» [3, с.288].

Спенсер отмечает, что социальные организмы так же, как и биологические начинают свое развитие одинаковым образом. Конечно, в дальнейшем их развитие будет осуществляться разными путями, но начальная стадия всегда одинакова. Социальному организму свойственно наличие внутренней и внешней системы, в процессе развития формируется распределительная система, которая находится между ними. Она призвана облегчить коммуникацию между составными частями социального организма. На более высокой стадии развития социального организма развивается регулятивная система. Ее управленческая деятельность тесно сопряжена с распределительной системой, осуществляющей коммуникационный процесс. В структуре социального организма в современных реалиях распределительной системой служат СМИ, Интернет и иные информационно-коммуникационные ресурсы.

Таким образом, в представлении Спенсера социальный организм является четко структурированной системой, характеризующейся высокой степенью воздействия отдельных составных компонентов друг на друга. Абсолютно все процессы, происходящие в структуре социального организма, основаны на определенных системных закономерностях.

Спенсер сосредоточил свое внимание именно на рассмотрении социального организма как системы. В его представлении общество само по себе является системой схожей с биологическим организмом, однако данная аналогия проведена косвенно. Социальный организм как понятие представлен в переносном смысле. Для того, чтобы понять его структуру и сущность, необходимо провести прямую аналогию, представив его как реально существующий организм.

Подобная аналогия имеет место в работах российского философа П. Ф. Лилиенфельда. Он утверждает, что общество представляет собой действительный организм, который «развивается в пространстве и во времени не только идеально, но и реально» [4, с.28]. Он считает, что понятия, касающиеся общественной жизни и имеющие характер обобщения, будут казаться реальными, если они являются соединением действительно су-

ществующих явлений. Лилиенфельд выступает против сугубо умозрительного рассмотрения структуры социального организма, это отвлекает от реальной сущности предмета исследования.

Главным опровержением реальности существования социального организма выступает факт наличия в обществе «духовного начала», [4, с.30] силы, которая отсутствует в системе биологических организмов. Свое воплощение она находит в человеческом разуме, в разумно-свободной воле людей. Лилиенфельд утверждает, что духовные и физические силы человека проявляются в социальных явлениях, которые, в свою очередь, являются структурными элементами социального организма. Значит, духовные силы в структуре социального организма действуют по тем же законам, что и силы физические. Этот факт позволяет подтвердить реальность существования социального организма.

Люди, являясь структурным элементом социального организма, воспринимают явления окружающей действительности посредством чувств. Лилиенфельд утверждает, что проявлением любого вида человеческой деятельности является труд. Соответственно, его результатом выступает «воплощение физического или духовного усилия человека в какую-либо часть вещества, проявляющееся в реальной форме» [4, с.32]. Любая форма труда осуществляется на основе чувственного восприятия. Таким образом, разумно-свободная воля человека и его интеллектуальная деятельность, проявляются в обществе в вещественной форме, а, значит, данный факт подтверждает реальное воплощение социального организма.

Лилиенфельд уделил большое внимание исследованию патологий социального организма. Социальная патология это различного рода девиации, происходящие в структуре общества, продиктованные «уклонением от законов социального развития» [4, с.177]. Лилиенфельд проводит аналогию между болезненным состоянием биологического организма и явлениями в обществе, отклоняющимися от какой-либо нормы. Болезненное состояние общества может обуславливаться самыми разнообразными факторами: коррумпированностью властей, нестабильностью национальной валюты, межнациональными противоречиями, социальной поляризацией и тому подобное. Подобное состояние социального организма не является фатальным. При грамотном распознавании причин болезни вполне возможно ее искоренение. Однако критерий, по которому можно выявить болезненность того или иного социального организма, достаточно относителен. Понимание девиации не является одинаковым абсолютно для всех народов: например, отсутствие определенных прав у женщин приемлемо для исламских государств, в странах Запада такое просто недопустимо.

Таким образом, как социальный организм или единое органическое целое можно рассматривать не только все человеческое общество в целом,

но и отдельные его составные элементы. Это могут быть отдельные национальные группы, государства, цивилизации.

В современной социальной философии широко распространены цивилизационные концепции. На их основе строится прогнозирование общественных процессов в области геополитики. В них общественный прогресс рассматривается как результат коммуникации или конкурентной борьбы между цивилизациями. Однако можно ли отождествлять цивилизацию и социальный организм?

Разберемся в сущности цивилизаций. Данное понятие весьма обширно, мы же остановимся на отождествлении цивилизации с обществом, которое обладает определенной локализацией во времени и пространстве.

Рассмотрение цивилизации под этим ракурсом стало активно вестись с XIX века. Российский социолог Н. Я. Данилевский определял цивилизацию как «совокупность культурно-исторических типов» [5, с.111]. Каждый культурно-исторический тип определяется как целостное образование, состоящее из различных элементов. Общественное развитие определяется как смена приходящих на смену друг другу культурно-исторических типов, которые могут существовать как последовательно, так и параллельно. Значит, структура цивилизации схожа со структурой социального организма.

Немецкий философ Освальд Шпенглер определял цивилизацию как «неизбежную судьбу культуры» [6, с.69]. Цивилизация – это высшая стадия развития культуры. Достижение фазы цивилизации означает то, что культура исчерпала свой творческий потенциал и не имеет тенденций к развитию. Основные факторы, указывающие на это, следующее: научно-технический прогресс, преобладание научного мышления во всех сферах жизни, урбанизация населения.

Английский философ Арнольд Тойнби рассматривает цивилизацию как «целостную самоорганизующуюся систему, состоящую из цепи взаимосвязанных элементов» [7, с.556]. Цивилизация как организм имеет определенную территориальную локализацию, границами которого можно считать территориальные рамки воздействия какой-либо публичной власти. Не менее важным разграничительным критерием подобных организмов может считаться культурно-мировоззренческая дифференциация, которая и отличает цивилизации друг от друга.

Следует отметить, что в современной философии социальный организм рассматривается не просто как реально существующий организм, он представляет собой единое органическое целое, глобальную органическую систему. Любой социальный организм имеет тенденцию к изменению, перевоплощению, развитию. Преобразование отдельных объектов данного организма может привести к деформации структуры и сущности

его самого. Подобный процесс можно проследить в трудах американского философа Элвина Тоффлера, он рассматривает процесс общественного развития с позиции цивилизационного подхода. Смена цивилизаций является проявлением прогресса. Цивилизации, сменяя друг друга, меняют мировоззрение людей, их быт, структуру социальных институтов. Тоффлер утверждает, что начало новой цивилизации есть «центральное событие, ключ к пониманию времени, следующего за настоящим» [8, с.14].

Он утверждает, что в процессе своего развития человеческое общество прошло через три волны. Под данным понятием подразумевается процесс глобального изменения общественной структуры, охватывающий практически все государства и образ жизни людей в определенный момент времени. Наступление волны происходит отнюдь не спонтанно, этому способствуют цепи различных событий и фактов. Наступление же рубежного события и приводит общественную систему в движение, которое замедляется только после окончательного изменения структуры общества. Таким рубежным событием для наступления первой волны является появление земледелия и последующее развитие сельского хозяйства, произошедшее 10 тысяч лет назад. Это способствовало появлению более развитых, основанных уже не только на бартерном обмене, экономических отношений. Общество переходит от родоплеменного строя к этапу формирования первых государств. При этом структура взаимодействий субъектов общества подвергается колоссальному изменению. Так можно охарактеризовать становление аграрной цивилизации, или же цивилизации первой волны. Данная цивилизация просуществовала достаточно долго, вплоть до эпохи Нового времени.

Начиная с конца XV века, в обществе происходит резкий толчок к развитию рыночных отношений, что связано с открытием Нового света. Впоследствии происходит промышленная революция, охватившая большинство развитых европейских государств. Формируются новые индустриальные общественные структуры, приходя на смену устаревшим аграрным. Феодализм реструктуризируется, ему на смену приходит общество индустриального типа. Именно с промышленной революцией Тоффлер связывает становление цивилизации второй волны.

К середине XX века происходит последнее на данный момент глобальное изменение структуры социального организма. Развитие информационно-коммуникационных технологий меняет уклад жизни общества. Резко возрастает значение сферы услуг, главной ценностью становится информация. Меняются ценностно-мотивационные представления людей. В развитых странах данный процесс приводит к формированию общественной структуры нового типа – постиндустриальной (информационной). Тоффлер объясняет это как возникновение новой цивилизации тре-

твей волны. Естественно, данное явление весьма противоречиво. Прежде всего, это проявляется в столкновении сторонников глобализации и антиглобалистов. Ощущается противостояние социальных систем Запада и Востока, что проявляется в противопоставлении идей мультикультурализма традиционным ценностям.

Таким образом, можно утверждать, что в представлениях Тоффлера общество понимается как универсальное органическое целое. Оно обладает устойчивой взаимосвязью составных элементов, разветвленной структурой, склонностью к изменению. Огромное влияние на его развитие оказывают отдельные социальные институты, являющиеся основой современного мироустройства.

Общество неоднородно, оно делится на группы по различным признакам: культурным, экономическим, политическим. Можно рассматривать как социальный организм не только человечество в целом, но и отдельные его структурные компоненты, являющиеся самостоятельными образованиями. В международных отношениях можно заметить еще один характерный признак социального организма – конкуренцию, которая проявляется в столкновении интересов государств. Следовательно, это и есть проявление процесса естественного отбора.

Американский политолог Збигнев Бжезинский рассматривает процесс противоборства СССР и США в период Холодной войны. Противостояние происходило на уровне мировоззрений, культурных ценностей, экономических ресурсов. Общества Запада и Востока обладали противоположными представлениями о жизни. Соперничающие блоки активно пытались расширить свое влияние на окружающие государства посредством воздействия идеологических элементов. Бжезинский утверждает, что особая значимость соперничества диктовалась «комбинацией глобального геополитического размаха и провозглашаемой универсальностью соревнующихся между собой догм» [9, с.5]. Две общественных системы проверяли себя на жизнеспособность. Данный процесс был сопряжен с ускорением развития технологий, что способствовало усложнению и развитию структуры социальной целостности.

Американский социолог Сэмюэль Хантингтон утверждает, что отдельно взятые цивилизации являются «многосторонними целостностями» [10, с.20], органическими системами, имеющими тенденцию к постоянному усложнению структуры. Столкновение интересов цивилизаций является главным катализатором общественного развития. Оно зависит от исхода противоборства ведущих цивилизаций, которые пытаются превзойти друг друга. Как пример подобного противоборства рассматривается противостояние сверхдержав в период Холодной войны. Хантингтон отождествляет сверхдержаву с отдельной цивилизацией, отдельной социальной

системой. На ее формирование влияет множество факторов: уровень развития науки и техники, особенности национального самосознания, организация управления.

Подводя итог исследования, отметим, что цивилизация сама по себе имеет множество схожих черт с социальным организмом в современном понимании. Прежде всего, это система элементов, которые тесно взаимосвязаны между собой. Цивилизации так же, как и социальные организмы, обладают разветвленной структурой, которая определяется характером взаимодействия составных элементов. Цивилизации имеют тенденцию к росту, по достижении своего апогея развития они начинают распадаться. Это постоянный процесс смены циклов, что также характерно для социальных организмов. Коммуникация и конкурентная борьба – еще одно важное сходство, именно эти процессы и служат катализатором развития. Цивилизация рассматривается как единая органическая целостность, разветвленная социальная система. Именно поэтому в современных концепциях развития общества концепция органицизма представляется актуальной.

Список литературы

1. Лапин Н. И. Когда и как Огюст Конт ввел термин «sociologie» // Социологические исследования. 2003. №4. С. 25-33.
2. Сен-Симон А. Избранные сочинения. Том 1 / под ред. Л. С. Цетлина. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1948. 467 с.
3. Спенсер Г. Синтетическая философия; пер. с англ. П. В. Мокиевского; под ред. С. Д. Кошиса. Киев: Ника-Центр, 1997. 512 с. (Серия «ПОЗНАНИЕ»; Вып. 2).
4. Лилиенфельд-Тоаль П. Ф. Мысли о социальной науке будущего: Человеческое общество как реальный организм. 2-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 408 с.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. А. А. Франковского. М.: АСТ, 1993. 680 с.
7. Тойнби А. Постижение истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Айрис-пресс, 2010. 640 с.
8. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. С. Барабанова. М.: АСТ, 2004. 784 с.
9. Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Международные отношения, 2010. 256 с.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003. 603 с.

Кузьмина Галина Павловна

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

П.Ф. Лилиенфельд о предметном поле социальной науки

Проблема интеграции естественнонаучного и социально-гуманитарного знания является актуальной по сегодняшний день. Данная статья посвящена исследованию познавательных проблем одного из влиятельных направлений в социологии XIX века – органицизма, у истоков которого стоял П.Ф. Лилиенфельд. Его органический подход к исследованию общественности того времени позволил сравнивать науки о природе и обществе, учитывая сложность общественных процессов, повлекших определенные трудности в их изучении. Он предложил собственную методологию познания, стремясь освободить социальные науки от механицизма и метафизики. Идеи органицизма, высказанные когда-то социологом-органиком, остаются созвучными идеям современной науки.

Ключевые слова: российский органицизм, социальная реальность, социологи-органики, социальный организм, органический подход, аналогия, гомология, метод.

Тенденция к синтезу разных научных дисциплин обнаруживает сегодня потребность ученых в новых подходах и методах к исследованию социальных процессов и явлений. Для современной науки свойственно стремление к взаимодействию методов, рождающихся на стыке многочисленных научных областей знания. Такая ситуация складывалась в России середины XIX века. Тогда методы биологии использовались в рассмотрении социальной науки. Органический метод П. Ф. Лилиенфельда-Тоаля (1829-1903) появился в научном познании как интегративный метод, включающий в себя ряд принципов и методов, с помощью которых описывался объект социальной науки, то есть общество как реальный организм.

Стремление к объединению многочисленных явлений в единство было характерно уже для мыслителей древности: Фалеса, Пифагора, Гераклита и др. Они сводили многообразие мира к единому началу (вода, число, огонь). В учениях древнегреческих философов каждое явление рассматривалось через единый принцип, позволяющий устанавливать универсальную связь между ними. Поиски единого взгляда на разнохарактерные объ-

екты были свойственны и российскому органицизму XIX века, в лице П. Ф. Лилиенфельда, А. И. Стронина, Я. А. Новикова.

П. Лилиенфельд большое внимание уделял выявлению предметного поля социальной науки. Он исходил из того, что социальные явления обладают признаками, которыми наделены и естественные явления. Социальная наука, по его мнению, должна опираться на доказательство этого сходства и обозначить круг проблем, который определит ее предметное поле. Органики, а именно так они себя называли, рассматривают социальную науку как особый вид знания, основными понятиями которого являются: «социальная реальность», «социальный организм», «социальное тело» и др. Главным предметом социальных наук является, по П. Лилиенфельду, общество, которое представляет собой «определенное соотношение людей между собой» [1, с.35].

Социальная наука изначально выступала как обобщающая наука, претендуя на изучение целого, называемого общественным организмом. Знания об обществе первоначально основывались на сопоставлении, внешнем сходстве, аналогиях. Тогда как аналогию, согласно П. Лилиенфельду, следует заменить гомологией. Путь этого понятия в биологии прослеживает Ю. В. Чайковский, который под гомологией понимает структурное сходство инвариантное к функции. «Гомология» в переводе с греческого означает «согласие». Гомологии и аналогии в исследовании социальной реальности имеют в своей основе единство структурной и функциональной организации живых систем и их преобразований в процессе развития. В отличие от аналогии, где сходство ограничивается внешними признаками, гомология представляет собой сходство внутреннее, глубинное, восходящее к генезису. К сожалению, следует отметить, что в современной философской литературе методологических исследований гомологии нам обнаружить не удалось. Когда П. Лилиенфельд оперирует понятием «гомология», он учитывает место гомологии в пространстве отношений, в мире форм и структур, в сфере, где довлелет метод. Социальные науки на первых порах своего становления еще не освободились от метафизического видения мира и нуждались в научной методологии познания.

Рассмотрение социального организма как природного позволило представителям органической школы использовать органический метод, который давал возможность поиска структуры, адекватной изучаемой целостности, не разрушая сложных связей при рассмотрении многообразия социальных явлений. Отмечая некоторую общую закономерность процесса познания организации и развития в природе, сторонники органицизма

распространяли ее и на изучение организации и исторического развития социальной системы. Важным вкладом в понимание целостности и естественности происхождения социального организма явилось также их представление о его строении и свойствах.

Однако следует отметить, что органическая концепция была и остается до сих пор уязвимой для критики. Основные недостатки ее отмечал еще М. М. Ковалевский – видный социолог XIX века, на которого значительное влияние оказали идеи органицизма, биологизирующие социальный процесс. Он указывал, в частности, на абстрактность этой теории. Действительно, органическая концепция вводит в социальную науку биологические концепты, параметры, по которым производится сравнение, и предположения относительно дальнейшего развития общества как подобия природного организма. Эти сравнения не дают характеристической оценки социальной реальности, а лишь излагают мысль о возможном ее устройстве. И в то же время органическая теория общества впервые рассматривает социальный организм не как продукт чьей-то воли, будь то Бог или результат договора людей, а как продукт естественного развития человечества в природных условиях.

При изучении многообразных явлений жизни реально-генетический метод, используемый П. Лилиенфельдом в своем учении, позволил ему рассматривать жизнь не как отдельное изолированное и функциональное явление, а как явление планетарное и космическое, исторически закономерное. Эта тенденция в дальнейшем получила развитие в работах В. И. Вернадского. Историк науки исходил из идеи единства научного знания и взаимосвязи различных форм движения материи (неорганической, органической и социальной). Теоретикам российского органицизма был свойственен взгляд на жизнь как на целостное, планетарное и космическое явление. Они исходили из того, что жизнь не понять на основе односторонних подходов, а социальный организм следует рассматривать как целое вместе со средой его обитания. В их учении об обществе используются идеи системного подхода к изучению социальных явлений. К использованию принципов системности и историзма органики подходили, преодолевая формальную односторонность структуралистских трактовок идей системности, а также и феноменалистическую описательность большей части социальных концепций.

Сближение принципов и методов структурно-функционального (организационного) и исторического подходов к изучению живого имеет место не только в эволюционной теории, но и в постановке проблемы происхождения жизни и находит отражение в исследовании социальной ре-

альности. П. Лилиенфельд в своих работах постоянно обращает внимание на взаимосвязь методов социальных наук, подчеркивая плодотворность такого взаимодействия. Для социальной науки XIX века было весьма симптоматично разделять идею взаимосвязи методов, как в сфере естественных наук, так и социальных. Задачу социальной науки социолог усматривает в выявлении природы общества и формулировании объективных законов, которые управляют им. Общественная наука должна была создаваться на основе биологии, так как общество – это реальный организм, в котором наличествуют признаки, свойственные живому организму. Социологи-органики придерживались противоположной механицизму точки зрения, считая, что органическое воззрение на природу социального организма более плодотворно методологически.

Жизненность, которую П. Лилиенфельд понимает как стремление к совершенствованию, пронизывает все формы бытия. Исходя из этого, не существует жестких границ между неорганической, органической и социальной природой. Представление о мире как единстве природы и общества, их совместном развитии послужило российским органикам основанием к методологическому объединению естественнонаучного и социального знания. Уже в работе А. Стронина «История и метод» была предпринята первая попытка использовать естествознание для построения научного обществоведения. Вслед за Строниним такую попытку предпринял и Лилиенфельд. Использование аналогий и гомологий в рассмотрении социальных явлений побуждало социолога признавать, что общество является организмом подобным биологическому.

Понятие «организм» в философской литературе определяется как «живое существо», обладающее совокупностью свойств, отличающих его от неживой природы. Большинство организмов имеют клеточное строение» [2, с.935]. Такая же структура, согласно органикам, характерна и для социального организма, который сложнее человеческого настолько, насколько последний сложнее биологического. Рассмотрение общества как живого существа дает возможность, полагает П. Лилиенфельд, избежать умозрительности в рассмотрении социальной реальности и вывести социологию из тупика, в котором она оказалась. Он полагал, что это станет «возможным на той почве, которая создается установлением полной реальной аналогии между обществом и природою» [1, с.400].

П. Ф. Лилиенфельд утверждал, что научное воззрение на общество есть плод современного ему социального движения, как возрождение естественных наук составляет плод умственного движения конца XVI и начала XVII столетий. Приступая к изучению общества, социолог преду-

прежде, что оно «подобно природе, скрывает в недрах своих такие стихийные начала, в борьбе с которыми оказывается бессильной человеческая воля» [1, с.12]. Но что неподвластно человеческой воле, то, утверждает он, под силу науке.

Опираясь на определенные принципы и подходы в интерпретации социальных явлений, П. Лилиенфельд, как и другие представители органической школы, использовал в качестве основного принципа познания социальной реальности – натурализм, на основе которого события и процессы, происходящие в обществе, рассматриваются как естественные. В познании социального организма выявить закономерность происходящего значительно труднее, чем в природе, ибо общество представляет собой не только материальное образование, но и духовное. Понятие «духовное» социологи-органики связывают с процессом интеграции и дифференциации сил природы. П. Лилиенфельд об этом писал: «Этот процесс в будущем будет основополагающим, как необходимый закон психофизического развития человечества» [5, с.150]. По его мнению, это реальная формула всех родственных абстрактно-логических систем, которые без успеха искали объяснений отношения между духом и материей, субъектом и объектом. Следует отметить, что, используя натурализм как методологический принцип, социологи-органики выступали достаточно резко против материализма, считая его упрощенной и односторонней точкой зрения. Не менее категорично высказывались они и против признающего трансцендентальное начало абсолютного идеализма, обвиняя его в абстрактности.

Другим методологическим принципом выступает органицизм, который основывался на целостном подходе в изучении природных явлений. Если в механическом агрегате элементы, составляющие его, могут существовать вне данного целого, то в живом организме происходят особые взаимоотношения, где части утрачивают присущие им свойства вне органического целого. В структуре и биологического, и социального организма существует иерархия частей. Но общественный организм представляет собой более сложное образование. Для него характерно наличие разумности и свободы. Общество является высшим организмом в эволюционной цепи развития живого, подобно тому, как человек – высшее существо по сравнению со всем предшествующим рядом живых существ. Рассматривая вслед за родоначальником позитивизма, О. Контом общество как организм, представители российского органицизма используют понятие «организм» применительно и к его частям.

Органицизм изначально стремился к созданию единой обобщающей картины мира в её целостности. Идея единства и целостности была со-

звучна идеям одушевленного макрокосмического порядка всеединства. Социальная реальность для органиков представляет собой систему взаимосвязанных элементов, которые, организуясь, образуют подсистемы, а те, в свою очередь, более сложные образования, каковым является общество.

Характерным методологическим принципом органической теории является и редукционизм, который исходит из возможности описания более сложных систем с помощью понятий и представлений, используемых для описания более простых систем. В этом случае использовались как аналогии, так и гомологии. При этом социологи-органики опирались чаще на физиологию как науку о деятельности живого организма и функционировании его органов. Стремление органиков к открытию новых универсальных законов объяснялось не только желанием уподоблять социальную науку «естественной», но и, в известной степени, редукционистской тенденцией. Глубинным источником упомянутой тенденции «оставалась непроясненность вновь и вновь заострявшейся, но неотрефлексированной проблемы соотношения между прогрессистским принципом непрерывного развития от низшего к высшему, с одной стороны, и универсалистским постулатом о неизменности всеобщих законов, с другой» [6, с.22].

Предметом социологии для П. Лилиенфельда и его единомышленников выступает общество как реальный организм, встроенный в общий природный порядок. Так как общество – это часть природы, то и наука об обществе должна соответствовать наукам о природе. Она должна основываться на эмпирическом фундаменте. Подобная установка не является для органиков случайной, ибо эмпиризм давал прекрасные аргументы против антинатуралистической идеи.

Подытоживая сказанное о социальной науке, отметим некоторые существенные особенности реализации в ней функций, таких как практическое использование и способность предсказывать, прогнозировать события. В принципе, любая наука связана с практикой и должна ей служить. Однако в естествознании, особенно в фундаментальных его разделах, практический, утилитарный аспект научного поиска в самом исследовании может вообще не приниматься в расчет. В социологии же познавательный и прикладной аспекты обычно органически взаимосвязаны. Одно и то же исследование, один и тот же эмпирический результат могут служить и познавательным, и практическим задачам. Конечно, один из этих аспектов может иметь преобладающее значение в зависимости от конкретных потребностей, но само социологическое знание может служить и

практическим целям, и целям дальнейшего углубления познания социальной реальности.

Органический подход проявляется в широком охвате социальных явлений, которые истолковываются более глубоко, как неотъемлемые составляющие единой органической целостности – социального организма. Поэтому важнейшей задачей для органиков является выявление внутренней объективной логики развития конкретных социальных организмов и их подсистем. Раскрывая внутреннюю необходимость развития общества как социальной системы, можно адекватно воспроизвести конкретную картину возникновения, этапы развития и исчезновения отдельных социальных организмов.

Сосредоточив свое внимание на строении и свойствах «социального тела», социологи-органики обосновывали идеи единства, целостности, естественности происхождения социальной реальности. П. Лилиенфельд характеризует социальный организм как отдельное, единичное общество, как самостоятельную единицу социального развития. Общество является органическим целым и возникает благодаря наличию своих, особых, неслучайных, а именно ему присущих взаимных отношений частей, а также целого и частей. Внутри социального организма существует иерархия частей, функциональная специализация, управление и кооперация, а также присутствует генетическая обусловленность и целенаправленность. По оценке Л. фон Берталанфи – это открытые системы. Понятие «система» фактически производно от понятия «организм». Согласно данной установке появляется возможность отождествить живой организм, человека и общество. Если обратить внимание на строящиеся при этом аналогии и гомологии, проследить их последствия, то эта установка объективно вела к системному видению мира.

Каждое общество имеет неповторимые черты, поэтому различают системные, типовые и индивидуальные характеристики социальных систем. На базе исходного понятия «общество» строятся различные макроисторические модели, такие как формация, цивилизация, социосфера и пр. Органический метод в исследовании социальной реальности требует рассматривать общество как явление планетарное и космическое, исторически закономерное. Органическая требовательность означает, что социальную жизнь не понять на основе односторонних подходов, что социальный организм следует рассматривать в связи с целым, то есть со средой его обитания. Тенденция к интеграции социальных и естественных наук обнаруживает себя все в большей мере. Интеграционные процессы, происходящие в разных областях знания, характери-

зуются в терминах той или иной науки, например «биологизация», «социологизация», «психологизация» и др.

Понимание органического целого предусматривает выделение тех особых слагаемых, благодаря которым многоаспектность окружающего мира имеет, во-первых, характер системы, во-вторых, сохраняет сторону целостности. Без сомнения, система возможна лишь там, где есть отношения между элементами, например отношения сходства и различия и пр. Причем не просто отношения, а взаимоотношения, взаимозависимость. Однако, содержание целостности состоит не только во взаимозависимости, но и в том, что в рамках целостности имеет место и разнообразие элементов. Функционирование сложных живых эволюционирующих систем позволяет заключить, что стабильность и жизнеспособность системы зависит во многом от внутренней дифференциации составляющих ее элементов и своеобразия, богатства, заключенного в этих элементах потенциала жизнеобеспечения. Чем выше уровень дифференциации (разделение функций) и чем своеобразнее содержание элементов системы, чем сложнее их потенциал жизнеобеспечения, тем больше потенциал системы в целом. Поэтому, согласно П. Лилиенфельду, социально неоднородный, асимметричный, противоречивый мир – это нормальный жизнеспособный мир. И при условии налаживания адекватных связей между элементами этой системы (странами, союзами, культурами и пр.) ее внутренняя разнородность способна выступить не как деструктивный, а как конструктивный фактор. Отсюда вытекает идея о необходимости единения человечества, которое не есть монолит, а мир цивилизаций и культур, дополняющих и стимулирующих друг друга. На наш взгляд, современная социальная наука призвана решать проблемы междисциплинарного характера, которые оказались вне ее научного поля, и стремиться к созданию модели нацеленной на выявление общей формы, которая объединяла бы различные проявления социальной жизни.

Список литературы

1. Лилиенфельд-Тоаль, П.Ф. Мысли о социальной науке будущего П.Л.: Т.1 – СПб. 1872.
2. Советский энциклопедический словарь. М. 1986.
3. Lilienfeld, P., v Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft: [in 5. Bander]. – Mitau-Hamburg, 1873-1881. Bd III : Die Soziale Psychophysik.
4. Давыдов, Ю.Н. Метатеоретические устои социологии XIX века // Социологические исследования. 1998. №6. С. 13-26.

Гаврилова Наталья Гавриловна

Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова

г. Чебоксары

gavryusha.83@bk.ru

Органицистские представления о путях развития общества в российской духовной культуре

Органицистские представления о развитии общества в российской духовной культуре опираются на принципы целостности, естественности и гармонии. Поэтому обращение к духовному опыту российских мыслителей всегда актуально и требует серьезного исследования и осмысления. Тесная генетическая связь органицизма с современными концепциями, учитывающими внутренние причины развития, делает идею развития общества в соответствии с законами природы, Космоса и Вселенной актуальной и востребованной.

Ключевые слова: российский органицизм, развитие общества, духовная культура.

Органицистские представления о путях развития общества востребованы современным социально-гуманитарным знанием, так как, несмотря на стремительное развитие науки, неизменно сохраняется преемственность методологических принципов и мировоззренческих представлений. Органическая концепция становится актуальной на тех этапах развития общества, когда возникает кризисная ситуация, преодоление которой возможно средствами органической теории. Это обусловлено тем, что в период разрозненности, раздробленности, множественности вариантов возникает необходимость в обобщении, в систематизации, в видении не отдельных частей, а всей системы в целом. Органицистские представления о развитии общества в российской духовной культуре опираются на принципы целостности, естественности и гармонии. Обращение к духовному опыту российских мыслителей, потребность в его серьезном исследовании и осмыслении, вызваны тем, что многие разработки органиков созвучны современному методологическому поиску ученых в области социально-гуманитарного знания. Представления русских мыслителей об обществе, сформированные под влиянием идей органицизма, нашли свое отражение в каждой из форм общественного сознания и особенно ярко представлены в публицистике, литературно-художественных произведениях, философских и социологических работах российских мыслителей.

Российские позитивисты «второй волны» П. Ф. Лилиенфельд-Тоаль, А. Стронин, Я. Новиков и др. в исследовательской литературе часто именуется позитивистами-органиками, социологами-органиками или просто – органиками. Именно «органиками» называли себя российские сторонники органического мировоззрения и разработчики теоретико-методологической составляющей органической теории второй половины XIX века. Забегая вперед, следует отметить, что говоря о более поздних периодах развития органицизма в России, исследователи всё чаще будут называть его сторонников органицистами, и далее – органицистами-космистами, поскольку идеи русского космизма являются естественным продолжением и развитием научной ветви российского органицизма.

Органики второй половины XIX века, стоящие у истоков российского органицизма, пытались моделировать реальность в соответствии со своими мировоззренческими установками. «В основе мировоззренческой позиции органиков лежит вера в прогресс и во всемогущество науки» [1, с.143]. Поскольку сторонники органицистского подхода исходили из представлений об обществе как социоприродном целом, общественное развитие рассматривалось органиками как в целом эволюционное, а «органическая концепция была использована ими как новая оптимистическая идеология будущего общества» [2, с.45]. Именно на этом основывалась выстроенная ими «модель мира, в котором прогресс природы, порождая разум, силами самого разума приводит к нравственному результату – христианскому милосердию» [1, с.144].

П. Ф. Лилиенфельд утверждал, что человек может направлять, но не может изменять или уничтожать естественные связи между явлениями, а также значительное место отводил духовности. Несмотря на то, что духовность, в основе которой лежат религиозные нравственные ценности, не может быть осмыслена в рамках науки, она является неотъемлемой частью органического мировоззрения. Именно высокий уровень духовности, по мнению П. Ф. Лилиенфельда, делает человечество более совершенным и дает ему возможность для дальнейшего развития. Он высказывает мысль о том, что народ, лишенный идеи Бога, непременно сделается нравственным уродом. Разумеется, можно вступить в полемику с русским мыслителем, обратившись к традиционным восточным религиям, в которых такая идея отсутствует. Однако, идеи органицизма несомненно близки и традиционным восточным культурам. По ценному для нас наблюдению современного философа З. Н. Хабибуллиной «представления о мире как едином организме, все части которого влияют друг на друга, можно обнаружить практически во всех традиционных космологиях Востока» [3, с. 201]. По аргументированному предположению Н. А. Подзолковой «восточная традиция, бу-

дучи 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» [4, с.86]. Опора на духовные основы русского образа жизни – прежде всего, соборность и включенность человека в социоприродное целое не как стоящего над природой, а как сопричастного ей, позволили развиться на российской почве органическому мировоззрению.

Исследователями российского органицизма не раз отмечалось, что идеи органиков во многом существенно опережали свое время. Представление Лилиенфельда о том, что часть работы по удовлетворению потребностей человека «будут выполнять по мере развития культуры компоненты окружающей человека среды, но никогда нельзя будет привести к нулевой точке механическую и физиологическую работу, выполняемую собственнo человеком» [5, с. 218] сегодня воспринимается нами как очевидное. Живя в третьем тысячелетии, мы можем наблюдать, как многие бытовые задачи решаются нажатием одной кнопки, как развиваются идеи управления на расстоянии «умным домом» и т.д. Ввиду достижений науки еще более естественным представляется нам преодоление механистического мировоззрения и идея устойчивого развития.

На современном этапе включенность человека в социоприродное целое еще более актуальна. Тесное переплетение экономических, биологических, социальных и других процессов приводит к рассмотрению современного производства как сложной эколого-экономической системы. Восстребованным становится переход от механических технологий к технологиям, которые на основе природосообразности моделировали бы биологические системы с их способностью к саморегуляции. Следовательно, актуализируются идеи органицизма о возможности развития общественного организма только в соответствии с объективными естественными законами и внутренними законами развития, ибо любое радикальное вмешательство в законы природы может привести мир к гибели.

Эсхатологическое развитие событий применительно к человечеству и природе возможно, с точки зрения культуролога Д. С. Лихачева, в результате действия двух, казалось бы различных, причин: «Погибнуть человечество и природа в целом могут не только биологически вместе с уничтожением всего живого, но и духовно, вследствие гибели культуры» [6, с.98]. Однако возможность избежать неблагоприятного исхода – общая, и связана она с тем, что человек равно принадлежит и миру природы, и миру культуры, вследствие чего «и отношение к природе, и отношение к культуре требуют общих правил нравственности» [6, с.98]. Культура и природа не противопоставляются друг другу, а взаимосвязаны между собой. В этом смысле культура – вторая природа человека.

На современном этапе можно говорить не только о наследовании последующим поколением генетического кода, но и о передаче культурного кода, через воспитание, образование и другие составляющие культуры. Причем эти процессы происходят в неразрывной связи между собой. Наш современник философ, историк, этнолог Ю. И. Семенов, который ввел в научный оборот термин «социально-исторический организм», пытаясь выразить содержание термина «культура» дает два определения, которые взаимосвязаны, но не тождественны друг другу и потому говорит о необходимости их различать. «Культура есть опыт деятельности людей, имеющий в конечном счете жизненное значение для всей какой-то конкретной их общности в целом» [7, с.55], а также «все явления, в которых воплощается этот общезначимый опыт» [7, с.55]. С точки зрения ученого такой социально значимый опыт отражается и закрепляется в системе языка, структурах и образах мышления, способах действий, зданиях и сооружениях.

В связи с этим следует отметить, что русский язык стойко сохраняет свой синтетический характер, несмотря на то, что общей тенденцией в развитии языков является стремление ко все большему аналитизму. С нашей точки зрения, не случайно языком современной высокотехнологичной науки является аналитический по своему строению английский язык. Многообразие понятийного мира, культурное осознание действительности, отражаемое в русском языке, изменилось вследствие отмены в советскую эпоху преподавания Закона Божия и замены христианских ценностей коммунистическими, ибо вытесненные понятия были преимущественно понятиями нравственными. В связи с тем, что язык и мышление неразрывно связаны, «болезненные и разрушительные процессы в современном русском языке есть не что иное, как симптомы болезни самого российского общества. В сложившихся обстоятельствах, несомненно, возникает необходимость в "экологии языка"» [8, с.109].

Экоцентричность, природосообразность, привязанность к земле, включенность в окружающий мир естественны для российского крестьянского мироощущения, которое сопоставимо с восточным отношением к природе и пониманием места человека в ней. Именно поэтому, с нашей точки зрения, идеи западного позитивизма были творчески переосмыслены российскими социологами-органиками и вылились в теоретико-методологическую основу органицизма. А органицизм как мировоззрение, основанное на принципах естественности, гармонии, целостности, оказалось вновь востребованным, когда на новом витке развития науки произошел поворот от западноевропейского механицизма к теориям, учитывающим внутренние законы развития. В связи с этим обращение к аутентичным восточным культурам с присущим им миропониманием рассматрива-

ется как возможность обогатить привычное представление о мире и расширить границы познания.

Д.С. Лихачев в статье «Культура как целостная среда» отмечает, что принципиально важно рассматривать культуру как «некое органическое целостное явление» [9, с.381]. Как в любом живом организме, где утрата любой части приводит к упадку организма в целом, утрата любой части культуры ведет к её гибели в целом. Это происходит постепенно. И хотя сложно доказать влияние упадка музыкальной культуры на развитие точных наук, следует избегать пренебрежения какой-либо частью культуры. В статье «Экология культуры», впервые опубликованной в 1980 году, он также исходит из органических представлений о мире и о культуре, но отмечает недостаточность для создания философии и этики экологии мировоззренческой стороны книги Н.О. Лосского «Мир как органическое целое».

В настоящее время «многие современные направления в области социально-гуманитарных дисциплин обращаются к идеям органицизма в интерпретации общественного развития» [10]. Это хорошо известные характерологическая креатология, неовсеединство, теория социального иммунитета, теория органической логики, биокосмологический подход, деятельностный подход к анализу человека, общества и истории и др. Тесная генетическая связь органицизма с современными и постсовременными концепциями, учитывающими внутренние причины развития, делает идею развития общества по законам природы, Космоса и Вселенной актуальной и востребованной.

Продуктивное развитие идеи российского органицизма получили и в рамках русского космизма, одной из основных особенностей которого является проективизм. С точки зрения З.Н. Хабибуллиной «основным ориентиром в человеческой преобразующей деятельности должно стать ее соответствие объективным природным законам и закономерностям. Одной из важнейших задач в этом плане становится последовательное формирование экологического сознания у человека, осознание собственной причастности и ответственности за судьбы природы» [11, с.23].

Таким образом, согласно мнению современных исследователей (О. Д. Маслобоевой, З. Н. Хабибуллиной, Н. А. Подзолковой и др.) российский органицизм и русский космизм предлагают нам «созидательный философско-антропологический проект разрешения апокалипсической альтернативы современности посредством духовного братского единения человечества» [12, с.193].

Так экология души и экологическая духовность становятся необходимыми и взаимодополняющими друг друга условиями дальнейшего развития человечества. Российский исследователь С. А. Мальцева в работе

«Проблемы формирования экологической духовности современного человека» акцентирует внимание на том, что ряд как зарубежных, так и отечественных исследователей считает экологический кризис следствием и проявлением кризиса духа и ума.

Российский лингвист, семиотик и антрополог Вяч. Вс. Иванов, перефразировав Леви-Стросса, предположил, что либо человечество по настоящему объединится, либо его не будет. Специалист в области нейролингвистики, заведующая кафедрой проблем конвергенции естественных и гуманитарных наук СПбГУ Т. В. Черниговская говорит о том, что если человечество не одумается, то жить ему недолго. С ее точки зрения необходимо информировать человечество об апокалипсических сценариях, ибо нельзя играть с природой, которая сильнее нас. Современный писатель Татьяна Толстая в романе «Кысь» устами одного из героев выражает ту же мысль: «Чаю, говорит, допрежь всего, РИНИСАНСА духовного, ибо без такового любой плод технологической цивилизации обернется в ваших мозолистых ручонках убийственным бумерангом, что, собственно, уже имело место». [13, с.31].

Таким образом, многие российские мыслители говорят о возможности развития эсхатологического сценария, если человечество не объединится и не будет следовать законам Природы, Космоса и Вселенной.

Список литературы

1. Кузьмина Г.П. Органическое направление в русской социальной философии. Чебоксары: Изд-во Чуваш. гос. пед. ун-та, 1998. 212 с.
2. Кузьмина Г.П. Органическая концепция развития общества в работах российских социологов-органиков // Соловьевские исследования. 2010. № 1(25). С. 36-51.
3. 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. 201.
4. 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.
5. Кузьмина Г.П. Идеи органицизма в русской социальной философии Дис. ... докт. филос. наук. Чебоксары, 2007. 298 с.
6. Лихачев Д.С. Экология культуры // Русская культура. М.: Искусство, 2000. С. 91-101.
7. Семенов Ю.И. Общество, население, этнос //Этнос, нация, ценности: Социально-философские исследования / Науч. ред. К.Х. Момджян, А.Ю. Антоновский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 42-72.

8. Сидоренко Л.П., Гаврилова Н.Г. Необходимость «экологии языка» как естественное следствие развития российского общества //Вестник Чувашского университета. 2013. № 4. С. 105-110.
9. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда //Лихачев Д.С. Культурология: избранные труды по русской и мировой культуре. СПб: Изд-во СПбГУП, 2006. С. 379-393.
10. Гаврилова Н.Г., Кузьмина Г.П. Органическая концепция общественного развития в исследованиях современных ученых-обществоведов // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2; URL: www.science-education.ru/129-22923
11. Хабибуллина З.Н. Мировоззренческая парадигма русского космизма: социально-философский анализ. автореф. дис. ... докт. филос.наук. 2012. 38 с.
12. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект русского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации // Вече. 2015. № 27-2. С. 187-195. 240
13. Толстая Т. Н. Кысь / Татьяна Толстая. – Москва: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2016. 352 с. (Эксклюзивная новая классика).

Калинин Степан Сергеевич

Кемеровский государственный университет

Rage_of_gods@inbox.ru

**Органическая лингвистика:
возможность построения, общий план, проблематика**

В работе обсуждается возможность построения интегральной лингвистической науки на основе философии русского органицизма. Основой для такого построения служит работа Н.Н. Страхова «Органические категории». Анализируется органический подход к языку в отечественной и зарубежной языковедческой традиции, затрагивается история вопроса об исследовании изоморфизма языкового и генетического кодов. Обосновывается, что основной категорией в органической семантике является языковой ген как внутренний семиотический фактор развития слова. Раскрываются реализация органических категорий на конкретном лингвистическом материале, а также дальнейшие перспективы развития органической лингвистики, в частности, возможность развития органической синтактики и органической прагматики.

Ключевые слова: русский органицизм, органическая лингвистика, органические категории, семантика, синтактика, прагматика, языковой ген, языковой код, изоморфизм языкового и генетического кода, индоевропейские языки.

В своей известной работе «Органические категории» Н. Н. Страхов выводит чрезвычайно важное положение о том, что органические категории являются естественным целым по своей сути [1, с. 118]. Данное утверждение можно полностью перенести на языковые и лингвистические категории. Давно известно утверждение о том, что язык представляет собой систему нескольких единиц, каждая из которых органически иерархически связана друг с другом. В то же время, несмотря на то, что язык, в конечном счете, сводится к системе дискретных элементов, он представляет собой целостную, холистичную, структуру. Это происходит за счет его самоорганизации и явления аутопоэзиса.

Одним из первых органические идеи в лингвистике выдвинул такой известный исследователь как А. Шлейхер. Реконструируя языковое древо индоевропейских языков и возводя их все к единому праиндоевропейскому языку, А. Шлейхер переносил на языковой материал законы развития живых организмов. В своей работе «Немецкий язык» 1896 г. он писал: «...жизнь языка не отличается существенно от жизни всех других организмов – растений и животных. Как и эти последние, он имеет период роста от простейших структур к более сложным формам и период старения, в который языки все более и более отдаляются от достигнутой наивысшей ступени развития, и их формы терпят ущерб. Естествоиспытатели называют это обратной метаморфозой» [цит. по 2, с. 6]. А. Шлейхер считал, что законы эволюции биоты, установленные Ч. Дарвиным, применимы и к развитию языков; как полагал А. Шлейхер, жизнь и развитие языка подчиняется законам борьбы за существование и конкуренции в живой природе. Интересно, что идеи А. Шлейхера оказали влияние на многих естествоиспытателей, в частности, на работы известного биолога Э. Геккеля [там же].

Прослеживаются органицистские идеи в работах такого известного лингвиста-неогумбольдтианца как Й. Л. Вайсгербера. В своей работе «Родной язык и формирование духа» Л. Вайсгербер выдвигает идею «языкового организма» (*Sprachorganismus*) [3, с. 49], который он определяет как способность человека владеть каким-либо языком. По мнению Л. Вайсгербера, языковой организм – это психическое явление (можно сравнить это высказывание с известным высказыванием Л. В. Щербы о «психофизиологической основе речевой деятельности»). Несмотря на психологическую, духовную природу языкового организма, биологически он укоренен в физическом организме, теле человека, базой для деятельности языкового организма является нейронная сеть организма физического. Но языковой организм не сводится исключительно лишь только к биологическим основам языковой и речевой деятельности, он представляет собой органическое единство мира физического и мира психического.

Высказывали подобные мысли о языке как органическом явлении и языкознании как органической науке и представители Казанской Лингвистической Школы. Так, И. А. Бодуэн де Куртенэ замечал тот факт, что при исследовании языка необходимо учитывать как физические, так и психические свойства его носителей: «В языке сочетаются в неразрывной связи два элемента: физический и психический... Силы и законы и вообще жизнь языка основываются на процессах, отвлеченным разбором которых занимаются физиология (с анатомией, с одной, и акустикой, с другой стороны) и психология. Но эти физиологические и психологические категории проявляются здесь в строго определенном объекте, исследованием которого занимается исторически развившееся языковедение; большей части вопросов, которыми задается исследователь языка, никогда не касаются ни физиолог, ни психолог. Так же точно физиология исследует в применении к цельным организмам те же процессы, законы, и силы, отвлеченным разбором которых занимаются физика и химия; однако ж все-таки никто не уничтожает ее в пользу этих последних наук» [4, с. 61]. Еще дальше идет в этом вопросе идет Н. В. Крушевский, который прямо утверждает, что лингвистика – естественная наука: «Лингвистика принадлежит не к наукам „историческим“, а к наукам „естественным“. Главная ее задача – не восстановление картины прошлого в языке, а раскрытие законов явлений языка» [цит. по 5, с. 8]. Н. В. Крушевский в своей диссертации 1881 г. писал: «Язык представляет нечто, стоящее в природе совершенно особняком: сочетание явлений физиологическо-акустических, управляемых законами физическими, с явлениями бессознательно-психическими, которые управляются законами совершенно другого порядка. Отсюда один из самых существеннейших вопросов: каково отношение этих двух разных начал – физического и бессознательно-психического – в языке вообще и в фонетике в частности?» [там же]. В этом отношении высказывания Н. В. Крушевского близки к мыслям А. Шлейхера, который также считал, что языкознание необходимо развивать не как историческую, но как естественно-историческую науку.

В настоящее время органическая парадигма в лингвистике продолжает развиваться и функционировать. Известно много высказываний о том, что генетический код изоморфен языковому коду. На это указывает Т. В. Гамкрелидзе в своей работе [6], подчеркивая, что впервые данная мысль была озвучена Р. Якобсоном. Он, в частности, отмечал: «Как известно, в пятидесятые годы нашего столетия в молекулярной биологии было сделано величайшее открытие, пролившее свет на механизм наследственности. Обнаружилось, что наследственность соответствует сообщению, записанному вдоль хромосом с помощью определенного вида химического «алфавита». В качестве исходных элементов этого алфавита, его

«букв», используются четыре химических радикала, которые, комбинируясь друг с другом в бесконечных линейных последовательностях нуклеиновых кислот, создают как бы химический текст генетической информации. Подобно тому, как фраза является сегментом определенного языкового текста, составленного с помощью линейной последовательности небольшого текста исходных дискретных единиц – букв или фонем, – так отдельный ген соответствует определенному сегменту в длинной цепи нуклеиновых кислот, представляющих собой четыре исходных химических радикала. Подобно тому, как в лингвистическом коде исходные единицы (фонемы) сами по себе лишены смысла, но служат для составления с помощью определенных комбинаций минимальных их последовательностей, выражающих уже определенное содержание в пределах данной системы, точно так же в генетическом коде информативен не отдельный элемент системы, не отдельный химический радикал, а особые комбинации этих исходных четырех нуклеотидов по три элемента, создающие так называемые «триплеты». Поскольку можно составить всего 64 комбинации из четырех исходных элементов по три, генетический «словарь» состоит из 64 «слов», из коих три триплета представляют собой «знаки препинания», маркирующие в длинной последовательности нуклеиновых кислот начало и конец «фразы», а остальные соотносятся с одной из 20 аминокислот. Тут налицо неодно-однозначное соотношение, и среди таких «триплетов» выделяются «синонимичные слова», т.е. такие последовательности, которые соотносятся с одной и той же аминокислотой. Установление подобных соотношений между триплетами из четырех исходных элементов и 20 аминокислотами и перевод длинной цепи «триплетов» в протеиновую последовательность аминокислот, в пептидную цепь и есть считывание, или декодирование, наследственной информации, содержащейся в генетическом коде, подобно тому, как сообщение, закодированное «азбукой Морзе», считывается при переводе его на какой-либо язык. При этом становится очевидным, что все живое обладает «знанием» генетического кода в том смысле, что оно способно правильно считывать генетические «слова», составляющие содержание генетической информации, и синтезировать в соответствии с этим протеиновые последовательности. В этом отношении генетический код универсален, его ключом обладает все живое на земле. Таким образом, бесконечное многообразие всего живого сводится в конечном счете к длиннейшим генетическим «сообщениям», составленным по особым правилам линейной комбинаторики элементов генетического кода, обладающего разительными чертами сходства с кодом лингвистическим. И не случайно, что с самого момента расшифровки генетического кода молекулярная генетика стала заимствовать лингвистические понятия и лингвистическую терминологию при даль-

нейшем изучении механизма наследственности» [6, с. 6]. К сожалению, идеи Т. В. Гамкрелидзе и Р. Якобсона об изоморфизме языковых и генетических кодов и о языковых категориях как особом виде органических категорий не были в достаточной степени развиты впоследствии. Частично позднее этот пробел заполнила лингвистическая генетика М. М. Маковского.

Представляется очевидным, что в языке, поскольку он является органической структурой, должны существовать не только единицы, явно вычленяемые при языковом анализе, но и неявные элементы, которые, тем не менее, определяют структуру языка. Такие элементы С. Имото вслед за У. Матураной называет «субстратом» [7, с. 91], отличая его от феноменологичных по своей природе явных языковых структур. Тем не менее, субстрат способен порождать языковые структуры: «Субстрат... это невещность, из которой мы производим вещи без необходимости упоминать о ней» [8, с. 150]. В этом отношении субстрат очень напоминает Дао из философии Лао-Цзы. В самом деле, в трактате «Книга о Дао и Дэ» Дао описывается такими словами: «Дао нельзя познать, лишь говоря о Нём. И нельзя назвать человеческим именем то Начало неба и земли, Которое есть Мать всего... Дао выглядит подобно пустоте. Но Оно — всемогуще!

Оно — в Глубине.

Оно — является Первопричиной всего.

Оно — управляет всем.

Оно — пронизает Собою всё.

Оно — проявляет Себя как Сияющий Свет.

Оно — Наитончайшее!

Оно — Главная Суть всего!

Не описать Его происхождение: ведь Оно Само является Изначальным» [9]. Действительно, субстрат в обычной «жизни языка» себя никак не проявляет, но он же неявно определяет все семиотические и семантические преобразования языка. Для удобства будем здесь и в дальнейшем называть элементы субстрата языковыми генами.

М. М. Маковский определяет языковой ген как «внутренний семиотический фактор» [2, с. 17], мельчайший носитель ядерного семантического и морфонологического смысла. Он кодирует семантическое наполнение слова и его дальнейшую способность к изменению и мутированию. Именно языковые гены определяют способность слова к дальнейшему развитию и реализации его семантического потенциала, к его возможной рекомбинации, дивергенции, а также опрощению или переразложению.

Явно языковые гены обнаружить нельзя, но их можно выявить при помощи специальных процедур семантического анализа. Для этого составляются специальные схемы, с помощью которых возможно обнару-

жить входящие в состав той или иной лексемы генетические единицы. В состав этих схем в большей части индоевропейских лексем входят такие протоосновы со значением «гнуть» и «резать». Вот что М. М. Маковский пишет об этих основах: «Жизнь человека в древности теснейшим образом переплетена с отправлением языческих культов, включавшим культовые пляски жрецов, облаченных в специальную одежду или раскрашенных краской. Религиозное действие обязательно включало в себя культовое возлияние и приношение жертвы богам (жертвенные животные часто подвешивались к деревьям, вокруг которых и происходили религиозные пляски). Излюбленными местами отправления культа были лес и поле. Жрецы жестикулировали, размахивали руками, входили в экстаз. Можно полагать, что именно в связи с тем, что основу языческого культа составляло движение (в частности, сгибание ног и рук), а также разрывание, расчленение (жрецы рвали на себе волосы, жертву закалывали и часто разрезали на куски, входившие в экстаз участники культового действия царапали себе лицо и наносили удары друг другу), основными понятиями, которые впоследствии легли в основу огромного числа индоевропейских слов (как конкретных, так и абстрактных), были «гнуть» и «резать»» [10, с. 23-24]. На обширном материале из индоевропейских языков М. М. Маковский прослеживает развитие этих протооснов.

Рассмотрим конкретные примеры развития данных основ в индоевропейских языках. Значение «гнуть» [10, с. 26-27]:

- **ĕir-*: «гнуть» – «связывать» – «двигать(ся)»;
- **ak-*: «гнуть» – «связывать»;
- **bhei-*: «гнуть» – «связывать»; интересно, что в дальнейшем экологическое разнообразие этого корня увеличилось за счет появления дериват **bheid-*, **bheil-*, **bhein-*;
- **ĕil-*, **il-*: «гнуть» – «связывать»;
- **kĕl-*: «гнуть»; в дальнейшем развил большое количество дериват;
- **mei-*: «гнуть» – «бродить» – «связывать»;
- **rĕg-*: «гнуть» – «связывать» – «ограничивать».

Значение «гнуть» может также переходить и в другие значения, часто достаточно семантически далекие от первоначального значения. Среди прочих там встречаются значения «пища, питание», «мир», «жизнь», «природа», «женщина», «плоть, мускулы» [10, с. 25-26]. Некоторые индоевропейские числительные также восходят к основам с генетическим значением «гнуть» [10, с. 27-28]. В частности к этой основе восходят и русские числительные «один», «два», «три», «четыре», «пять».

Мы видим, как две основные генетические основы со значениями «гнуть» и «резать» со временем мутировали, что привело к развитию значений, достаточно далеких от первоначального. Аналогично происходило

и основой «резать», которая дала 17 различных производных основ в результате рекомбинаций и мутаций [10, с. 28-29]. Кратко перечислим некоторые из них: «куст», «дерево», «висеть», «делать, производить действия (в том числе и сакральные)», «создавать», «стать твердым», «гореть», «ползти» [там же].

В заключение, следует сказать о том, что мы занимались в основном органической семантикой и этимологией. Возможно также теоретически и построение органической синтактики и органической прагматики, следуя в этом отношении пирсовским идеям о тройной природе знака. В настоящее время ведется работа над этими направлениями органической лингвистики, имеются новые цели и задачи, решение которых предстоит органической лингвистики в ближайшем будущем.

Список литературы

1. 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.
2. Маковский, М. М. Лингвистическая генетика: проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 208 с.
3. Вайсгербер, Й. Л. Родной язык и формирование духа. Пер. с нем., вступ. ст. и комм. О. А. Радченко. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 232 с.
4. Бодуэн де Куртенэ, И.А. Избранные труды по общему языкознанию: в 2 т. Т.1. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 386 с.
5. Виноградов, В. В. И. А. Бодуэн де Куртенэ // Бодуэн де Куртенэ, И.А. Избранные труды по общему языкознанию: в 2 т. Т.1. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С.6-20.
6. Гамкрелидзе, Т. В. Р. Якобсон и проблемы изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами. Вопросы языкознания. 1988. №3. С. 5-9.
7. Имото, С. Ничто как наполненность: «ПУТЬ» Лао-Цзы и «СУБСТРАТ» Матураны. Пер. с англ. А. В. Кравченко // Studialinguisticocognitiva. Вып.2: Наука о языке в изменяющейся парадигме знания. Иркутск: Изд-во БГУЭП, 2009. С. 87-100.
8. Maturana, H. R. The effectiveness of mathematical formalisms. – Cybernetics and Human Knowing. 2000. # 7 (2-3). Pp. 147-150.
9. Лао-Цзы. Дао-Дэ-Цзин. Под ред. В. Антонова. Режимдоступа: http://ru.path-to- tao.info/tao_te_ching.html
10. Маковский, М. М. Удивительный мир слов и значений. Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М.: Высшая школа, 1989. 200 с.

Бирич Инна Алексеевна

ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет»

ebirich@yandex.ru

**Софийность мироздания:
предназначение человека в антропной Вселенной**

Структурное тождество Вселенной, человека и языка позволяет нам говорить об универсальности языковой картины мира – пространстве коллективного сознания человечества, выражающего себя через индивидуальные процессы мышления, интуиции, порождения речи. Язык озвучивает (делает зримым!) смысловые (духовные) потоки Бытия.

Ключевые слова: Бытие, Логос, Слово, языковая картина мира; истина, добро, красота как духовные гаранты космоса, софийность бытия, языковая и философская интуиции.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога...В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; и Свет во тьме светит, и тьма не объяла его...» Так апостол Иоанн начинает свое Евангелие и сразу же раскрывает тройственную структуру мира. Определяется вибрационная, волновая, световая СТИХИЯ творения, где «квантом» созидания и любви выступает звучащий Логос, определяющий смысловые доминанты, принципы, идеи Вселенной. Указывается *единый* источник творения – *гарант единства* и полноты мира. И обозначается цель творения, «идея идей» древних греков – гармония мира, его Свет – *софия* или Премудрость Божия, не подверженная разложению и хаосу. Мы вышли из уст Божиих, отпущены на волю, но к ним же стремимся и вернуться! Софийность (говорящий Космос) – тому порукой.

Удивительно, насколько одни и те же универсальные принципы пронизывают устройство мира, человека и... естественного языка [1]. Если Бытие включает в себя уровни вещества, энергии и информации, то и в человеке они проявляются в его духе (смысле жизни), душе (чувствах) и теле (деятельности). А скрепляется это все *идеалом-образом*, к какому тяготеет человек. Но ведь и в языке мы находим эту же тройственную структуру. Есть знаковая оформленность в материи (звук, жест, буква, прямое значение слова), есть энергия чувства (эмоциональная интонация речи) и есть смысл высказывания, никогда не совпадающий с его прямым значением. Смысл первичен в языке, архетипичен. Это значит, что у языка тоже есть «тело», «душа» и «дух». Они связаны с выполнением им трех онтологических функций: *назывной*, помогающей людям ориентироваться

во внешнем объективном мире, *коммуникативной*, способствующей проявлению в общении субъективности человека, его оценочного отношения к явлению, и *духовной, смысловой*, указывающей на целостность и масштаб высказывания. Первые две функции явны, третья – потаенная, скрытая в этимологии слова.

На этом подобие трех миров не заканчивается. Как Вселенная и структурная организация человека иерархично выстроены, так и в языке существует строгая иерархия соподчинения смыслов, отраженная в его морфологическом, грамматическом и синтаксическом строе, – и все это для ясного (свет!) выражения мысли.

Структурное совпадение Вселенной, человека и языка позволяет нам говорить об универсальности языковой картины мира – пространстве коллективного сознания человечества (и этноса прежде всего), выражающего себя через индивидуальные процессы мышления, интуиции, порождения речи. Язык озвучивает (делает зримым!) смысловые (духовные) потоки Бытия. Сделав их зримыми, он позволяет их познавать, превращает в идеи, сохраняет в себе, чтобы передать следующим поколениям, которые в свою очередь тоже участвуют в развитии языка, когда расширяют свои познания Вселенной и себя. В истории культуры язык первый выстраивает и поддерживает ее «духовную вертикаль».

Только то имеет право оставаться в языке, что образует новый момент в его жизни. Дух пронизывает все внутреннее творчество языка, и язык, представляющий в сущности форму его энергии, становится для него первичной материей для воплощения идей в жизнь. Нельзя было бы увидеть «божественность» сущности языка, не задавшись целью обнаружить в языке устройство духовного человека. Язык коренится в человеке, но все же не мог быть им выдуман. Над этой загадкой задумался более двухсот лет назад В.Гумбольдт. Язык – нечто большее, нежели инстинкт интеллекта, ибо в нем сосредоточивается сама духовная жизнь народа. Язык есть орган народного духа [2, с. 349]. Он также отражает духовное состояние отдельного человека и описывает становящуюся реальность, за секунду до этого бывшую в своей потенциальности и непрявленности.

Для языковой картины мира характерны все признаки живого: структурность, системность, автономность, саморегуляция, развитие, долголетие (ровесник народа), открытость, гибкость, разнообразие форм (полисемия), взаимодействие с другими языками, глубина, объем – сферичность. Современный психолог В.П. Зинченко для определения образно-концептуальной модели мира использует понятие «*семиосферы*». В ней по-разному взаимодействуют 12 языков описания реальности, и потому процесс познания предстает в его книге «Живое знание» наполненным динамикой реальных переживаний, проходящих в метафизическом пространстве и времени.

«Семиосфера», по Зинченко, «пульсирует, сжимается и расширяется, в ней есть свои постоянные и блуждающие звезды, гиганты, карлики, скопления, галактики, туманности, пустоты, черные дыры, самопроявляющиеся вспышки (озарения) новых и сверхновых знаний, долго идущий (или медленно доходящий) свет старых. Есть свои молекулы, атомы, свои “элементарные” частицы, пронизывающие семиосферу со скоростью мысли, способные трансформироваться в любые другие частицы. Есть ассоциативные поля с сильными, слабыми и сверхслабыми взаимодействиями, есть свои фазовые переходы...» [3, с.128]. Чем ни космос, пронизанный мыслью?!

У каждой нации есть «аура», образованная языковой картиной мира, в которой собраны основные духовные приоритеты данного народа, особенности его истории и даже географии. Никто из нас не может вырваться из-под влияния этой «ауры». Даже наша культура чувств зависит от того языка, на котором мы думаем. В современной социологии эта «аура» называется «менталитетом нации», где нация понимается как «соборная личность». И тогда ее родной язык есть обобщенное выражение ее сознания.

Громадный объем русского словаря и трудность его постижения иностранцами лучше всего свидетельствуют о неохватности («загадочности») и глубине «русской души». Известный английский лингвист польского происхождения Анна Вежбицкая, сравнивая смысловые универсалии английского и русского языков, приходит к выводу о том, что такие особенности русской культуры (в частности литературы и философии) и русской души, как их эмоциональность, «иррациональность» (или «нерациональность»), склонность к пассивности и фатализму, любовь к моральным суждениям укоренены в русском языке как целостной системе, отражающей особенности национального сознания [4].

Дух же не принадлежит никакой нации. Он проявляет себя во всех языках через их универсальную структуру и категории прежде всего онтологического характера, определяя особенности восприятия человеком времени, пространства, причинности, судьбы, числа, отношения чувственного к сверхчувственному, частей к целому и наоборот, ценности Блага как Единства мира [5]. Инвариантность языковой картины мира дает возможность народам понимать друг друга. Сибирский философ С.Смирнов определяет ее как глубинную структуру языка [6].

Рожденный вместе с этносом язык первоначально всегда совпадает с основным мифом, кодируя в слове космогонические представления данного народа и трансформируясь потом в смысловую функцию слова (7). Чтобы ее определить, необходимо проделать восхождение к мифу, к корневой системе праязыка, пройти «посвящение» в него. К сожалению, смысловая функция языка со временем в народном употреблении утрачивается (еще хуже – паганится!), так как забываются значения корней и

префиксов – первичных вибраций Логоса, уловленных этносом. Когда она восстанавливается, мы всегда выходим на духовное осмысление явления и одновременно на образную полноту языковой выразительности. А это уже творческий акт!

Язык жив, пока жива культурная память народа [8], пока в нем сохраняется способность к символическому мышлению – первой форме творчества, основанного на языковой интуиции народа. Символическое мышление – это особый дар связывать проявления духовного мира с земным, умение читать его знаки в самом будничном окружении, озвучивать его голос, – дар *откровения* (открытия, снятия покрыва с тайны).

Проанализировать речевую деятельность – древнюю и современную – значит вступить в тот неведомый, невидимый и пока в значительной степени непознанный мир догадок, интроспекции, предположений. Протекание речи следует определенному порядку, включающему непростые звенья: *переживание* информационно-энергетического потока (на неосознаваемом уровне) – *мышление* (переработка информации на неосознаваемом уровне) – *замысел* (созревание целевой установки в качестве идеала и отбор нужной информации на неосознаваемом уровне) – *мысль* (остановка потока и формирование отношения к ней в сознании) – *перевод мысли в языковые значения* (собственно, вербализация внутренней речи) – *выведение* ее во внешнюю речь, прослушивание ее и одновременная оценка. Это значит, что порождение речи (устной или письменной) как творческий, то есть спонтанный, импровизационный процесс, есть всегда оформление внутренней речи, к которой способна только *свободная от стереотипов* душа человека, не скованная боязнью ошибиться, и всегда предполагает искренность говорящего.

На первый взгляд, пространство мышления и пространство языка качественно различны. Но не следует однако абсолютизировать это отличие. Трудно провести между мышлением и языком четкую границу, указав то место, где начинается сфера вербального. По меткому замечанию французского ученого Г. Гийома, «мышление, перехваченное языком, образует мысль... Язык дает мысли возможность сохранить достигнутую потенцию созданного состояния и увеличить ее» [9, с.148].

Без сомнения, в спонтанной свободной речи действуют первосилы Творения, его созидательные энергии, существование и природу которых невозможно постичь, но нельзя и отрицать. Наши святые прозорливцы говорили из великой внутренней тишины и безмолвия, стараясь не замутить чистый поток истины на всех стадиях ее протекания (борьба с «чуждыми помыслами» как ежедневная духовная зарядка), и потому могли творить судьбу своего собеседника.

Так происходит языковое творчество. Не искусственное сочинение химеры «эсперанто» или вообще несуществующего языка, чем баловались

в начале XX века наши футуристы и чем балуются сегодня наши молодые люди (так называемый «молодежный сленг»), а обнаружение духовного смысла в привычных словах и, значит, *возвращение им первичной силы творения* – это есть языковое творчество.

В своей разнообразной деятельности человек сделал шаг навстречу творению и стал дополнять языковую картину мира, создавая другие, искусственные, в которых отражается его тяга не только к познанию мира, но и к сохранению целостности расширяющихся и дробящихся в понятиях макро и микрокосма. Новые картины мира (художественная, философская, научная, религиозная и др.) надстраиваются и взаимодействуют с естественными языками, черпают у них живую энергию, поддерживая все вместе центроостремительные силы в культуре и проявляя в себе различные типы идеалов.

История культуры издавна выявила те критерии оценки и их масштаб, по которым мы меряем развитие духовных способностей. Так, способность к целостному мышлению превращается в потребность в *истине*, способность к сопереживанию – в потребность в *благе и добре*, а способность к созиданию – в потребность трудиться по законам *красоты*. Именно эти потребности перерастают в творческие целевые установки, носят в истории культуры *абсолютный характер и имеют ценностную, смысловую природу*. Все богатство человеческой культуры есть попытка приближения и воплощения в социальной жизни этих абсолютных ценностей, отсюда ее многообразие и залог неисчерпаемости. Отсюда же и возможность ошибки, и появления тупиковых путей в поисках Абсолюта, если в человеке не развита особая способность к восприятию духовной (теперь мы ее смело можем назвать *идеальной* – для нас эти слова – синонимы) информации.

В истории культуры эти три высших формы целеполагания были проявлены не одновременно, а постепенно.

Первым в истории культуры выделился *художественный идеал*, ориентированный на созидание и потребление красоты, гармонии. Его «неделимая единица», воспринимаемая на уровне чувственной интуиции, чувственного мышления, – *трон*, зрительный образ, – «*малое*» зерно смысла, объединяющее в себе, по меньшей мере, три типа информации: объективную – о предмете интереса (познавательную), субъективную – об отношении к этому предмету (эмоциональную) и интегративную, целевую – о назначении предмета в мироздании (смысловую). Произведение искусства как идеальная образная модель мира есть разворачивание во времени и пространстве, прораствание художественного образа, метафоры. «*Метафора*» в переводе с греческого означает «перенос». Но это не просто перенос значения слова, а «перенос отсюда вперед» – *за пределы* наличного

знания, поднятие масштаба восприятия явления с уровня частного на уровень всеобщности. В искусстве представлена деятельность, нацеленная исключительно на гармонию человека и Бытия, что заставляло его трудиться по законам красоты, то есть воспроизводить гармонию в параметрах этого – земного – бытия.

Художественный идеал (сначала в качестве канона, обряда) сформировался и действовал в рамках синкретической мифологической культуры. Искусство удивительным образом сохранило на уровне личности способность без посредника возрождать тот тип сознания, который отражает полноту мироздания [10]. Так, живопись – искусство пространственное – не может все же отрешиться от представлений о времени. А музыка – искусство сугубо временное – не может отрешиться от пространственных представлений. Образы художественной литературы вообще создаются в воображаемом пространстве и в воображаемом времени и потому могут подчиняться произвольным пространственно=временным соотношениям. То же самое можно сказать о любом виде искусства. *Полнокровность мировосприятия* – наиболее точное определение художественной реальности. Русский философ, искатель и защитник духовности искусства И.Ильин писал: «Искусство есть прежде всего и глубже всего – культ тайны... Ибо искусство рождается из таинственных недр мирового бытия» [11, с.253].

Чем более усложняется жизнь социума, состоящего из свободных и несвободных граждан, чем богаче проявляет себя человек в разнообразных видах деятельности, тем насущнее его потребность в целостной картине мира, не только объясняющей это многообразие, но и придающей смысл его деятельности в контексте Мироздания, Бытия. Данная потребность вызвала к жизни особый идеал, названный людьми *истиной* (рус. «исток тайны», греч. «аминь», араб. «омен», санскрит. «аум»). Истина – это абсолютный критерий познания человеком целостности, связности, осмысленности и телеологичности мира.

Потребность в абсолютной Истине породила *философию* (любовь к мудрости) – особый вид творчества, который имеет дело не столько с готовым знанием и его систематизацией, сколько со способностью человека подключаться к универсальным законам Бытия, его софийности, что ведет к расширению сознания самого человека и тем самым к порождению новых знаний об эволюции мира.

Развитие интеллектуальной интуиции связано прежде всего с философским творчеством. Нелишне вспомнить, что введенный Платоном термин «теория» («смотреть вместе с Богом») по-русски означает «*со-зерцание*», то есть интуицию. У Аристотеля именно так понятая «теория» представлена «метафизикой» («сверхфизикой») – системным описанием

универсалий мира. Один «увидел» их и изложил, другой – систематизировал. Одно без другого не существует в качестве Истины. Новая философская картина мира, а это значит, новые универсалии, всегда связана с переменной взгляда на Бытие, с изменением ее аксиоматики, с новым прорывом интуиции и поиском точных слов.

Духовный потенциал философии чрезвычайно нагляден, если только мы зададим себе вопрос о ценностных критериях философского сознания. И первое, что нам бросится в глаза, то это их двойственность.

ДУХОВНЫЙ КОМПОНЕНТ ФИЛОСОФИИ (ключевые понятия)

Целостность	Глубина (фрагментарность)
Мудрость	Знания
Диалог	Монолог
Сотворчество	Подражание
Интуиция (творческая)	Логика (рациональная)
Смысл (синтез)	Анализ (диалектика)
Ценность как отношение	Ценность как практическая польза
Истина Абсолютная (закономерность)	Истина относительная (теория)
Добро Абсолютное (Благо)	Мораль и право (общественные)
Красота как Гармония	Красота как внешняя характеристика

ТО ЕСТЬ:

Философия в этой системе понятий просматривается как духовная деятельность, в которой происходит
ТРАНСЛЯЦИЯ ТВОРЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ
(рефлексия 3-го уровня)

Философия в этой системе понятий просматривается как наука
(теория познания),
в которой происходит
ТРАНСЛЯЦИЯ ЗНАНИЙ
(рефлексия 2-го уровня)

Конечно же, философское творчество ассоциируется у нас с первым столбцом, со вторым – его социальная адаптация. Они должны взаимодействовать по принципу дополнительности, но к сожалению, это происходит очень редко и преобладает социальная функция философии.

«Неделимая единица» интеллектуальной интуиции – это *парадокс*. Вот почему умозаключения древних мудрецов имели не логическую, а парадоксальную форму, которая помогала совершить слушателю качественный скачок в развитии своего сознания. Дословный перевод с греческого понятия «парадокс» уже изначально заключает в себе загадку, проблему

(явление описывается *вне правила*, с двух противоречивых сторон, то есть пара-доксально) и обещание прозрения, если только человек согласится на ее решение. Тогда происходит изменение *масштаба* видения самого явления, оно открывается в новом свете, а заодно с ним получают новое объяснение и сопутствующие ему противоречивые качества и признаки.

Добытая в результате парадоксального мышления истина всегда многозначна, метафизична и потому многослойна в интерпретации, она приглашает к диалогу, сотворчеству (метод Сократа). А вот мысль, изреченная в понятиях, есть неполная истина, потому она и требует дополнительной логической аргументации, выражающейся в строгой последовательности умозаключений. Истину можно только открыть, зато мысль можно точно передать.

Философская интуиция сродни с языковой интуицией. Недаром же философия как способ умозрения, мироощущения для своего воплощения творит новый язык, обогащает старый новыми смыслами. Порождение убедительной речи (не путать с риторикой!) – один из сокровеннейших видов творчества, разгадка которого еще не найдена.

Список литературы

1. Арсентьев Д.З., Бирич И.А. От слова к образу// Мир, в котором мы живем: Сб.ст. Орел: ОИУУ, 1997, с. 5-20.
2. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. 452 с.
3. Зинченко В.П. Психологическая педагогика: Материалы к курсу лекций. Ч.1. Живое знание. Самара: СГПУ, 1998. 216 с.
4. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание: Сб.ст. М.: Русские словари, 1996. 416 с.
5. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и их восприятия). М.: Гнозис, 1994. 344 с.
6. Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии: Человек в пространстве культуры. Новосибирск: Сиб. отд. РАО, 1996. 183 с.
7. Бирич И.А. Современный русский язык – хранитель древнего мирозерцания (главные архетипы русского сознания)// Текст и контекст: матер. межд. научной конференции «X Виноградовские чтения». Т.V. Философские аспекты изучения русского языка. М.: МГПУ, 2008, с. 14-19.
8. Яковлева Е.С. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова// Вопросы языкознания, 1998, № 3.
9. Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. М.: Прогресс, 1992. 224 с.
10. Бирич И.А. Измерение мира на весах гармонии и хаоса: нравственно-эстетический аспект творчества // Философия художественной культуры: традиции и современные тенденции: сб. научных статей. М.: МГПУ, 2010, с. 124-132.
11. Ильин И. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993. 352 с.

Антаков Сергей Мирославович

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
sergey@antakov.ru

Идеи органицизма в космистской философии В.А. Лефевра

Описывается космистская и вместе с тем органицистская концепция В.А. Лефевра, развитая в его книгах «Космический субъект», «Алгебра совести» и других работах. Показаны принадлежность этой концепции мировой научно-философской традиции и, особенно, тесная связь концепции В.А. Лефевра с немецкой классической философией (Кант, Гегель) и философией её продолжателя и преобразователя К. Ясперса.

Ключевые слова: формальная структура совести, самосознание, рефлексивная модель, концепция дополнительности, этический субъект, новая космология, русский космизм, органицизм, энтелехия, эволюция, точка Омега.

Владимир Александрович Лефевр родился в Советском Союзе в 1931 году. В 1960-х годах заинтересовался психологической рефлексией и тогда же ввёл в научный оборот понятия рефлексивного анализа, рефлексивной игры, рефлексивной системы, рефлексивного управления. С 1974 года живёт и работает в США, но сохраняет тесные связи с русской культурой. Большая часть его трудов издана на русском языке [1], [2], [3].

Широкую известность среди учёных разных специальностей В.А. Лефевр приобрёл благодаря разработке математической (на основе булевой алгебры) модели *этического субъекта*, т.е. субъекта, принимающего этические решения, способного различать добро и зло и тяготиться злом. Эта модель разработана в его книге «Алгебра совести» [1] (1982, 2003) и нашла продолжение в его же книге «Космический субъект» [4] (1996, 2005). В ней содержатся прямые ссылки на основоположника русского космизма Николая Фёдорова и его ученика К.Э. Циолковского [4, с. 289, 290] и делается попытка математического обоснования фёдоровского этического императива: **быть**, борясь с «энтропийной тенденцией» природы и побеждая её, побеждая распад и смерть.

Эти идеи учёного, прямо называющего себя космистом [5], можно рассматривать как своеобразное развитие мыслей К.Э. Циолковского об одушевлённости природы и как оригинальный вклад в общее учение *органицизма*.

В.А. Лефевр – космист по существу. Этику «общего дела» Николая Фёдорова как утверждение бытия он обосновывает, прибегая к математи-

ке (булевой алгебре), термодинамике, теории гравитации и космологии. Тем самым он продолжает и значительно углубляет синтез этического учения и рационального знания, который начал осуществляться уже Николаем Фёдоровым [6], [7].

Автор «Космического субъекта» задаётся вопросом: какой космический разум может быть подобен нам? И даёт ответ: «Наша специфическая особенность состоит не столько в том, что мы очень умны, сколько в том, что мы обладаем совестью» [4, с. 139]. Подобную мысль высказывал ещё Ч. Дарвин, и она играет важнейшую роль в философской теории анропосоциогенеза, созданной Ю.М. Бородаев на основе учений И. Канта и З. Фрейда [8, с. 188].

Разработанная В.А. Лефевром «формальная структура совести», по его мнению, и есть характеристика всех подобных нам космических существ, хотя их физическая природа может быть бесконечно далека от нашей. Здесь мы видим вольное или невольное повторение мысли И. Канта, по убеждению которого «только разумное существо» имеет добрую волю как способность поступать согласно представлению о моральном законе, а нравственно ориентированная воля присуща не только людям, но всем возможным разумным существам, населяющим вселенную [9, с. 250].

По мнению В.А. Лефевра, наделённые совестью космические субъекты могут быть даже магнитно-плазменными образованиями, подобными магнитосферам звёзд и планет. Такие существа могут (а В.А. Лефевр доказывает, что и должны) вмешиваться в космологическую эволюцию, корректировать её.

В «Космическом субъекте» автор показывает связь «феномена человека» (здесь он использует выражение Тейяра де Шардена [10]) с фундаментальными физическими законами [4, с. 139], а тем самым – связь этики (т.е. «алгебры совести») с физикой. Он строит абстрактную термодинамическую модель космического субъекта, которая может быть реализована и системой нейронов мозга, и магнитным плазмоидом, который, таким образом, может обладать психикой. В.А. Лефевр говорит о возможности «того, что биологические цивилизации земного типа в процессе своей технологической эволюции меняют физическую основу своего существования, трансформируясь в магнитные плазмоиды» [4, с. 287] – наиболее приспособленные к разнообразным условиям космоса организмы.

Более того, В.А. Лефевр математически описывает *эволюцию* космического субъекта как усложнение соответствующей термодинамической модели путём добавления новых звеньев в цепочку абстрактных тепловых машин. В этой модели находится место и математическому представлению рефлексии. Уровень саморефлексии цепочки, как доказывает Лефевр,

с каждым таким шагом возрастания сложности повышается. Он интерпретирует этот процесс как рост *самосознания* космического субъекта, реализующий его стремление стать вечным двигателем второго рода, потому что в пределе коэффициент полезного действия такой машины становится равным единице.

Поскольку речь у В.А. Лефевра идёт о рефлексии всё возрастающих уровней, его модель может быть интегрирована в *гегелевскую* модель саморазвития Абсолюта, модель по существу математическую, потому что логика, в отличие от математики, избегает самоотнесённости, рождающей противоречия вроде антиномий лжеца, Рассела и др.

В этой связи необходимо отметить сугубую важность немецкой классической философии вообще и, в частности, философии трансцендентального идеализма Ф.Й. Шеллинга, оказавшей наибольшее влияние на русских философов, которые, как пишет исследователь русского органицизма и космизма О.Д. Маслобоева [11], «уловили самую суть её: целостность мира природы, человека, Вселенной обусловлена активной деятельной силой, внутренне им присущей. Принцип деятельностного подхода и исследование единого природно-социального организма» стал «одним из основных мировоззренческих принципов российского органицизма» [12, с. 10].

Именно принцип деятельностного подхода оказался более всего уместен в исследовании концепции дополнительности Н. Бора, предпринятом И.С. Алексеевым [13], [14]. Закономерным образом к этой концепции обращается и В.А. Лефевр. Он цитирует работу Н. Бора, в которой знаменитый физик, подходя к психологическому обобщению своей концепции, предстаёт как органицист [1, с. 390]. Свою мысль о дополнительности В.А. Лефевр развивает, как можно показать, и в коротком разделе «Янус-космология» работы «Конфликтующие структуры» [15, с. 108], где высказывается идея «новой космологии», и в статье, написанной в соавторстве с Ю.Н. Ефремовым [16, с. 464]. Здесь он требует ввести (модель) моделирующего субъекта в космологическую модель, т.е., по существу, создать модель Объемлющего (*Umgreifende*), что, по К. Ясперсу, невозможно сделать вполне, точно [17, с. 30-31], [18, с. 906], [19, с. 428-429]. Иными словами, В.А. Лефевр требует создать *рефлексивную* модель Вселенной: «Поиск космических цивилизаций приобретает статус строго научной задачи, если удастся создать теоретическую модель мира, естественной компонентой которого станет разумный субъект. Такая модель, связав феномен разума с физической картиной Вселенной, прояснит вопрос, какого рода физические объекты мы должны искать. Подобная задача вполне соответствует духу естествознания на рубеже веков. Мы – свидетели новой научной революции в физике <...> научная революция может завершиться

неожиданно – включением в единую картину мира самого познающего субъекта. Именно объединённая модель сможет указать нам, каковы объективные признаки разумных субъектов» [16, с. 461]. «В течение последних двух десятилетий объективно происходит зарождение новой космологии, которая противостоит физической. Её задача – включить биологическую действительность в картину мира как некоторую «норму», которая в ней естественна и необходима. Зарождение этой «новой космологии» мы должны связать в первую очередь с именами Дж. фон Неймана, М.Л. Цетлина, Э.Ф. Мура, Р. Эшби, Л. Лофгрена. Представляется целесообразным рассмотреть возможные модели и некоторые принципы их построения, в которых, с одной стороны, – «живые организмы» и «цивилизации», а с другой стороны, – феномены «физической картины» выступили бы как различные проявления некоторой единой конструкции. При построении физических моделей, в частности, космологических, считается очевидным, что «упорядоченность» и «хаотичность» являются абсолютными характеристиками, не связанными с принципом организации наблюдателя и его познавательного инструмента. Мы откажемся от этого предположения и покажем возможность построить модель, представляющую собой симбиоз двух различных самоорганизующихся систем, выполненных в одном материале <...>» [15, с. 108].

Органицизм, органицистская направленность концепции В.А. Лефевра обнаруживается уже в этом, как и во многом другом. Именно модель эволюции космического субъекта содержит в себе свою цель и своё завершение – как Аристотелевскую энтелехию. Русский философ В.В. Розанов вспоминал в «Апокалипсисе нашего времени»: «Тогда, войдя к друзьям, бывшим у меня в гостях, Каптереву и Флоренскому, естественнику и священнику, я спросил их: «Господа, в гусенице, куколке и бабочке – которое же «я» их?..» Каптерев молчал. Флоренский же, подумав, сказал: «Конечно, бабочка есть энтелехия гусеницы и куколки»» (цит. по [20]).

Метафора гусеницы и бабочки, может быть, лучше всего разъясняет замысел В.А. Лефевра для нашего скептического современника. Но для знакомого с теологией или религиозной философией читателя, возможно, ближе будет иная «метафора», представленная, к примеру, А.П. Щегловым: «Совершается выход вещи из ничего к полноте своего присутствия. Бог есть то, что в собственном и высшем смысле присутствует. Поэтому Аристотель называет полноту пребывания подлинно присутствующего «энергией», или «энтелехией», пребыванием в завершённой полноте, а именно, в полноте всего возможного для всякого предмета присутствия» [21, с. 137].

В этой связи важно отметить мысль О.Д. Маслобоевой, согласно которой проблема органицизма не может быть решена на почве одно-

стороннего рационализма, игнорирующего необходимый иррациональный аспект познания. «Когда ставится задача понять сам механизм человеческой деятельности: соотношение её целей, средств и результатов, то невозможно ограничиться только рациональными аспектами деятельности, необходимо исследовать человеческую духовность во всей её полноте и целостности, включая волю, эмоции и другие нерациональные компоненты человеческой деятельности. Не случайно Кант начал с вопроса о границах возможностей человеческого разума. Именно такую направленность философских поисков находим мы у российских органицистов» [12, с. 10].

Действительно, органицистский «порыв» к целому как *полноте реализации* следует связать с кантианским органицизмом [22, с. 89-94], с кантианским актом синтеза, с кантианским переходом от агрегата (совокупности) к целокупности (тотальности) [23]. Материальные элементы *организируются* (отсюда и название «органицизм») этим актом синтеза, т.е. связываются в оформленный предмет, в данном случае – в абстрактную тепловую машину. От связи между элементами, т.е. от формы предмета, зависит, видеть ли в нём механизм или организм. Таким образом, можно различать целокупность-механизм и целокупность-организм. Кантианский акт синтеза естественным образом связывается с энтелехией Аристотеля [24] и виталиста Х. Дриша [25], эротическим порывом Платона [26] и «витальным порывом» А. Бергсона [27].

Итак, В.А. Лефевр предлагает теоретическую реконструкцию организма как цепи (последовательности определённым образом связанных) тепловых машин, т.е. как математическую модель. Организм получается из бесконечно усложняющегося механизма в пределе при бесконечном продолжении цепочки-последовательности, а жизненный порыв моделируется как надстраивание, продолжение этой цепочки (что делает не сам механизм, а субъект рассуждения, моделирования). Организм в этой выстраиваемой В.А. Лефевром механической (термодинамической) бесконечной и бесконечно усложняющейся последовательности присутствует в потенции, реализуясь в *пределе*. Каждый шаг усложнения модели уменьшает её механичность и увеличивает органичность, так что механизм и организм оказываются связанными бесконечным числом звеньев – Гегелевских *опосредований*.

Таким образом, модель В.А. Лефевра есть модель космического (и космистского) порыва к бытию, к преодолению смерти не только рода, но каждого человеческого индивида. Сама по себе биологическая жизнь не тяготится смертью отдельных индивидов, ген-эгоист [28] продолжает жить, мультиплицируясь и клонируясь в организмах, смерть части которых его не затрагивает. Однако биолог Р. Докинз, придумавший метафору

гена-эгоиста, как будто забывает о «побочном» действии гена – об индивидуальном *сознании*, которое не может смириться с собственной смертью. Р. Докинз предпочитает не замечать противоречия между жизнью души и жизнью тела, между духом и природой, которое как раз и было предметом размышлений Николая Фёдорова.

В кульминационном пункте своей книги В.А. Лефевр доказывает теорему: математическое описание (модель) космического субъекта тождественна математической формулировке Второго начала термодинамики. Таким образом, заключает он, информация о человеческой природе – об этике, совести, космически-этической миссии разума! – закодирована в фундаментальном Законе природы [4, с. 290-291]. Именно из Второго начала термодинамики, по В.А. Лефевру, следует моральный императив: необходимо бороться со смертью как злом.

Эта концепция не случайно напоминает сильный антропный космологический принцип [16], [29], [30], [31] (АКП). И не случайно аргументация В.А. Лефевра похожа на аргументацию Р. Декарта, приходящую на ум при знакомстве с АКП: если я сознаю себя как сомневающееся, т.е. несовершенное существо, то я получаю вместе с этим сознанием и понятие совершенного существа (Бога), из которого, согласно онтологическому аргументу Р. Декарта, следует Божественное Бытие. В нашей интерпретации В.А. Лефевра Второе начало термодинамики утверждает невозможность совершенного двигателя (вечного двигателя второго рода), а тем самым императивно указывает на необходимость стремиться к преодолению этой невозможности, к реализации совершенного двигателя.

В «Космическом субъекте» можно вычитать и больше того, что предполагал сам автор этой книги. Модель эволюции космического субъекта оказывается по существу моделью приближения к гегелевскому Абсолюту, или точке Омега, или «космическому Христу» французского палеонтолога и теолога Тейяра де Шардена [10], к Божественной точке Омега ещё одного космиста, американского физика и теолога Фрэнка Типлера [32], [33]. Как видно, «русский» космизм стал уже давно интернациональным течением, развивающимся под влиянием новых фундаментальных научных знаний, полученных человечеством в XX веке.

В одной из своих последних книг «Что такое одушевлённость?» [34] В.А. Лефевр заявляет о своём отказе от характерного для «Космического субъекта» материалистического монизма ради дуализма Платона. Этот его мировоззренческий переход вполне соответствует тенденции «реставрации западной интеллектуальной традиции», о которой говорит Ж. Борелля [35]. В таком случае причиной наблюдаемых проявлений субъекта на физическом уровне, как и законосообразного поведения любой физической системы, оказывается, по В.А. Лефевру, идеальный объективно сущий

«Навигатор», или Эйдос, математическая модель которого была построена В.А. Лефевром в предыдущих работах.

Культурное и социальное значение представленных выше работ В.А. Лефевра велико, поскольку они проливают новый свет на актуальные проблемы как науки и техники, так и этики, неотделимые от ближних и самых отдалённых перспектив развития человечества (см. [36], [37], [38], [39]).

Список литературы

1. Лефевр В.А. Алгебра совести. Пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2003. 411 с.
2. Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003. 495 с.
3. Лефевр В.А. Что такое одушевленность? М.: Когито-Центр, 2013. 124 с.
4. Лефевр В.А. Космический субъект // Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003. С. 135-310.
5. Лефевр В.А. Познание и вера // Вопросы философии. 2016. № 9.
6. Маслобоева О.Д. Проект философии «общего дела» Н.Ф. Фёдорова // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 81-92.
7. Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред.: А.В. Гулыга. Вступ. ст., прим. и сост. С.Г. Семенов. М.: Мысль, 1982. 711 с.
8. Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996.
9. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1 / Общ ред. В.Ф. Асмус, А.В. Гулыга, Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1965.
10. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и эссе. Пер. с фр. Сост. и предисл. В.Ю. Кузнецов. М.: Аст, 2002. 554 с.
11. Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в современной исторической ситуации // Вече. 2015. № 27-2. С. 187-195.
12. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX – XX вв.: эволюция и актуальность. М.: АПК и ППРО, 2007.
13. Алексеев И.С. Деятельностная концепция познания и реальности. Избранные труды по методологии и истории физики. М.: Руссо, 1995. 527 с.
14. Алексеев И.С. Концепция дополнительности: Историко-методологический анализ. М.: Наука, 1978. 276 с.
15. Лефевр В.А. Конфликтующие структуры // Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003.
16. Лефевр В.А., Ефремов Ю.Н. Космический разум и черные дыры: от гипотезы к научной фантастике // Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003. С. 461-478.
17. Ясперс К. Введение в философию. Мн.: Пропилеи, 2000.
18. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997.
19. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991.

20. Стрелков Е. Павел Флоренский в поисках пневматосферы / http://www.ng.ru/science/2014-11-12/13_florensky.html.
21. Щеглов А.П. Неведомый Бог. Историко-философское исследование мистических традиций Древнего мира и Средневековья. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008.
22. Ильин И.А. Собрание сочинений: Немецкий идеализм. История этических учений. История древней философии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
23. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3 / Общ. ред. В.Ф. Асмус, А.В. Гулыга, Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1964. 799 с.
24. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1975. С. 369-448.
25. Дриш Г. Витализм. Его история и система / Пер. с нем. М.: URSS, 2007.
26. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 81-134.
27. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. М.: Канон-Пресс: Кучково поле, 1998. 384 с.
28. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: АСТ, 2015. 512 с.
29. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: Теории и наблюдения. Пер. с англ. под ред. Я.Б. Зельдовича, И.Д. Новикова. М.: Мир, 1978. С. 369-379.
30. Лефевр В.А. Чуть позже светопрестваления (беседа с А. Левинтовым) // Лефевр В.А. Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003. С. 479-493.
31. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Clarendon Press, 1986.
32. Tipler F.J. The Omega Point theory: a model of an evolving God. In Physics, Philosophy, and Theology. Eds. by R.J. Russel et al, Vatican. 1988.
33. Tipler F.J. The Physics of Immortality. Doubleday, 1995.
34. Лефевр В.А. Что такое одушевленность? М.: Когито-Центр, 2013. 124 с.
35. Борелля Ж. Платон и реставрация западной интеллектуальной традиции // Борелля Ж. Реставрация священной науки / Пер. с франц. и предисл. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 13-37.
36. Антаков С.М. Проблема веры и знания в соотношении с категориями эпистемологического фундаментализма и фаллибилизма // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. № 4. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2009. С. 138-144.
37. Антаков С.М. Генеральный метод естествознания и гуманитарные претензии к науке // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. № 3 (19). Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2010. С. 109-114.
38. Антаков С.М. Сравнение революций социальных и научных, ведущее к переосмотру традиционного образа науки // Наука. Мысль. 2017. № 1-3. С. 4-8.
39. Антаков С.М. Будущее философии и антропный кризис // Вестник Мининского университета. 2016. № 3 (16). С. 24-34.

Исакова Наталья Владимировна

Кубанский государственный аграрный университет, г. Краснодар
natalya-isakova@bk.ru

**Утопия, теория или проект: русский космизм
в современном социокультурном пространстве**

В статье ставится проблема определения статуса русского космизма, а именно, чем по сути является это направление – философской теорией, естественно-научным знанием, утопическим проектом, социально-антропологическим эволюционистским учением или чем-то иным? Осуществляется попытка показать неоднозначное отношение к космизму, характеризующееся, с одной стороны, критикой и явным скептицизмом, с другой, неугасающим интересом специалистов самых различных направлений.

Ключевые слова: русский космизм, утопия, проективная деятельность, преобразование Космоса и человека.

Русский космизм, пожалуй, как ни одно течение в отечественной философии, вызывает много столь противоречивых мнений и оценочных суждений: от восторженных до крайне негативных. Здесь даже можно провести параллели с оценкой наследия восточной философской мысли – с точки зрения западноевропейской традиции, восточная философия и не философия вовсе, «недофилософия». Слишком много в ней присутствует всего, что выходит за рамки классической философии: и религиозно-мифологические традиции, и мистицизм, и ритуализированность, и практики медитации и много еще чего. Тем не менее, даже если согласится с этой позицией, нельзя отрицать важность, значимость и глубину идей восточной философии.

Так и с русским космизмом. Его традиции, включающие в себя естественно-научные концепции, философские размышления, социальные и антропологические теории, элементы мистицизма и прогнозирования, склонность к активному и сознательному изменению различных форм бытия в космических масштабах, дают возможность не облекать космизм в узкие концептуальные рамки. Важным элементом этого направления как, впрочем, и всей русской философии, является стремление к активно-преобразующей деятельности, распространяющейся на самого человека, его физическую и нравственную сущность, на общество и мир в целом.

Однако, закономерно возникает вопрос – так чем, в первую очередь, является русский космизм – философской теорией, естественно-научным знанием, утопическим проектом, социально-антропологическим эволюционистским учением или чем-то иным?

Пожалуй, и тем, и другим, и третьим.

Во-первых, если подходить к анализу космизма, как философской теории или направления, то здесь мы находим все атрибуты философского знания: гносеологические искания, онтологические построения, антропологические и социальные проекты и нравственно-этическая составляющая. Все эти элементы философского знания являются в космизме взаимодополняющими конструкциями и образуют то, к чему, в принципе, стремится любое философское учение – к созданию системы знаний о мире как о целом, а в рамках космизма, еще и в космических масштабах.

И в религиозном и в естественно-научном вариантах космизма, понимание человека и общества связано с интерпретацией Космоса, охватывающего всю совокупность бытийственных характеристик. То есть решение антропологических и социальных вопросов зависит от решения онтологических проблем. Мыслители-космисты указывали на то, что познание человека, его психических и физических возможностей, развитие его разума и осуществление дальнейшей физической и нравственной эволюции человечества неразрывно связаны с изучением Космоса как чувственно-наглядного бытия.

Например, В.И. Вернадский, считал, что человек и Космос выступают как понятия взаимосвязанные, где человек является не только «промежуточным эволюционирующим существом», но и активным преобразующим себя и космос элементом, где уяснение онтологического статуса человека невозможно без исследования сложного «мира заземного Космоса» [1].

К.Э. Циолковский рассматривал Космос как потенциально-пригодную онтологическую реальность для будущего биологического и социального существования, а также творчества землян. Космическое пространство для него – это среда для активной эволюции человеческого тела и разума, способная к трансформации под влиянием времени: «Приходишь невольно в восторг от ожидающего нас разнообразия во вселенной: возникновение в существах подобных нам, только совершенных, довольных и счастливых, – воплощение и жизнь в «духах» – бесчисленного числа категорий (по скачкам времени и плотностям)» [2, с. 83].

П.Д. Успенский, отмечал, что человек – это подобие мира, «он был создан теми же законами, которые создали мир в целом... изучая мир и законы, которые им управляют, он узнает и поймет законы, которые руководят самим человеком» [3, с.78].

Представитель религиозной ветви космизма – Н.Ф. Федоров определял «небесное пространство» как замысел Бога, который через человека вносит целесообразность в природу. Философ пришел к мысли, что человечество, благодаря грандиозному синтезу наук и труду, выйдет в космос

и начнет его активно осваивать и преобразовывать, в надежде обрести новый, бессмертный космический статус бытия [4].

Для В.С. Соловьева Космос – это идеальное бытие, «объективное выражение истинно-сущего», где человек является посредником между Богом (идеальным бытием) и бытием материальным. Он устроитель и организатор вселенной [5].

Таким образом, в творчестве и мыслителей-космистов, и в идеях философов, тяготеющих к космическому мироощущению, Космос выступает той онтологической реальностью, через которую организуются и эволюционируют различные формы бытия. Причем Космос и космопланетарная роль человека интерпретируется не абстрактно и умозрительно, а, как отмечалось выше, с целью активной преобразовательной деятельности.

Именно эта идея активного преобразования человека и Космоса является результатом столь плодотворной проективной деятельности космистов. Конечной целью многих «космических» теорий и идей, становится стремление к сознательной эволюции. Н.Ф. Федоров считал, что «мир дан не на поглядение, не мирозерцание – цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» [4, с. 427]. Пассивно-объективный ход событий всемирного исторического процесса заменяется активно-преобразовательной деятельностью, как отдельного человека, так и всего общества в целом [6, с. 132]. Многие идеи космистов, по сути, стали готовыми научными, социальными и антропологическими проектами.

Осмысление космической перспективы человечества, а именно его выход за пределы Земли, сподвигли К.Э. Циолковского создать теорию ракетостроения, которую он сам считал лишь приложением к своим философским изысканиям. Он стал основоположником теоретической космонавтики и обосновал использование ракет для полетов в космос, предлагая использовать «ракетные поезда», которые стали прототипами многоступенчатых ракет [2].

Изучение воздействия на землю, процессов, протекающих в Космосе, способствовали развитию в творчестве А.Л. Чижевского теории гелиотараксии. В ней мыслитель обосновывал всепроникающее влияние на динамику жизнедеятельности в биосфере и социосфере солнечной активности. Несмотря на то, что теория А.Л. Чижевского не получила эмпирическое обоснование по всем ключевым пунктам, его идеи положили начало целому ряду исследований в современной медицине, космической биологии, астрономии, физике. Ученый-космист, исследователь и изобретатель, разработал теорию энергетической связи космических и земных явлений, развил парадигму целостности мира, обосновал принципы законосообразности, единообразия, детерминизма и космиче-

ских ритмов, можно даже сказать, что предвосхитил идеи глобального эволюционизма.

Создание ноосферной концепции Вселенной В.И. Вернадским стало итогом изучения и осмысления ученым общих закономерностей и тенденций развития Мироздания. Помимо его весомого вклада в развитие геологии, почвоведения, минералогии, основания биогеохимии как науки, философские взгляды натуралиста оказались созвучны и актуальны современному научному сообществу: способствовали появлению идей «коэволюции» и «концепции устойчивого развития», созданию ноосферных парков и эко-городов, а также являются обязательным элементом эколого-просветительского деятельности и воспитания.

Именно нацеленность на активную проективную и преобразовательную деятельность, окрашенную идеями физической и нравственной эволюции человека, как обязательной предпосылки освоения и изменения космических просторов, способствовала появлению футурологических прогнозов и предвосхищений, стремлений уловить вектор дальнейшей совместной эволюции человека и космоса.

Космисты стирают границы между наукой, философией и религией, ломают традиционные концепции, сочетают, казалось бы, не сочетаемые области знания – науку и паранауку, медицину и астрономию, геологию и космологию, историю и учение о солнечной активности, что предопределяет футурологическую направленность и склонность к утопизму. В нетерпеливом порыве открыть будущие пути развития, создать идеальное совершенное общество без страдания, боли и смерти и распространить преобразующую силу человеческого разума, преодолевая хаос космического бытия, мыслители, смело и неординарно трактуют процессы эволюции, перепрыгивая через целые, исторически необходимые этапы развития человеческого общества и мира.

Отсутствие строгой научной и философской традиции, зачастую, иррационалистический подход, склонность к социальным утопиям и научным предвосхищениям, создает впечатление, что космизм – это некая экзотика в области науки и философии. С одной стороны, подобная эклектика различных мировоззренческих и научных парадигм, смешение разных направлений науки, философии и религии, когда в чистом виде не рассматривается ни одна из форм знания, является слабой стороной космизма, с другой – в этом его сила и некий магнетизм. Стремление создать обобщающие теории и учения, которые бы позволили охватить с единых позиций сложные явления окружающего мира, раскрывает его потенциал, близость к современной картине мира, к идеям глобалистики, синергетики и эволюционизма.

Сегодня к космизму относятся ничуть не лучше, чем в конце XIX века. В этом отношении показателен пример, описанный С.Г. Семеновым:

«После изложения Л.Н. Толстым перед членами Психологического общества в Москве идей Н.Ф. Федорова, в том числе идеи всеобщего воскрешения, был задан вопрос: где же поместятся все эти воскрешенные поколения? Лев Николаевич ответил: «Это предусмотрено у нашего мыслителя. Царство труда и творчества не ограничивается Землей, оно выйдет в Космос, где расселится воскрешенное человечество». Невероятное предположение о возможном выходе людей в Космос так потрясло ученых мужей, что они встретили его раскатами хохота» [Цит. по 7, с. 180].

Подобное отношение к идеям космистов было характерно не только для современников: не редко и ныне наблюдается явный скептицизм ученых в отношении научных изысканий космистов, считающих их слишком оторванными от традиционной научной картины мира, да и современные философы все чаще склонны упрекать космизм в эклектизме и разнородности, отказывая ему в статусе философского направления, представляя его частью культурно-исторического наследия.

Однако подобная ситуация не носит односторонний характер. Неугасаемый интерес к космизму специалистов самых различных направлений – естествоиспытателей, социологов и историков, медиков, искусствоведов и конечно же философов, является доказательством актуальности и востребованности потенциала русского космизма в современном социокультурном пространстве, а также подтверждением того, что удивительные, опередившие свое время теории и смелые идеи космистов оказались не случайным угадыванием, а соединением фундаментальных знаний со стремлением выйти за рамки традиционных представлений о мире, учением, чутко уловившим вектор движения человеческой цивилизации.

Список литературы

1. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
2. Циолковский К.Э. Причина космоса. Воля вселенной. Научная этика. (Предисловие М. Н. Белгородского) М.: Космополис. 1991. 90 с.
3. Успенский П.Д. Психология Возможной эволюции человека; Космология возможной эволюции человека. СПб: АО «Комплект» 1995. 160 с.
4. Федоров Н.Ф. Сочинения М.: Мысль, 1982. 711 с.
5. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
6. Исакова Н.В. Утопия в России как философско-социальная концепция и научный проект // Философия и культура в контексте времени: монография / М. И. Данилова, Д. А. Бочковой, В. В. Плотников [и др.]; под общ. ред. М. И. Данилова. Краснодар: КубГАУ, 2017. С 126-147.
7. Усольцев В.А. Русский космизм и современность. 2-е изд. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2009. 228 с.
8. Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика Пресс, 1993. 368 с.

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

«Человек космический» и антропный принцип в физике

В русском космизме «человек космический» понимается намного шире, чем технократическое освоение космического пространства, возводя человека в разряд антропокосмической сущности мироустройства, что находит подтверждение в антропном принципе в физике. Дальнейшее развитие антропных аргументов в современных научных космологических моделях Мультиверса подводят научную базу под представление о космическом предназначении человека как строителя антропного Универсума.

Ключевые слова: «человек космический», философская антропология, русский космизм, наука и религия, космология, антропный принцип, мультиверс, антропный универсум.

В современную эпоху «выхода человека в космос» термин «человек космический» воспринимается, прежде всего, как освоение космического пространства за пределами земной атмосферы, полеты к Луне и планетам Солнечной системы. Казалось, от «человека разумного» (*Homosapiens*) мы вот-вот перейдем к «человеку космическому» (*Homocosmicus*), продолжая эволюционное развитие человека на путях технократического освоения мира. Но так ли дерзновенны наши проекты в освоении земного «Универсума», мира в целом? Неужели мы готовы ограничить представление о человеке рамками обыденного телесно-материалистического понимания нашей природы и нашего предназначения в мире материальных сущностей?

Наука, призванная отвечать на подобного рода вопросы, традиционно обозначалась как философская антропология. В идеале философская антропология должна аккумулировать все представления о человеке, которые имеются в различных областях человеческой деятельности: прежде всего, философии, затем науке, религии, морали, искусстве и т.д. Однако, каждая из этих областей имеет свое собственное представление о человеке, свой угол рассмотрения, которое может существенно отличаться, поскольку затрагивает какой-то один аспект бытия, и лишь объединение их всех может дать истинную картину понимания того, «что есть человек». Концептуальную основу этой интегральной науки, которую можно было бы с полным правом назвать Антропологией или Наукой о человеке, составляют наиболее общие представления о мире в целом.

Памятуя Канта, каждый раз, когда мы обращаем свой пытливый взор к Универсуму, миру в целом, мы приходим к антиномии, где тезис и анти-тезис имеют равную степень достоверности. Антиномичность нашего сознания при обращении к предельным вопросам бытия переводит наше мышление в разряд веры, когда выбор между той или иной картиной мира совершается на основе религиозно-культурных предпочтений.

Традиционно религией русского народа является православие, как чистота и полнота христианства, которое, согласно легенде, было результатом выбора между несколькими религиями, претендующими на роль государственной. Как ни парадоксально, тысячелетие спустя в космический век высоких технологий, если бы и сейчас перед нами стоял выбор наиболее полной религиозно-философской системы, которая ставит человека на наивысшую ступень природного универсума, то мы также отдали бы, вслед за русскими мыслителями, предпочтение христианскому мировосприятию, исходя уже из концептуальных соображений.

Павел Флоренский в своих набросках по созданию единого труда, посвященного «оправданию человека», Антроподицеи, пишет в небольшой работе «Макрокосм и микрокосм», что Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины. Человек – «малый мир, микрокосм». Среда – «большой мир, макрокосм». И наоборот, Человека можно назвать макрокосмом, а Природу – микрокосмом: «если и он, и она бесконечны, то человек как часть природы может быть равномогущен со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека» [1, с. 184]. Согласно Флоренскому, Человек есть бесконечность. Но не по формальному признаку бесконечности человек и мир могут считаться взаимно отражающими друг друга: между человеком и средою есть действительное подобие. В Среде нет ничего такого, чего в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не имелось бы у Человека, и в Человеке нет ничего такого, чего не нашлось бы у Среды. Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его.

Флоренскому вторит Н.А. Бердяев, называя человека «микрокосмом и микротеосом». В кратком очерке своего «философского мирозерцания» 1937 года Бердяев пишет: «В центре моего философского творчества находится проблема человека. Поэтому вся моя философия в высшей степени антропологична. Поставить проблему человека – это значит в то же время поставить проблему свободы, творчества, личности, духа и истории» [2, с. 19]. Для Бердяева основной проблемой философии является проблема человека как бытийной основы мира: «Бытие открывается в человеке и через человека». Он сотворен по образу и подобию Бога, но в то же время человек есть существо природное, ограниченное. В человеке

есть двойственность: человек есть точка пересечения двух миров, он отражает в себе мир высший и мир низший.

Задолго до Флоренского и Бердяева в семидесятых годах XIX века молодой гениальный мыслитель в одной из своих ранних работ обращается к проблеме человека как «богочеловека», исходя из полноты христианского миропонимания природы человеческого существа. Человек, пишет В.С. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве», «это связующее звено между божественным и природным миром», одинаково принадлежащее тому и другому, служащее переходом между ними. «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество» [3, с. 113]. Человек, согласно Соловьеву, есть некоторое «соединение Божества с материальной природой», что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий.

Соловьев не ограничивает человека данной видимой действительностью. Он говорит о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. «В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, чрез который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого» [3, с. 118].

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Этот «идеальный человек», чтобы быть действительным, должен быть единым и многим: «это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке». Все человеческие элементы, согласно Соловьеву, образуют «цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм» – «организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира» [3, с. 118-119].

Признавая, что каждый действительный человек своей глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, Соловьев придает человеку статус «конкретного единства всех начал», «вечного и особенного существа», необходимого и незаменимого звена в абсолютном целом. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (хотя бы в сознании) в область бытия абсолютного. Человек, воспринимая и нося в своем

сознании вечную божественную идею и, вместе с тем, будучи по физическому происхождению и существованию неразрывно связанным с природой внешнего мира, является «естественным посредником между Богом и материальным бытием», «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность», – «устроителем и организатором вселенной».

В традиции русской религиозной философии и русского космизма, как синтеза современной науки, русской философии и православной религии, человек является промежуточным звеном между миром природным, Космосом, и миром Божественным. Возвращаясь к проблеме современного выбора той религиозно-философской системы, которая ставит человека на наивысшую ступень природного универсума, представим всевозможные соотношения фундаментальных начал Антропоса, Космоса и Теоса. Как ни странно, возможных вариантов соотношения человеческого начала, природного и божественного, не так и много, а именно не более шести по числу перестановок в фундаментальной триаде «Бог – Человек – Космос», взятой в иерархическом порядке предпочтений. Такая последовательная перестановка положения трех главных составляющих мирового бытия приводит к шести возможным соотношениям между Божественным, антропным и космическим началами. Каждую из полученных триад, отражающую различное видение мира, можно рассматривать как символическую свертку традиционных религиозно-философских направлений, или культурно-исторических космизмов, представляющих в совокупности «космическую драму отвлеченных начал» [4, с. 92]: 1) "теоантропокосмизм" (Бог–Человек–Космос) – христианский тринитарный теизм; 2) "теокосмизм" (Бог – Космос – человек) – теокосмический монотеизм; 3) "космотеизм" (Космос-бог – человек) – пантеизм, политеизм; 4) "космоантропоцентризм" (Космос – человек (бог)) – материализм, атеизм; 5) "антропокосмизм" (Человек – космос (бог)) – позитивизм (сциентизм); 6) "антропотеизм" (Человек-бог – космос) – философия человекобожия.

Начиная с первичной триады теоантропокосмизма, – архетипического образа христианства, выражающего догреховное состояние мира по сотворению его Богом, – человечество как бы проходит в различных культурных традициях круг всевозможных состояний отпадения от божественной истины Теоантропокосмизма, выраженной в христианской антропологии: Христианское тринитарное богословие, теокосмический монотеизм, языческий пантеизм, западно-европейский материализм, позитивизм и сциентизм. Достигнув в материализме своего наибольшего погружения в космическую стихию мира, человек начинает шаг за шагом отстаивать свое богочеловеческое достоинство, ощущая себя с развитием науки и техники все большим властелином мира, пока, наконец, в сере-

дине XX века не наталкивается на пределы роста самости техногенной цивилизации.

С возникновением экологической проблематики, с развитием фундаментальных наук и новейших информационных технологий, сводящих управляющее воздействие на систему организации жизнедеятельности социума к ничтожно малой величине (так нажатие управляющей кнопки может привести к уничтожению всего живого на земле), с этого момента «человек покоритель природы» начинает ощущать невероятную хрупкость мира. Через проникновение и усиление влияния в современной культуре духовного начала, расширения духовной сферы в жизни общества, точнее освобождение от моды на материалистическое мировосприятие, европоцентристская культура мирового сообщества приходит к мировоззрению антропотеизма. Дальнейшее движение по этому кругу, проходящее через преодоление неизбежного спиритуалистического соблазна магии антропотеизма, с его идеологией заигрывания с миром духовных сущностей, человек возвращается к теoантропокосмизму христианского тринитарного богословия.

В Русском космизме человек, поставленный в «средине естества», занимает то связующее положение между миром духовным и телесным, которое ставит его в совершенно особое положение в порядке мироздания. Средневековое западно-европейское мирозерцание, разделявшее это представление в силу совпадения исходной мифологемы, в классической науке Нового времени было подвергнуто пересмотру и человек лишился во всех смыслах своего центрального положения, превратившись в простого «наблюдателя» – возобладала коперниканская гелиоцентрическая система и идеал «объектного» мира независимого от человека. И вот астрофизики наших дней подвергли сомнению, казалось, очевидные основы объективированной реальности.

Наиболее подходящим объектом для выявления антропокосмического характера современной физики являются дискуссии, начавшиеся в середине прошлого века вокруг «антропного принципа». Б. Картер, выдвигая «антропный принцип» [5, с. 291], в своих рассуждениях исходил из того, что урок, преподанный нам Коперником, – согласно которому мы не должны, не имея на то оснований, предполагать, что занимаем привилегированное центральное положение во Вселенной, привел к неоправданному расширению этого положения до весьма сомнительной догмы. Однако несостоятельность излишней расширительной трактовки коперниканской установки следует хотя бы из того, что необходимой предпосылкой нашего существования являются особые благоприятные условия (температура, химический состав окружающей среды и т.д.), определяющие место нашего появления во Вселенной, а в силу эволю-

ции последней и время. Более того, наше появление возможно в четко определенной Вселенной, фундаментальные параметры и законы которой допускают саму возможность существования сознательной жизни в глобальном масштабе. Так, например, если бы начальное расширение Вселенной было бы несколько меньшим или большим, Вселенная либо сколлапсировалась раньше, чем звезды успели проэволюционировать, либо расширилась столь быстро, что гравитационная конденсация никогда не привела бы к образованию звезд. Если бы гравитационная масса протона была бы существенно иной, не существовало бы звезд. Если бы разница в массах протона и нейтрона не была бы около двух электронных масс, не возникло бы около двух сотен стабильных ядер, которые формируют элементы и являются основой химии и биологии, и т.д. Или, например, вопрос о четырехмерности пространства-времени: двумерное пространство и время не дают возможности создать даже сложные молекулярные образования, а тем более органический мир. С другой стороны, если бы число пространственных измерений превышало бы три, мир был бы нестабильным. Относительно многомерного времени – в таком мире нарушалась бы причинная связь.

Изложенные факты – лишь небольшая часть аргументов, приводимых в обзорах сторонников антропного принципа, который согласно Б.Картеру гласит: «То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования» [6, с. 370]. Хотя наше положение не обязательно является центральным, оно неизбежно в определенном смысле (локальных и глобальных параметров нашей Вселенной) привилегированно. Картер различает «слабый» антропный принцип и «сильный». Суть «слабого» антропного принципа состоит в том, что наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателя. В этом смысле «слабый» антропный принцип не вызывает особых возражений, как и «антропные аргументы» Р.Дикке [7, с. 440] в пользу совпадения в рамках теории «Большого взрыва» «больших чисел», предопределивших наше появление спустя строго определенное время после начала эволюции космоса, как выделенной космологической эпохи.

Согласно «сильному» антропному принципу, «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы на некотором этапе её эволюции допускалось существование наблюдателей» [6, с. 373]. Различие в формулировках «слабого» и «сильного» антропного принципа касается того, что в первом случае речь идет о «локальной» пространственно-временной привилегированности наблюдателя в данной конкретной Вселенной (к слову, скажем, весьма

тривиальной), а во втором – о «глобальной» привилегированности самой Вселенной (её фундаментальных параметров), которая связана с «тонкой подгонкой» численных значений физических констант, от которых зависит сама формообразующая потенциальность возникновения зримого нами космоса. Как показали космологические исследования наша Вселенная в этом смысле оказывается «неустойчивой» относительно даже небольшого изменения некоторых фундаментальных физических величин и их соотношений, что приводит к определенным «антропным ограничениям», число которых весьма велико и, как нам представляется, будет продолжаться увеличиваться в процессе дальнейших поисков.

В контексте размышлений над антропными аргументами физико-космологическая картина мира стала всё более и более менять свои привычные устойчивые черты. Модель космоса стала мыслиться как «ансамбль миров» – ансамбль вселенных, характеризуемых всеми возможными комбинациями начальных условий и фундаментальных констант (причем, фундаментальные константы относятся главным образом к локальным, а начальные условия к глобальным характеристикам вселенных). В этом множестве вселенных всегда можно выделить «познаваемое подмножество», допускающее существование организма-наблюдателя, и применив антропный принцип объяснить почему мы оказались в таком мире, а не в другом. Сходную картину рисует и Х.Эверетт, предложив свой вариант (1957 г.) «многомировой» интерпретации квантовой механики, согласно которой Вселенная (или точнее вектор состояния Вселенной), имеет множество разветвлений, однако наблюдатель в каждый момент находит себя лишь в одном, из множества в одинаковой мере реальных мультивселенных [8, с. 148].

Картина мира Русского космизма не является уникальной, ибо в общих чертах не отличается от представлений мирового космизма, сложившихся в культурах различных народов. Наиболее ярким и хорошо известным примером является панорама разноматериальных слоев романо-католической культуры в «Божественной комедии» Данте Алигьери, которая перекликается с многослойной Вселенной Даниила Андреева в его «Розе мира». На фоне картин мира и моделей Вселенной, тысячелетиями образующих неразрывную составляющую различных культур, уникальной скорее выглядит парадигма «объектного» описания мира времен классической науки, исключая человека и ограниченная рамками четырехмерного пространственно-временного континуума. В этой связи антропные аргументы и многочисленные попытки их физической интерпретации, вводящие, вообще говоря, чуждые парадигме как классической, так и неклассической науки, построения типа «ансамбль миров» Картера, «вселенная участия» Уилера, «осознающая себя вселенная» Налимова и т.д.,

совместимы с антропокосмической картиной мира Русского космизма с её взаимосвязной, многослойной, иерархически организованной, пронизанной жизнью Вселенной.

На смену концепции «зарождения вселенной» в результате «Большого взрыва», можно предложить в категориях русской философии концепцию «повреждения» части Божественного творения и как следствие её «оплотнение», замыкание в своей самости и подчинение законам тления [9, с. 145]. Мы живем в мире, утратившем первоначальное сияние Божественного творения, в мире уплотнившейся материи, в мире непроницаемых затемненных материальных образований, в мире физических тел и жестких излучений. Этот мир таков, что только в нём и может жить оплотненное человечество, это — антропный мир, параметры которого тесно взаимосвязаны с материальной телесностью нынешнего человека.

По словам британского астрофизика-теоретика Мартина Риса, «Наша космическая Обитель» является лишь частью огромного мультиверса, лишь «одной из ансамбля возможных Вселенных, ограниченных только тем требованием, что она должна допускать наше возникновение» [10, с. 168]. Понятие о мультиверсе (мультимире, или множественности вселенных) как многообразии всех возможных вселенных, имеющих различные фундаментальные постоянные и, как следствие, отличающиеся по своим физическим свойствам, активно обсуждается, начиная со второй половины двадцатого века, в связи с различными космологическими моделями зарождения нашей Вселенной из некоего набора локальных вселенных. В настоящее время этот термин считается устоявшимся и относящимся к Вселенной в целом, различие заключается лишь в том, в рамках каких модельных представлений приходится апеллировать к его содержанию и что включать в набор альтернативных Вселенных и особенностей их пространственно-временного существования. Проблемы, которые встают перед физиками в плане подтверждения присутствия мультиверса за пределами нашего Универсума, столь далеки от хотя бы какого-то разрешения, что ставят под сомнение саму возможность каких бы то ни было доказательств его существования. Несомненно одно, представление о мультиверсе, вне зависимости от физических концепций и гипотетико-теоретических моделей, является существенным элементом любой теологической традиции, выводящей Создателя за пределы своего творения.

Несмотря на скептицизм относительно существования Мультиверса какой-то части космологов, современное антропокосмическое мышление будет выбирать его в качестве базовой модели устройства мироздания. Более того, предпочтение будет отдаваться тем моделям, в которых

утверждается многослойная иерархия уровней бытия, пространственно-временная многомерность, разноматериальность локальных универсумов и, соответственно, различие протекания «физических» процессов и, быть может самое главное, принципиальная возможность влияния человеческого бытия на закономерности локального Универсума, его содержащего. Последнее требование в рамках космологических теорий вряд ли вообще может быть предъявлено, поскольку физика, хотя и допускает влияние макроскопического «наблюдателя» на физический эксперимент в микромире, но перестройку всего, даже локального универсума, под влиянием состояния человеческого сообщества, допустить не может. Единственными концепциями такого рода являются ноосферные, и как частный случай экологические, представления, которые предусматривают изменение состояния земного ландшафта под действием разумной деятельности человека. Но и здесь возможные положительные преобразования касаются лишь некоторого улучшения негативных последствий промышленного производства в рамках существующего мироустройства, но никак не затрагивают сами законы земного миропорядка. Такие претензии к недолжному состоянию мира предъявляются, как мы видим, только в рамках концептуальных построений Русского космизма, а именно в той его части, где во главу угла ставится принцип поврежденности природы, которая была преодолена богочеловеческим участием Спасителя в делах земного универсума, дабы Светлый образ для подражания внедрить в культуру погрязшего в грехах человечество.

Поврежденность природы, постоянно переживаемая православными мыслителями, поэтами и художниками, бросает вызов современному человечеству в лице тех космологических концепций, которые дойдя, казалось, до первооснов бытия останавливаются в нерешительности перед признанием несамостоятельности наличной реальности, её вторичности и добавок поврежденности. В терминах универсумных построений этот факт можно констатировать следующим образом, а именно, современное состояние мира является следствием антропоидной катастрофы, приведшей к обособлению первоначального земного Универсума, открытого к полноте божественного многомерного Мультиверса, в кокон трехмерного пространства и однопоточкового времени. «Человек космический», первоначально обладающий светоносной, бессмертной телесностью, оплотнился и лишился возможности самолично управлять вверенным ему космосом, в том числе и своим отяжеленным трехмерным телом. Тело человека в трехмерном мире стало смертным, а пространство души эмоциональной, интеллектуальной и волевой сфер, попало в число «свернутых размерностей» и потеряло свойство непосредственного творения в этом мире материальной вещественности.

Христианская мифологема семи дней творения, относящаяся к первоначальному, «райскому» состоянию земного универсума, в качестве теологического мифа о сотворении даже не может рассматриваться в соотношении с современными космологическими построениями. В качестве таких соотносительных концепций об устройстве мироздания может, по видимому, лишь выступать теoантропокосмическая картина мира, которую в этом пункте можно конкретизировать как со-властие, Бога и Человека космического, получившего через христианскую культуру весть о необходимости разомкнуть, открыть антропный земной универсум к Божественному Мультиверсу. Грядущее Преображение касается не только изменения стихий, но и пространства и времени, которые прейдут и времени больше не будет. Из замкнутого пространства последовательности событий однолинейного времени человек должен выйти на просторы Космического творчества в истинном смысле этого слова. Пространственная иерархия вложенных вещественных структур приобретет характер сотворчества «субстанциальных деятелей» в мире светоносных сущностей, формирующих пространственные формы в мире размерностей тем больших, чем ближе к творческому Замыслу Бога может подняться преобразенный Человек – Человек космический, со-правитель Божественного космоса.

Список литературы

1. Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм //Оправдание космоса. СПб, 1994.
2. Бердяев Н.А. Мое философское мирозерцание //Н.А.Бердяев о русской философии. Ч. 1. Екатеринбург, 1991. С.19-25.
3. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. в 2 т. Т.2. М., 1989.
4. Куракина О.Д. Поэсис русского космизма: космическая драма отвлеченных начал //Антропос и поэсис. М., 1998.С. 92-112.
5. Carter В. Large numbers coincidevces and antropic principle //Confrontation of cosmological theories with observational date. Dordrecht, 1974. P.291-298.
6. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип // Космология: Теория и наблюдения. М.,1978.
7. DickeR.H. Dirac'scosmology and Mach's principle //Nature. L.,1961. V.192, N 4801.
8. Девис П. Случайная Вселенная. М., 1985.
9. Куракина О.Д. Философская культура отечественного самосознания. М., 2014.
10. Рис М. Наша космическая обитель. М., 2002.

Сафронов Игорь Александрович

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
caphil@yandex.ru

Космическая функция человека

Проблема космической функции человека, связанная с возникновением нового фундаментального типа взаимодействия систем, с общими закономерностями их развития, является предметом рассмотрения в данной статье.

Ключевые слова: человек, космос, творчество, труд, природа, система.

Н.А.Бердяев считал, что «мировой процесс стоит под знаком Человека». Поэтому разгадать тайну о человеке – значит разгадать тайну бытия: познай самого себя и через это познаешь мир. "Все попытки внешнего изучения мира, без погружения в глубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке" [1, с.293].

Самосознание человека как центра мира есть "предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзать философствовать". Кто философски познает мир, тот должен быть миром, поскольку перед "дробной частью вселенной" не могла бы стать задача ее исследовать. Сама постановка данной задачи возможна только для того, "кто сам есть вселенная, кто в силах противостоять вселенной как равный, способный включить ее в себя". Другими словами, познание человеком вселенной основывается на предположении, что "человек – космичен по своей природе, что он – центр бытия" [1, с.294].

Человек – малая вселенная, микрокосм – вот основная истина исследования человека и вселенной в их единстве. Вселенная может "входить в человека, им ассимилироваться и познаваться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества". Иначе, человек – не часть, а целостная малая вселенная. Человек проникает в смысл вселенной как в большого человека или в макроантропос. Вселенная же "поддается" его творческому усилению как микрокосму. И тогда человек и космос меряются своими силами в качестве равных [1, с.295].

Факт бытия человека и его самосознания есть "опровержение той кажущейся истины, что природный мир – единственный и окончательный. Человек по существу своему – уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем". Ведь человек не только от мира сего, но и от мира

иного: человек – одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте и в то же время "человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия, превышает все вещи порядка природы" [1, с.296-297].

Человек – микрокосм, высшая ступень природной иерархии "ответствен за весь строй природы", а то, что в нем совершается, отражается на всей природе. Человек должен стыдиться своей рабской зависимости от низших ступеней природной иерархии, т.е. от того, что должно от него зависеть. Природа может быть очеловечена и одухотворена им [1, с.305-306]. Следовательно, человек неотделим от космоса и его судьбы: освобождение и творческий подъем человечества есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микрокосма и макрокосма нераздельны: состояние одного отпечатывается на другом, взаимно они проникают друг в друга. Человек не может просто уйти из космоса, он способен лишь изменить и преобразить его. Космос разделяет судьбу человека, и потому человек разделяет судьбу космоса [1, с.307].

В качестве природного существа человек – не центр вселенной и принужден бороться со многими другими существами и силами. Однако место, которое занял человек в данном состоянии природного мира и конкретной планетной системе, "ничего не говорит против его центрального положения в бытии, против той абсолютной истины, что человек есть точка пересечения всех планов бытия". Поэтому крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не является гибелью высшего самосознания человека как микрокосма и центра вселенной [1, с.310-311].

Человек претендует на несоизмеримо большее, чем то самосознание, которое дает ему натуралистический антропоцентризм: "бесконечный дух человека претендует на сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров". Соответственно, человек не только природное, но и сверхприродное существо. Этот "абсолютный антропоцентризм, побеждающий дурную бесконечность звездного неба пребывающей в человеке вечностью, не может быть сокрушен никакой наукой" [1, с.325]. Новая антропология должна открыть тайну о творческом призвании человека во вселенной и тем дать высший смысл его творческим порывам, реализующим переход от природной необходимости к человеческой свободе в космосе.

Творческий акт внутренне присущ только "личности как свободной и самостоятельной мощи". Творчеством может быть названо лишь то, что порождено субстанцией, обладающей способностью прироста бытия. Ведь творчество не есть новое соотношение частей в мире: оно представляет

собой деятельный "акт личных субстанций мира" [1, с.360]. Творчество возможно, если космос есть иерархия мыслящих существ, стремящихся к порождению бытия. Поэтому "космос творится, он не дан, а задан".

Развитие человека направлено к приросту творческой энергии мира, к его гармонии и целостности, т.е. к "созданию космоса и космической жизни". Творческие порывы человека являются симптомами "нарождения нового бытия и нового познания" [1, с.366-367]. Сам процесс познания – уже творческий акт: он "непосредственно изменяет мир, вносит свет в бытие. Для такого сознания необходимо само знание понимать как в недрах бытия совершающееся". Причем Н.А.Бердяев полагает, что творчество есть создание "новой мощи из небывшей, до того не сущей". Человек творит не через "убывание сил творящего, переходящих в иное состояние, а из ничего".

Творчество из ничего – это созидание "новой силы, а не изменение и перераспределение старой. Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост" [1, с.355]. И тогда творчество означает также приращение энергии не из другой энергии, а из ничего; и потому нельзя признавать вселенского характера закона сохранения энергии [1, с.359]. Это объясняется тем, что творчество происходит "изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не из мировой необходимости". Иначе, в творческой свободе есть таинственная мощь созидать из ничего, прибавляя энергию к космическому кругообороту вещества и энергии [1, с.369-370]. Следовательно, человек – сверхприродный микрокосм, обладающий свободой создавать новый мир из субстанциально ему присущей энергии творчества.

Человек – это мыслящий субъект, продолжающий сотворение Космоса из самого себя. Поэтому он – необходимый элемент мировой иерархии, а богатство его содержания пропорционально проявлению его творческой мощи. Соответственно, "индивидуальность человека находит себе полноту выражения лишь в универсальной, космической жизни" [1, с.376]. Но познать сущность творчества – значит быть творчески активным индивидом.

Подобное познается подобным: только свободный знает, что такое свобода, только микрокосм познает макрокосм. Ведь познавать что-нибудь в мире – значит иметь это в себе [1, с.378-379]. Свободная творческая мощь индивидуальности предполагает ее универсализм и микрокосмичность: "во вселенной человек свободен, в секте он раб". Созидая новый космос, человек переходит в иное измерение. В силу этого важно развить мышление человека до понимания других планов бытия, иных возможных миров, существующих в сфере его сознания и жизнедеятельности.

Из этого исходит и антропный принцип в космологии, устанавливающий зависимость возникновения и бытия человека не только от локальных, но и от фундаментальных свойств и закономерностей Вселенной.

Причем анализируются различные варианты антропного принципа, согласно которым положение человека во Вселенной привилегированно, поскольку фиксируется не только понимание человека в качестве закономерного результата эволюции нашей Вселенной (слабый и сильный), но также и его фундаментальная роль в ее структуре (участия и финальный). В такой трактовке значение Человека в функционировании Вселенной может стать соразмерным с «ролью» Вселенной в его возникновении.

Человек – не просто одна из форм развития природы – неорганической и органической, но существенно новая форма, с возникновением которой связано появление нового типа фундаментального взаимодействия систем. Причем данная закономерность не имеет лишь «местного», например, земного значения. Человек должен осознать тот факт, что эволюция органического мира, а следовательно, и его собственное происхождение не является процессом, зависимом только от специфически земных условий, но представляет собой результат взаимодействия земных и космических факторов. Человек связан генезисом своего тела и мозга со Вселенной, с общими законами саморазвития систем.

Человек различает себя как тело (организм), т.е. в качестве элемента внешнего, объективного мира от самого себя как мыслящего индивида, т.е. субъекта внутреннего (субъективного) мира. Он – единство противоположных миров – внешнего и внутреннего, чувственно-воспринимаемого и «сверхчувственного» (ненаблюдаемого). Поэтому, хотя индивид может восприниматься извне в виде конечной макросистемы, нельзя отождествлять бытие человека с его органическим телом и тем внешним миром, результатом эволюции которого оно является.

Исходя из этого, мыслящие индивиды могут быть поняты в качестве особых миров, не актуальных, а потенциальных, которые с необходимостью возникают на определенном уровне организации Вселенной. Без них она не представляет собой космологической целостности. Но тогда Вселенная вообще есть синтез физической (наблюдаемой) Вселенной и множества существующих в ней возможных миров, субъектами которых являются мыслящие индивиды.

Человек внутренне противоречив: с одной стороны, он – результат планетарно-космической эволюции материальных систем, т.е. нечто порожденное, а с другой, он – мыслящий субъект или сущность себя воспроизводящая. Поэтому человек обладает способностью к самопорождению. Другими словами, человек должен создать себя сам: из обоснованного стать результатом собственного развития. Только таким способом он может разрешить свое фундаментальное противоречие.

В силу этого должен иметь место процесс, осуществляющий синтез внутренних миров мыслящих индивидов с внешним, чувственно-воспри-

нимаемым миром, которым и становится труд, превращающий возможности их сущности в реальность социума. Тем самым, человек выступает субъектом универсального типа взаимодействия систем, а именно: труда как процесса взаимосвязи ненаблюдаемых миров индивидов с чувственно-воспринимаемой ими Вселенной.

Каким образом происходит диалектический синтез этих противоположных миров в самой действительности? В результате созидания человеком собственного мира: обращая природные предпосылки своего бытия в средство саморазвития, он «конструирует» мир, становящийся способом существования его сущности. Поэтому труд – противоречивый процесс, осуществляющий связь природного мира, следствием эволюции которого является организм человека, и производного мира как результата его собственного развития.

Социальный мир, представляющий собой синтез противоположных миров, становится миром более общего типа по сравнению с генетически ему предшествующим. Соответственно, он – мир и более общих эволюционных возможностей, превращающихся в действительность в результате человеческой деятельности. Ведь внутренние миры мыслящих индивидов есть совокупность возможностей, не реализованных в процессе развития нашей Вселенной: они содержат в себе потенциальное бытие множества систем и их отношений, еще не существующих в ней. Это – квазизамкнутые миры, противоречивость которых получает свое обнаружение в социальном мире, выступая в качестве основания возникновения новых видов реальности.

В процессе труда его внутренний мир «переходит» из формы субъективной деятельности в противоположную ей форму чувственно-воспринимаемого существования. В силу этого различие субъективной и объективной реальностей неправомерно рассматривать как абсолютное. Реализуя в результате взаимодействия с внешним миром возможности субъективной реальности, человек создает собственный мир с определенными пространственно-временными, причинными и т.д. отношениями. Ведь сама история культуры есть процесс обнаружения творческой активности внутренних миров мыслящих индивидов. Но тогда теоретическое изучение особенностей становления социального мира и перспектив его развития должно находиться в единстве с анализом предельных возможностей человека, а также средств их превращения в действительность.

Таким образом, фундаментальное противоречие между внешним, чувственно-воспринимаемым миром и внутренними, ненаблюдаемыми мирами мыслящих индивидов разрешается в процессе конструирования социального мира. Обращая временную последовательность форм взаимодействия материальных систем в замкнутый относительно себя мир,

человек реализует в нем и возможности собственной сущности, находящие свое выражение в социальных свойствах и закономерностях.

По этой причине в человеке многое трудно понять, если рассматривать мир только в виде реальности, существующей независимо от него, не исследуя мир также в формах практической и теоретической деятельности самого человека. Ведь Мир как целостность состоит из внешнего и внутренних миров, отношение между которыми выступает предметом философско-научного знания. Различение данных миров ведет к пониманию одной из важных философских проблем, а именно: проблемы конструирования мира человеком.

Человек есть субъект, выделившийся из органического мира благодаря труду как универсальной форме взаимодействия с природой. Поэтому способ бытия человека качественно отличается от органического: он существует не в качестве конечного организма с возможным для последнего ограниченным отношением к миру, но как универсальное, мыслящее существо. Человек – субъект, который имеет в самом себе основание собственного существования, а его развитие состоит, в том числе, в создании искусственных органов человека, или орудий труда. Исходя из чего, телесную организацию человека логично рассматривать как единство его природной телесной организации, т.е. организма человека и его неорганического тела или орудий труда, выступающих в качестве производительных органов человека.

Первоначальное единство человека с природой, реализующееся в процессе материального производства – это макрофизическое, химическое, биологическое, т.е. связанное, в основном, с воспроизведением макроскопических условий бытия его органического тела и мозга. Человек пользуется механическими, физическими, химическими свойствами тех объектов, которые представляют собой непосредственные условия существования его организма: «данное самой природой» становится органом его деятельности. Макроскопические условия бытия организма человека определяют и макроскопизм его орудий труда, структура которых, в свою очередь, обуславливает сам способ проявления сущностных сил человека.

Выход за пределы макроскопических свойств и закономерностей, моделируемых в орудиях труда, связан с развитием практической и теоретической деятельности человека, с проникновением в сущность «второго порядка». Скачок в развитии материального производства в конце XX века был обусловлен, в частности, воспроизведением в орудиях труда особенностей микродвижения, т. е. квантового (бестраекторного) движения.

Следовательно, наряду со специфически макроскопическими орудиями труда и познания, человек начинает создавать и немакроскопические, т. е. квантовые средства. В связи с чем воспроизведение квантовых

свойств и закономерностей в орудиях труда освобождает развитие производительных сил от тех ограничений, которые обусловлены макроскопическими возможностями человеческого организма. Электронная техника становится средством преобразования технической основы цивилизации, «усилителем» логических способностей человека, создающим материальные условия для реализации творческих возможностей его интеллекта. Разработка методов активизации ресурсов человеческого мозга в результате применения квантовых средств труда представляет собой предпосылку перехода к качественно новому типу социальной эволюции.

Эта идея с необходимостью включается в научную картину мира на таком уровне социального развития, когда человеческая деятельность предстает соизмеримой с планетарными процессами. Данный факт может быть объяснен исходя из космической функции труда как универсального взаимодействия человека с природой. Взаимодействуя с качественно различными природными системами, включая планетарные и космические, человек воспроизводит их свойства и закономерности в орудиях труда, создавая тем самым «вторую природу». Благодаря чему люди не только воспроизводят существующий мир, но и творят новый, отличный от природного. В этом смысле социум можно рассматривать в качестве конкретного мира, зарождающегося внутри нашей Вселенной. И тогда деятельность человека является закономерным продолжением развития нашей Вселенной, а ноосфера не специфически планетарная, но расширяющаяся космическая сфера.

В свое время В.И. Вернадский пришел к осознанию того факта, что общество предстает на нашей планете единственным в своем роде агентом, могущество которого растет с ходом времени, изменяя с возрастающей скоростью структуру самих основ биосферы. Оно становится все более независимым от других форм жизни и эволюционирует к новому жизненному проявлению, ведущему к великому повороту в жизни человека, с которым не может сравниться все им раньше пережитое [2].

Поэтому неправомерность обычно существующего взгляда на космос состоит в сведении его эволюции к законам только естественных наук. Представляя собой синтез предшествующих ему форм взаимодействия материальных систем, включая и фундаментальные их типы, труд должен содержать в себе также определенную систему космологических констант, обуславливающих структурное единство Вселенной. В силу этого при анализе роли труда в эволюции нашей Вселенной необходимо исходить не только из его современного уровня развития и тех возможностей, которые могут быть реализованы в недалеком будущем, но, прежде всего, из самой сущности труда как универсального типа взаимодействия систем, из понимания человека как субъекта информационного поля Вселенной [3].

Труд противоречив: с одной стороны, он есть процесс воспроизведения природных сущностей (законов и оснований), а с другой – процесс «конструирования» новых законов и оснований, которые могут находиться в противоречивом соотношении с первыми. Но тогда экологическая концепция, теоретическим базисом которой является установка на приспособление человека к планетарной природной среде (биосфере) не является основным направлением экологической стратегии.

Построение человеком собственного мира, т.е. расширяющейся до космических масштабов сферы его труда и разума – путь социального развития, связанный с осознанием человека в качестве фундаментального образования в структуре нашей планеты. Начав с преобразования макросистем и перейдя к воспроизведению их квантовых особенностей в орудиях труда, человек получает возможность создать новый тип биосферы, состоящий из организмов и технических средств, моделирующих их свойства. Такая перспектива коэволюции человека и природы детерминируется общими закономерностями самоорганизации материальных систем.

Тенденция к пространственно-временному расширению сферы жизнедеятельности человека в эволюционирующей Вселенной связана с проникновением в более фундаментальные состояния, вплоть до ее универсального основания, современным естественнонаучным эквивалентом которого предстает понятие квантового вакуума. Лишь в этом случае человек способен реализовать свою космическую функцию, одним из практических проявлений которой становится использование свойств и закономерностей микро-и мегамиров с целью преобразования макроскопических предпосылок его бытия и развития.

Космическая функция человека получает более глубокий смысл, если исходить из того, что универсальность труда как интегрального типа взаимодействия заключается в принципиальной возможности воспроизведения всех свойств и закономерностей планетарно-космических систем, необходимых для дальнейшего развития человека. С проникновением «внутри» Вселенной, в ее основание, человек способен овладеть всеобщими условиями бытия природных объектов, свойственных нашей космологической системе. Воспроизводя их в орудиях труда, он превращает совокупность качественно различных форм взаимодействия систем в конкретный, развивающийся по собственным законам мир, зарождающийся внутри Вселенной. Такое конструирование мира – оптимальная стратегия развития планетарно-космической цивилизации.

Обращая основание космологической системы в свое «неорганическое тело», человек получает универсальное средство реализации возможностей своего интеллекта. Оно – такое средство, владея которым, человек способен воспроизводить свое тело и мозг, т.е. создавать себя сам. И когда

человечество овладеет всеобщими предпосылками своего бытия, оно станет субъектом космической эволюции. Управляя ими, человек смог бы создавать новые материальные системы и формы их взаимодействия, изменять структуру пространства-времени, порождая миры с парадоксальными свойствами и закономерностями.

Исходя из этого, можно прийти к выводу, что развитие телесной организации человека и объективирование его интеллектуальных способностей происходит по мере обращения всех предпосылок возникновения человека в средство его саморазвития. Тем самым, структура общества и процесс его естественноисторического развития должны соответствовать тем планетарно-космическим силам, которыми человек овладевает. Человечество завершает свою предысторию, начиная новый цикл, связанный с обращением свойств и законов основания космологической системы в средство саморазвития результата ее эволюции.

Осознание данной закономерности эволюции человека должно привести к изменению самих целей социального развития. Ведь основной целью общества в его «предыстории» было воспроизводство природных условий бытия индивидов и их организмов. Интеллектуальные же возможности человека выступали преимущественно лишь в качестве средства для достижения этого. Надо обернуть отношение: производство вещей и воспроизводство природных предпосылок должно стать средством реализации возможностей внутренних миров мыслящих индивидов, которое будет связано с интенсивным развитием производительных сил. В связи с чем труд человека превратится из деятельности по воспроизводству его биологического существования в деятельность по производству сверхорганических потребностей. Иначе говоря, труд в его высшей (всеобщей) форме есть деятельность человека за пределами потребностей его макроскопического организма.

Человек не тождественен своему организму, существующему в биофизическом пространстве – времени: его сущность способна иметь качественно различные формы собственного бытия, отличные от особенностей функционирования органического тела и мозга. Более того, для человека существовать за пределами конечного в пространстве и времени организма – значит стать необходимым элементом саморазвития рода мыслящих индивидов.

Следовательно, необходимо выйти за пределы привычных представлений о человеке только как макросистеме: надо отказаться от абсолютизации мыслящих индивидов в качестве субъектов, бытие которых неразрывно связано лишь с функционированием их организмов. Несмотря на парадоксальность такого суждения, человек и теоретически, и практически отрицает макроцентризм своего бытия во Вселенной. В связи с чем

научная революция в начале третьего тысячелетия станет закономерным продолжением революции в физике в конце XIX – начале XX веков и коперниканской революции XVI – XVII веков, но более фундаментальной, что касается понимания сущности человека, его роли во Вселенной, а также смысла человеческого бытия и развития.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
2. Вернадский В.И. Биогеохимические очерки. М.: Наука, 1974. С.47.
3. Safronov I.A. Information Field of the Universe // Global Studies. Encyclopedic Dictionary/ Amsterdam – New York, NY. 2014. P. 272-273.

Коротких Наталья Николаевна

Российская академия космонавтики имени К.Э.Циолковского, Москва
e-mail:2nk@mail.ru

Космизм и космическая деятельность как глобальная проблема современности

В статье рассматривается космизм как научно-методологическая основа исследования глобальных проблем современности и, в частности, проблемы изучения и освоения космического пространства.

Ключевые слова: космизм, глобальные проблемы современности, космическая деятельность.

Глобальные проблемы современности – явление второй половины двадцатого – начала двадцать первого века Глобальными проблемами согласно существующему определению, принято считать проблемы, имеющие планетарное значение, т.е. касающиеся всех государств и народов мира, решение которых невозможно силами какого-либо одного или нескольких государств. Проблемы эти возникают в условиях интернационализации всех видов деятельности человека, научно-технической, финансово-экономической, политической и др.

Представляется, что космическая составляющая этих проблем более других требует их философского осмысления. Освоение космического пространства приобретает глобальный характер, становится глобальной

проблемой в 80-90-е годы двадцатого столетия, когда космическая деятельность выходит за рамки закрытой стратегической отрасли, когда начитаются процессы коммерциализации космических технологий, формирования мирового космического рынка, когда и эта отрасль начинает жить по рыночным законам.

В свое время К.Э.Циолковский писал, что освоение мирового пространства неизбежно должно сопровождаться и совершенствованием отношений между людьми, рациональным обустройством их всепланетного общежития, устранением из мира зла и страдания. Он, в частности, писал: «Вы, живя жизнью Вселенной, должны быть счастливы...» [1, стр.250].

Сербский исследователь творчества русских космистов Джоржевич подчеркивал, что новизна в творчестве мыслителей-космистов, которые "работали как в области теории, так и практики, состоит, в первую очередь, в их образе мышления, в их стремлении к интегративной концепции мира как единого целого, в котором феномены самого разного свойства имеют общие основания и законы. Они стремились определить как раз эти общие основания, позволяющие найти способы разрешения самых сложных, т.н. пограничных вопросов существования человечества"[2].

Одной из причин возникновения глобальных проблем, наряду с научно-техническими и цивилизационными, по мнению ряда как отечественных, так и зарубежных ученых является то обстоятельство, что побудительные мотивы деятельности преобладающей массы людей, их нравственные ценности весьма далеки от вызовов современности, социального, экологического и демографического императивов эпохи.

В работах ученых, исследующих глобальные проблемы современности, их причины и способы решения, подчеркивается значение нравственной составляющей, роли культуры человека в широком смысле этого слова.

В работе "Монизм" Циолковский писал: "Ничто сразу не останавливается. Не остановится и человек в своем развитии, тем более, что ум давно уже ему подсказывает его нравственное несовершенство,... Можно вскоре ожидать наступления разумного и умеренного общественного устройства на земле, которое будет соответствовать его свойствам и его ограниченности. Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать. Счастливое общественное устройство...заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такой же быстротой улучшать человеческий быт." [3,с.43]. Для К.Э.Циолковского в решении как общих, так и специальных вопросов космонавтики доминантой всегда было высокое нравственное начало.

Вопросы значимости культуры и нравственности при решении глобальных проблем были поставлены уже в 1970-1980годах в докладах уче-

ных Римскому клубу. Так, нельзя не отметить созвучность идей президента Римского клуба того периода А. Печчеи, изложенных им в работе «Человеческие качества» основным идеям Циолковского и других космистов, говорящих о значении фактора человека, его культуры и нравственности. Автор доклада предлагает шесть, как он называет «стартовых» целей, которые связаны с «внешними пределами» планеты; «внутренними пределами» самого человека; культурным наследием народов; формированием мирового сообщества; охраной окружающей среды и реорганизацией производственной системы. Человек в своей деятельности должен исходить из возможностей окружающей его природы, не доводя их до крайних пределов. Центральная идея этого доклада состояла во «внутренних пределах» человека, то есть в совершенствовании самого человека, раскрытии его новых потенциальных возможностей. Как пишет автор: «Надо было сделать так, чтобы как можно больше людей смогли совершить этот резкий скачок в своем понимании действительности» [4, с.114-122]. При всех успехах науки, техники, технологий главную надежду ученые - исследователи глобальных проблем все же связывают с совершенствованием самого человека.

Различные аспекты глобальных проблем космической деятельности исследовал академик РАКЦ Г.С. Хозин, профессор, доктор исторических наук, в течение длительного времени руководивший Центром глобальных проблем современности Дипломатической академии МИД РФ.

Уделяя в своих работах значительное внимание гуманитарным аспектам космической деятельности, он опирался на методологию исследования космической деятельности как далекой исторической перспективы, которой пользовался К.Э.Циолковский. [5, с.19]. Он, в частности, подчеркивал, что в этой методологии большое место уделяется нравственно-мировоззренческим аспектам освоения Вселенной, а также постоянному совершенствованию системы гуманитарных ценностей как философской основы космической деятельности земной цивилизации, движимой идеями устойчивого развития и гармонии взаимодействия с биосферой Земли и Вселенной.

Глобальному характеру вопросов связанных с освоением, изучением и использованием космического пространства, придавал большое значение академик РАКЦ доктор философских наук Л.В.Голованов. Он обращал внимание на то, что решение большинства глобальных проблем цивилизации непосредственно связано с космонавтикой, которая концентрированным образом воплощает в себе сущностные черты научно-технической революции, знаменует становление нового технологического базиса «планеты людей», все более активно реализует ее неуклонно растущий интеллектуальный и материальный потенциал [6].

Он, в частности, писал, что конец двадцатого и начало двадцать первого столетия характеризуется последовательной и ускоряющейся космизацией сугубо земной человеческой практики (использование космических средств для решения наземных задач) и одновременно – социализации Космоса (то есть освоения и присвоения его человеком, социумом). И в этом двуедином процессе, закономерном и объективно необходимым, помимо естественнонаучных (фундаментальных, прикладных) и инженерных (конструкторских, технологических, технико-экономических) проблем и задач все более настойчиво заявляют о себе фундаментальные гуманитарные вопросы.

Учеными Российской академии космонавтики имени К.Э.Циолковского поставлен вопрос о становлении глобально-космических исследований, которые призваны рассматривать использование космонавтики для решения глобальных проблем и перехода к социо-природному устойчивому развитию. Новое направление глобалистики, называемое "космоглобалистика", исследующее взаимодействие глобальных и космических факторов представлено А.Д.Урсул и Т.А. Урсул [7, стр.150].

Задачи, которые стоят перед человечеством на современном этапе развития в плане решения глобальных проблем современности, носят междисциплинарный характер, аккумулируют в себе "две культуры" – естественно- научную и гуманитарную, и относятся как к технической сфере., так и к области культуры и нравственности.

Космизм как методология исследования космической деятельности как глобальной проблемы современности предусматривает интегративный подход, соединяя как ее естественно- научную, техническую, так и гуманитарную, нравственную составляющие.

О теоретико-методологическом и мировоззренческом потенциале российского органицизма и русского космизма как ответе на вызовы глобализации пишет О.Д.Маслобоева, отмечая в этом контексте значение философии "Общего дела" Н.Ф.Федорова [8, стр.56-57].

Актуальность русского космизма как проекта, как нравственной и культурно-исторической вершины человечества подчеркивает Д.А.Миронов [9].

Представляется справедливым утверждение о том, что философия русского космизма составляет философский корень глобальной космической деятельности человечества. В плане же практического решения глобальные проблемы, и, в частности, проблемы освоения и использования космического пространства, распространяются на сферу международных отношений, мировой политики и мировой экономики, научно-технического сотрудничества.

Значение деятельности, связанной с изучением, освоением и использованием космического пространства (или того, что мы называем обобщенно космической деятельностью) в системе международных отношений определено ее особой ролью в развитии передовых технологий, ассоциированных с наукой, конкурентоспособностью, безопасностью государства, стратегическим значением с точки зрения экономического и политического статуса государства в мире. Вопросы космической деятельности в системе международных отношений исследовались в работах ряда отечественных ученых: Ю.М. Батурина, В.С. Верещетина, А.И. Гриценко, А.И. Павловского, Г.С. Хозина, А.В. Яковенко и др. Но в них рассматривались отдельные аспекты проблемы. Представляется необходимым рассмотреть концептуальный подход к исследованию проблемы в целом [10].

Космическая деятельность в современном мире осуществляется в глобальной, а следовательно, международной среде. Эта среда характеризуется, с одной стороны, интернационализацией и глобализацией, с другой стороны, существованием национальных государств с присущими им национальными интересами и стремлением большинства из них к сохранению и укреплению суверенитета.

С конца 80-х гг. XX в. космическое сообщество вступило в этап широкого международного сотрудничества. Этот этап отмечен двумя главными тенденциями. С одной стороны, сохраняется объективная необходимость продолжения и расширения космических исследований, что является естественным следствием развития общества и освоения человеком космического пространства. С другой стороны, имеет место тенденция ограничения возможностей финансирования и сокращения бюджетных средств, выделяемых на космическую деятельность в большинстве государств. Наличие этих тенденций и обусловило необходимость объединения финансовых, интеллектуальных и технических потенциалов различных государств в исследовании космического пространства. В то же время субъектами международного сотрудничества являются государства с присущими им институциональными и правовыми системами, преследующие определенные экономические и политические интересы.

За прошедшие с начала освоения космического пространства десятилетия космическая деятельность превратилась из закрытой области, имеющей преимущественно военное значение, в сферу характеризующуюся интенсивной международной кооперацией и многообразным влиянием на общество. Наряду с Россией, США, государствами Европы на арену космической деятельности выдвинулись десятки государств, в том числе Китай, Япония, Индия, Бразилия и другие. В настоящее время более семидесяти государств имеют национальные космические про-

граммы. Интерес к результатам космической деятельности как и спрос на них быстро растет во многих регионах мира. Решение проблем, связанных с исследованием, освоением и использованием космического пространства находится в плоскости политических, экономических, правовых, военно-стратегических, идеологических и иных взаимосвязей между основными субъектами международного сообщества.

Масштабы международного сотрудничества в космической области постоянно расширяются. Организация Объединенных Наций занялась проблемами мирного использования космоса после запуска первого искусственного спутника Земли Советским Союзом в 1957 году.

В настоящее время организации системы ООН реализуют более 200 проектов и программ, связанных с космической деятельностью. Генеральная Ассамблея ООН ежегодно принимает резолюции о международном сотрудничестве в космосе, рассматривая его политико-правовые и научно-технические аспекты

Среди специализированных организаций ООН, участвующих в развитии международного сотрудничества по мирному исследованию и использованию космоса, можно назвать ФАО (Продовольственная и сельскохозяйственная организация), МСЭ (Международный союз электросвязи), ВМО (Всемирная метеорологическая организация), ИМО (Международная морская организация), ИКАО (Международная организация гражданской авиации) и ЮНЕСКО (Организация ООН по вопросам образования, науки и культуры). В рамках своей компетенции они участвуют в космической деятельности по таким направлениям, как использование технологий дистанционного зондирования Земли, телекоммуникаций, спутниковой метеорологии, космической науки и др.

Состав Комитета по использованию космического пространства в мирных целях значительно расширился с 24 до 67 государств. Комитет выступает в роли организационного центра международного сотрудничества в данной области. При Секретариате ООН создано также Управление по вопросам космического пространства, которое выполняет двойную функцию: содействует проведению дискуссий и помогает развивающимся странам в использовании космической техники и технологии.

При участии ООН созданы специализированные региональные центры космической науки и техники. В настоящее время функционируют различные международные организации, занимающиеся вопросами космической политики, международного космического права в том числе Международный институт космической политики, Европейский институт космической политики, Международный институт космического права, Европейский институт космического права, консалтинговые, экономические, образовательные и другие.

Подводя итог сказанному, следует подчеркнуть, что философия космизма представляет собой методологическую основу в исследовании космоса и космической деятельности. А сам "термин «космическая» применительно к философии означает осмысление человеком своего места в Космосе, связей всего земного с ним"[6].

И на современном этапе развития общества именно области деятельности, связанные с космонавтикой являют нам пример взаимодействия людей и государств, основанного на стремлении к общим целям во имя сохранения мира и устойчивого развития планеты. Можно привести многочисленные примеры достаточно эффективного сотрудничества различных государств в космической сфере, являющейся результатом развития научно-технической и гуманитарной областей культуры человечества. Основанием для взаимодействия государств в области космической деятельности является, прежде всего, взаимопонимание людей и государств в вопросах необходимости мирного решения возникающих проблем.

Применение методологии космизма, по мнению отечественных ученых Российской академии космонавтики имени К.Э.Циолковского, позволило бы определить ряд целей в решении глобальных проблем, а именно, снизить наиболее острые социально-политические противоречия вокруг конфликтов и других силовых методов разрешения противоречий на мировой арене, создать системы всеобщей безопасности мирового сообщества, определить условия устойчивого развития государств, сохранения и всестороннего развития культурного наследия человечества [5, стр.25].

Путь практического решения глобальных проблем современности и проблемы освоения и использования космического пространства видится в интегрировании ее естественно-научной и гуманитарной составляющих. Использование методологии космизма в исследовании проблем освоения и использования космического пространства позволило бы осмыслить и понять всесторонние взаимосвязи и взаимовлияние жизни человека, общества и космоса.

Список литературы

1. Циолковский К.Э. Промышленное освоение космоса, М.: Машиностроение, 1989.
2. Djordjević R. Russian cosmism and its uprising effect on the development of space research (Serb. Astron. J. 159 (1999), 105 – 109 UDC 929:52 Professional paper Faculty of Physics, University of Belgrade, Studentski Trg 16, 11000 Belgrade, Yugoslavia. Received: May 13, 1998.
3. Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Сфера, 2001
4. Печчеи А. Человеческие качества. Доклад Римскому клубу, Москва, Прогресс, 1980.

5. Космос и человек. Космонавтика на новом этапе. Труды Московского космического клуба. Выпуск 5. М., 1999.
6. Голованов Л.В. Космизм – основа мышления XXI века. Электронная библиотека Международного центра Рерихов.
7. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Становление глобально-космических исследований, readings 2014.zip.
8. Маслобоева О.Д. Теоретико-методологический и мировоззренческий потенциал российского органицизма и русского космизма как ответ на вызовы глобализации // Дни Философии в Санкт-Петербурге. СПб.: Изд-во СПбГЭУ. 2015. С.46-58.
9. Миронов Д.А. Актуальность идей русского космизма //Русский космизм – философско-антропологический проект. С-Пб.: Инжекон. 2012.
10. Коротких Н.Н. Космическая деятельность в системе международных отношений // Материалы научных чтений, посвященных памяти К.Э.Циолковского, readings 2014.zip.

Праньич Кристина

Философский факультет Люблянского университета, Словения
kchristten@gmail.com

Культурализация вселенной: вертикальный сдвиг координат культуры

В статье рассматривается понятие «культурализация вселенной» как теоретической основы методологии и практики Культурного центра европейских космических технологий, поддерживающего междисциплинарные исследования космического пространства и космической деятельности. «Культурализация вселенной» предлагается как новая синтагма, означающая гораздо больше, чем просто «колонизация» или «завоевание» нового пространства, и выдвигающая на первый план важность гуманитарных и культурологических аспектов исследования космической деятельности, а также подчеркивающая необходимость творческой деятельности человека, что в результате открывает новые художественные возможности в космическом пространстве.

Ключевые слова: культурализация вселенной, Культурный центр европейских космических технологий, космическая деятельность, гуманитарные аспекты, русский космизм, космизация искусства, междисциплинарность.

Понятие «культурализация вселенной» тесно связано с работой Культурного центра европейских космических технологий (Kulturno središče evropskih vesoljskih tehnologij, KSEVT), научно-художественного центра, который с 2012 г. работает в городе Витанье в Словении. KSEVT является одним из институтов, пытающихся восполнить отсутствие гуманитарного и художественного обсуждения пространства космоса как реального пространства, который параллельно с развитием технологии становится местом для все более разнообразных направлений человеческой деятельности. В первую очередь, Культурный центр борется против коммерциализации и военизации космического пространства и выступает за космическую программу «культурной программы» как необходимой части ее разработки и осуществления. Сам смысл понятия «культурализации вселенной» подразумевает активное включение гуманитарных наук и искусства в космическую деятельность как составляющих, необходимых для понимания того, чем на самом деле является человек.

В поле зрения KSEVT попадают исторические источники, связанные с человеческой деятельностью в космосе, а также научные и технические сведения о самих путешествиях. Одновременно он занимается и художественными направлениями XX века (в первую очередь, искусством русского авангарда), чье воображение претворялось в соответствующие формы, связанные с космосом и космической деятельностью. Здесь внимание сосредоточивается на том, как научные и технические достижения способствуют материализации художественных представлений. Не случайно, что одним из основных двигателей деятельности KSEVT-а и понимания культурализации вселенной является русский космизм. Мировоззрение русского космизма оказывается сегодня очень актуальной темой. В деятельности KSEVT-а это прослеживается в идее активной роли человека в процессе эволюции и активном участии человека в организации вселенной, желании человека определить свое место не только на земле, но и в космическом пространстве как космическое существо. Важным для KSEVT-а оказывается идея интегрированного знания и попытка объединения теоретических систем в активной деятельности человека.

Целями KSEVT-а являются: обеспечение интеллектуального пересечения между гуманитарными науками, искусством и естественными науками; интеграция различных методологий во взаимной практике и предоставление возможности обмена методологией и опытом между учебным заведениям и научным центрам; разработка Культурной космической программы. Работа центра сосредоточена на исследовательской деятельности и проведении научных встреч и конференций ученых и художников. Кроме этого, в здании находится музей – постоянная экспозиция посвящена словенскому инженеру Герману Поточнику Ноордунгу и

другим пионерам космонавтики. Экспозиция связывает научные достижения и художественные визуализации – особое место отведено супрематической картине «Супремус No. 56» (1916) художника К. Малевича. Известно, что на Малевича русский космизм оказал большое влияние – в 1920 г. он писал: «Земля и Луна – между ними может быть построен новый спутник, супрематический, оборудованный всеми элементами, который будет двигаться по орбите, образуя свой новый путь» и дальше «[Ц]елый живой мир, готовый улететь в пространство и занять особое место» [1, с. 233].

Архитектура KSEVT-а является воспроизведением геостационарной космической станции, которую придумал ракетный инженер, один из пионеров космонавтики, Герман Поточник Ноордунг. Он опубликовал рисунок этой станции в 1928 г. в книге «Das Problem der Befahrung des Weltraums: Der Raketen-Motor» («Проблема преодоления космического пространства: Ракетный двигатель») [2, с. 160–167]. Его станция-колесо, которая постоянно вращается с целью создания искусственной силы тяжести, читателю, наверное, известна по фильму «2001 год: Космическая оддисея» (1968) Стэнли Кубрика. В 2014 г. KSEVT был представителем Словении на Международной архитектурной биеннале в Венеции. Проект назывался «Проблема преодоления космического пространства – СУПРЕ:АРХИТЕКТУРА» и был посвящен новой космической архитектуре [3]. Новая форма здания Культурного центра европейских космических технологий использована в качестве нового морфологического источника, который будет заполнен новым содержанием. Только новые формы могут служить новому воспроизведению мира и формированию новой логики. Эта логика, в первую очередь, логика космизма.

Интересно, что Герман Поточник Ноордунг в духе русского космизма писал о негативном использовании космической техники для военных целей. Он поддерживал развитие технологий в пользу культуры и культурного развития человечества – техника как способ объединения людей. Вспомним, что и Н. Ф. Федоров говорил подобное, что современная ему технология разделяет поколения людей и служит, прежде всего, смертной жизни (коммерции и военизации) – об этом пишет Б. Гройс в предисловии антологии «Русский космизм» (2015). Герман Поточник был заинтересован в преодолении разных практических трудностей, с которыми человек встретится во время полета в космос и жизни на космической станции. В то же время он подчеркивал и высшую цель и значение этого для человека и всей человеческой культуры: «Преодоление пространства! Самая великолепная работа, которую мы можем себе представить, и выполнение высшей цели было бы, если бы мы навечно сохранили духовные приобретения человечества перед окончательным крахом. Только тогда, когда нам

удастся распространить нашу культуру на другие небесные тела и тем самым расширяться по вселенной, человечество бы своими действиями и надеждой приобрело то, что оно пытается достичь много тысячелетий, когда все это уже не просто каприз космических событий, результат случайности в игре вечной природы, которая возникает и происходит во вселенной на маленьком шарике – Земле. Только тогда все наше пребывание получило бы истинный смысл, только тогда человечество было бы вправе чувствовать себя как божий вестник, и как его инструмент – хотя средства для выполнения этой цели были созданы самим человеком через его собственные действия» [перевод мой. – *К.П.*, 2, с. 198].

Нельзя отрицать, что достижения техники и науки для культурализации вселенной являются предпосылкой всего, что произойдет в космическом пространстве. В космосе без высокой техники и архитектурных решений человек вообще не может выжить. Поэтому KSEVT нацелен на интеграцию искусства и гуманитарных наук во все этапы формирования космической программы и создания космической техники. Именно гуманитарные науки и искусство задают важные вопросы о человеке и его деятельности и тем самым препятствуют возможности разрушения, которое происходит в результате доминирования определенного политического, религиозного или экономического интереса. Таким образом, мы приходим к выводу, что синхронно с материальным присвоением нового пространства надо формировать и новые символы, новые концепции, которые будут отражать культурные аспекты человека в новом пространстве.

Культурализация вселенной является синтагмой, которая означает гораздо больше, чем просто «колонизация» или «завоевание» нового пространства. Она ни в коем случае не похожа на использование космоса в эстетике поп-культуры, которое ведет к тривиализации космоса. При этом нужно добавить, что культурализация вселенной не понимается и как «мистификация» космоса. Космос исследуется как реальное пространство человеческой деятельности со всех сторон: научно-технической, научно-гуманитарной и художественной.

Н.Н. Коротких в своей статье «Космическая деятельность в контексте культуры» упоминает «актуальность и важность постановки проблемы изучения космической деятельности в философском дискурсе, поскольку и сам К. Э. Циолковский рассматривал технические аспекты космонавтики в неразрывной связи с перспективами социального прогресса, построением на планете разумного и справедливого общества» [4, с. 156–157]. Коротких подчеркивает важность выработки разностороннего междисциплинарного подхода к исследованию космоса и значение «гуманитарных и культурологических аспектов космической деятельности» для понимания проблем изучения космического пространства и его использования [4,

с. 156]. Как самый важнейший методологический способ для вопроса философского осмысления упомянутых проблем она признает именно философию русского космизма, выходящую за рамки «технократического подхода», который «до сих пор преобладает в этой области» и дающую возможность «организации исследования гуманитарных аспектов космической деятельности» [4, с. 156–159].

Говоря о культурализации космоса, мы не должны обойти и другую концепцию, называющуюся «космизация искусства», которую в контексте деятельности Культурного центра европейских космических технологий разрабатывает и активно осуществляет словенская группа художников, объединенных под именем «постгравитационное искусство», или «постгравитарт». Мы имеем в виду совместное творчество трех ключевых сторонников этого искусства – мехатронной художницы Дуни Зупанчич, театрального режиссер Драгана Живадинова и дизайнера сред в невесомости Михи Туршича. Они вместе работают на ряде проектов, связанных с постгравитационным искусством – организуют выставки, конференции, перформансы и так называемые информансы (здесь актеры являются носителями информации), театральные постановки и другие события.

Постгравитационное искусство является и концептуальной, теоретической основой, и активной деятельностью. Оно формируется на исторической основе русского космизма и двух художественных направлений начала XX века – конструктивизме и супрематизме [5]. В то же время на современные идеи, о которых идет речь, влияние оказало и богатое разнообразие словенских авангардных течений – таких, как Конструктивистская группа из Триеста и их «Конструктивистский эмбиент» и левитационные объекты 1927 г. В темах развития искусства и культуры в пространстве с нулевой гравитацией с помощью космонавтики нашли свое отражение и идеи уже упомянутого ракетного инженера – Германа Поточника.

Главным проектом постгравитационного искусства является пятьдесят лет продолжающийся театральный спектакль «Noordung 1995–2045», который играется вновь каждые десять лет в одно и то же время с теми же актерами. Спектакль начался 20 апреля 1995 г. в словенском национальном театре Драма, первый повторный показ состоялся 20 апреля 2005 г. в модели Международной космической станции в гидро-лаборатории Звездного городка, а два года назад, 20 апреля 2015 г. прошел второй повторный показ в Культурном центре европейских космических технологий. Следующие показы состоятся в 2025, 2035, а последний – в 2045 г. После 2045 г. эти техносубституты или искусственные спутники (заместители актеров и актрис после их смерти) продолжат постгравитационную театральную постановку в космосе – они будут транслировать телелогиче-

ские информансы (информацию о актерах и актрисах) в безвоздушном пространстве.

В более широком контексте современного искусства постгравитационное искусство может быть помещено в подкатеорию Space Art-a (космического искусства), называемого Zero Gravity Art (искусство в невесомости) [6]. Но постгравитиарт превышает границы одной категории и подразумевает не только искусство. Со своей идеей культурализации вселенной и видением будущей эмансипации технологического (трансгуманизм), постгравитационное искусство является наиболее заметным в контексте будущего развития этой новой формирующейся культуры, которая объединяет культуру науки и культуру искусства, и переносит их в космическое пространство. Понимание «космизации искусства» связано с созданием гибридного поля науки, технологии и искусства. Этот термин подразумевает внедрение достижений космической техники и проникновение в искусство знаний, полученных в результате изучения космоса, а также философию и другие гуманитарные науки.

Несмотря на то, что человек уже погружен в технологический мир, можно заметить, что он все равно смотрит на технологию как на знак холодного футуристического образа, обезличенного и отчужденного. Факт, что технология на самом деле изобретена человеком, по-видимому, еще не осознан и не полностью принят. Технология – это материализация идей человека. И самым важным вопросом является то, какие идеи, образы (единицы культурной информации – мемы) человек распространяет ежедневно. Человек и технология объединены в культуре, которая без технологии не может существовать. С удалением технологии мы удалим и большую часть того, что человек на самом деле есть. Эволюция человечества была с самого начала слита с развитием технологических достижений; как сельское хозяйство, так и охота, изобретение способов добычи огня и новых орудий – все это является технологией, которая всегда была для человека средством выживания. На фоне этого технология становится истинной природой человека, с помощью которой он генерирует себя как биологический вид и узнает, чем он на самом деле является.

Такого рода вопросами о значении человека и мира в нашей традиции мысли, основанной на бинарных оппозициях и строгой классификации дисциплин, обычно занимаются гуманитарные науки, отделенные от естественных наук. Культурализация и космизация, на которых основан KSEVT, предлагают стратегию преодоления сепаратистского восприятия областей науки и искусства и способствуют гибридизации культуры. Цель этой работы – культурализация космоса, космической техники и космизация искусства, представляющие мост, который при обсуждении всех вопросов человека и человеческой деятельности поднимает искусство и гу-

манитарные науки на уровень, сейчас занимаемый преимущественно техникой и естествознанием.

Список литературы

1. Сарабьянов Д., Шатских А. Казимир Малевич: живопись, теория. М. 1993.
2. Potočnik H. Problem vožnje po vesolju: raketni motor. Ljubljana, 2010.
3. Pranjić K. Arhitektura v vesolju // Praznine: glasilo za arhitekturo, umetnost in bivajnsko kulturo. 2014. № 7. P. 88–93.
4. Коротких Н.Н. Космическая деятельность в контексте культуры // Космизм и органицизм в пространстве культуры Санкт-Петербурга. Материалы международной конференции 30 октября 2015. Ред. О.Д. Маслобоева и И.А. Сафронов. СПб., 2016. С. 155–160.
5. Pranjić K. Ruski kozmizem kot vektor petdesetletnega projektila postgravitacijske umetnosti // Slavistična revija. 2014. № 2. P. 147–161.
6. См. статьи в открытом доступе теоретика искусства, технологии и науки Аник Бюрод (Bureau): Space Art – Defining a New Territory// Leonardo. OLATS. 1997. Space Art and beyond // Leonardo. OLATS. 1998. Также проект «Visibility – Legibility of Space Art. Art and Zero Gravity: The Experience of Parabolic Flight» (Париж, 2003).

Фесенкова Лидия Васильевна

Институт философии РАН, г. Москва

lvfes@mail.ru

Идеи русского космизма в современном менталитете¹

Идеи русского космизма образуют в своей совокупности целостную мировоззренческую концепцию, основание которой составляют следующие идеи: 1) идея космичности человека, космическая установка во взгляде на мир; 2) вера в космический прогресс; 3) вера в могущество человеческого разума; 4) активный характер отношения к эволюции Вселенной; 5) вера во всеилие науки, которая являлась в концепциях русского космизма важнейшим принципом, поскольку служила способом решения задачи устроения бытия человека. Идеи русского космизма представляют собой реально действующий фактор современного общественного сознания: ориентация на активность человека, на его разум, вера в возможность разрешить с его помощью любые трудности, как духовные, так и

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 15-03-00034 «Философия социоприродного взаимодействия в век конвергентных технологий».

материально-технические, делает русский космизм идейным вдохновителем современной космонавтики и питает идеи космического строительства (космокреатики).

Ключевые слова: прогресс, человечество, эволюция, разум, трансформация бытия, духовный климат эпохи.

Идеи русских космистов воспринимаются сегодня под определенным углом зрения: внимание акцентируется на тех сторонах их учений, которые соответствуют современной мировоззренческой позиции, предопределяющей сам способ их современного видения.

Ключевую роль в этом играют точки соприкосновения нашего мировоззрения с миропониманием русских космистов. Созвучные нашему времени идеи русского космизма образуют в своей совокупности целостную мировоззренческую концепцию, основание которой составляют: 1) идея космичности человека, космическая установка во взгляде на мир; 2) вера в космический прогресс; 3) вера в могущество человеческого разума; 4) активный характер отношений к эволюции Вселенной; 5) вера во всеисилие науки, которая являлась в концепциях русского космизма важнейшим принципом, поскольку служила способом решения задачи устройства бытия человека. Эти идеи служили основанием уверенности в реальной возможности достижения социального идеала – построения справедливого общества.

Эти основополагающие идеи присущи и сознанию нашего современника. Именно на них он опирается в своем поиске новой мировоззренческой парадигмы и в построении многочисленных философских концепций, то и дело возникающих в ответ на духовные потребности общества.

Наиболее значимым для нашего современника в учениях русских космистов является их социальный утопизм, как правило, выражающийся в конструировании конкретных моделей общества будущего. Например, в «Космической философии» К.Э.Циолковского описывается совершенная порода высших форм жизни, их организация, расселение в околосолнечном пространстве, их общественная структура. Идеи Циолковского об образовании союза жителей «ближайших солнц» и «союза» более высокого уровня объединения находят живейший отклик в душе современного человека. Они получают непосредственное продолжение в научной и научно-фантастической литературе, являются идейной основой космонавтики и космокреатики, в соответствии с которыми создаются проекты космического строительства и устройства будущего бытия человечества. Вера в возможность достижения социальной справедливости в результате по-

строения совершенного, гармонического общества есть вера в достижимость общественного идеала в историческом времени. Здесь важен сам принцип, состоящий в уверенности осуществления «совершенства» в социальном строительстве. Мечта о построении идеального общества мыслится как часть будущей эмпирической действительности, как явления материального мира, в котором исчезает противоположность «сущего» и «должного». «Должное» (идеал), осуществляясь, становится «сущим», т.е. самой действительностью.

Возникновение идеального общества как вершины социального прогресса одновременно предполагает завершение прогресса и окончание совершенствования общества. Г.В.Фроловский писал об этом: «На бесконечной линии времени допускается существование некоей обобщенной или критической точки, в которой «предыстория» сменяется историей» [1, с. 33]. Это точка, в которой происходит скачок из царства необходимости в царство свободы, согласно марксизму, достигается воскрешением отцов – по Федорову или вселенским совершенством – по Циолковскому.

Но достижение социального идеала, построение гармонического общества и остановка его развития есть не что иное, как конец истории. Циолковский чувствовал, что социальное совершенство осуществимо не в истории, а лишь за пределами этого мира. Он считал, что «перейдя в лучистую форму высокого уровня, человечество становится бессмертным во времени и бесконечным в пространстве» [2]. Но это означает, что «времени больше не будет». «Итак, К.Э.Циолковский в противоречии со всеми своими высказываниями вдруг заговорил о конце материи, о конце мира», – восклицает потрясенный прозрениями своего учителя А.Л. Чижевский [2].

Идея спасения и достижения социального совершенства имеет свои корни в христианском эсхатологическом сознании, всегда ищущем последний смысл вещей. Христианское сознание ожидает достижения совершенства «в конце времен», т.е. выносит осуществление идеала за пределы земной жизни, и грядущий идеал достигается вне рамок исторического времени – в вечности.

В отличие от религиозного решения проблемы реализации идеала, ориентация на его осуществление в материальном мире приводит к логическому противоречию, состоящему в том, что достижение совершенства в материальном мире будет означать конец истории человечества и конец человеческого мира.

Тем не менее, невзирая на все противоречия, идея возможности достижения социальной гармонии практически бессмертна и будет возрождаться в мировоззрении общества, принимая разные формы своего

выражения, до тех пор пока существует само общество, так как отражает некую важную потребность души; она имеет свое основание в стремлении человека увидеть смысл в развитии мира, общества и своей собственной жизни. Стоит вспомнить проекты социального совершенства в учениях Платона, Кампанеллы, Сен-Симона, Фурье, Прудона, Оуэна и многих других. Из истории видно, что они возникают спонтанно, включаются в общественное сознание своей эпохи, а потом бесследно исчезают и появляются уже в других условиях, у других народов, в другое время. Иначе говоря, корни идеи спасения надо искать в психике человека.

Психологические основы этого явления могут быть отчасти раскрыты с помощью учения К.Г. Юнга об архетипах коллективного бессознательного, которое представляет собой наиболее важный и глубинный слой психики, общий для всего человечества и врожденный каждому человеческому существу. Коллективное бессознательное «идентично у всех людей и образует, тем самым, всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным» [3, с. 98]. Оно существует в устойчивых ментальных формах – архетипах. Человеческая психика не «чистая доска». Она обладает врожденной структурой. Архетипы являются как бы априорными предпосылками психического опыта. Это бессознательно воспроизводимые схемы, «первобытные образцы», которые являются «инстинктивным вектором, направленным трендом, точно так же как импульс у птиц вить гнездо и у муравьев строить муравейник» [4, с. 65]. Они порождают символические представления, которые повторяются в снах и галлюцинациях разных людей, а также в сказках, мифах и произведениях искусства разных народов мира.

С точки зрения этого учения идея будущего социального спасения человечества представляет собой проявление архетипа «Золотого Века». К. Г. Юнг характеризует его как «свято почитаемое архетипическое видение Золотого Века (или Рая), где в изобилии имеется все для каждого и где всем человеческим детским садом правит великий, справедливый и мудрый вождь» [4, с. 78]. Юнг имел здесь в виду коммунистическую форму воплощения архетипа Золотого Века. Он считал, что и западная цивилизация пребывает во власти той же самой мифологии, что великий миф Золотого Века живет в коллективном бессознательном европейца неведомо для него самого: «Мы также верим в благосостоятельное государство, во всеобщий мир, в равенство людей, в незыблемые человеческие права, в справедливость, в правду и... в Божье Царство на земле» [4, с. 78-79].

С этой позиции представления К.Э. Циолковского о будущем космическом совершенстве, идеи В.И. Вернадского о переходе в ноосферу и автотрофности будущего человечества, а также проект воскрешения отцов

Н. Ф. Федорова выступают как проявления архетипа Золотого Века, вечно воспроизводимого в менталитете разных наций в разные эпохи.

Идея спасения во вселенском масштабе, которая является наиболее существенным признаком русского космизма, получила огромную популярность в России середины XIX – начала XX века, в тот период, когда мессианизм западной интеллигенции уже затухал. Вспышка мессианских чаяний и утопий в XVIII и начале XIX веков, имевшая судьбоносное влияние на всю историю Европы, постепенно сходилась на нет. К концу XIX века теряли свою значимость для западного менталитета идеи Фурье, Прудона и др. о справедливом социальном устройстве человечества. Все модели создания совершенного общества отбрасывались на периферию общественного сознания. Призывы Г. Уэллса к переделке мира по своей модели Золотого Века не вызывали сочувствия в западном обществе. Европейский мир не принимал всерьез футурологические прогнозы пророческих романов этого писателя, и его голос, зовущий к спасению, оставался гласом вопиющего в пустыне.

А в это время пламя мессианизма в России разгоралось все ярче и ярче. Ее духовная атмосфера была совершенно иной, нежели атмосфера Европы. Вихревое состояние русского менталитета резко контрастировало со спокойствием и укорененностью в бытии западного человека. Эту несоизмеримость русского и европейского общественного сознания Д. С. Мережковский усматривал не только в мыслях, чувствах, но даже «в первых ощущениях, в той физике, которая есть основа всякой метафизики» [5, с. 442]. «Сила наша или слабость, – писал он, – но мы еще верим во всемирно-исторический перерыв, тот внезапный переворот, апокалипсис «нового неба и новой земли», который некогда и европейской общественности грезился; но там давно уже перестали верить в него, и теперь постепенность, медленность непрерывного развития для них не только внешний закон бытия, но и внутренний закон духа. Они в эволюции, мы – в революции» [5, с. 442].

Разрушительные тенденции русского менталитета и его противоположность духовному климату Европы хорошо чувствовал Н. А. Бердяев, подчеркивая, что «в то время как на Западе просвещение и культура создавали какой-то порядок, подчиненный нормам, ... в России просвещение и культура низвергали нормы, уничтожали перегородки, вскрывали революционную динамику» [6, с. 71].

Многообразны и многослойны причины этих процессов, протекавших в русском менталитете предреволюционной эпохи. Одной из таких причин явился отход русской передовой общественной мысли от христианской религии. Доктрины традиционной религии постепенно утрачивали свой авторитет, и та система архетипов, на которую они опирались, стала разру-

шаться. Ранее подавляемый ими архетип Золотого Века стал теперь заменять религиозные символы, принимая на себя их функцию – придавать смысл человеческой жизни. Идея достижения справедливости в потустороннем мире, содержащаяся в представлениях религии, исчезала из интеллигентского сознания России. На ее месте воздвигались теории социального спасения и преобразования общества здесь на Земле. Миф Золотого Века в русском менталитете XIX-XX веков принял форму теории прогресса, на вершине которого должно возникнуть идеальное общество будущего. Эта теория содержала в себе все основные компоненты религиозной веры.

Теорию прогресса С. Н. Булгаков переименовал в «религию прогресса», считая, что она, как и всякая религия, обеспечивает человеку активный выход за пределы своего «я» и дает чувство связи с бесконечным и высшим. Прогресс, понимаемый как процесс телеологической эволюции, направленной к желаемой цели, придает смысл истории и смысл жизни каждой личности. Он содержит предсказание о торжестве добра на земле. К этой вере в прогресс присоединялась и вера в человечество, которое обожествлялось. Гуманистической целью этой «религии» являлось достижение всеобщего счастья [7]. «Религия прогресса» создала культ революционной святости, который имел своих святых, свое священное предание и свои догматы. Всякое сомнение в нем вело к отлучению со стороны общественного мнения. Это отлучение страшило интеллигента того времени больше, чем правительственные репрессии [8].

Миф Золотого Века в форме религии прогресса возник и развивался в России под знаком святости и добра: «... мы увидим все небо в алмазах, мы увидим, как все зло земное, все наши страдания потонут в милосердии, которое наполнит собой весь мир и наша жизнь станет тихой, нежною, сладкою как ласка...», – говорит чеховская Соня, отражая убеждения передовой общественности своего времени.

Эти прекрасные мечты об обновлении всего бытия содержали в себе отрицание старой жизни во имя новой, идеальной жизни будущего. Но старая жизнь не уступает свое место добровольно, и это создает необходимость революционного насилия. Идея разрушения старого во имя созидания нового в русском общественном сознании получила всеобщее признание как идея, вытекающая из самого существа «религии прогресса» и составляющая неотъемлемый элемент этого учения. Всеобщее разрушение воспринималось как акт творчества. Террористические акты, политические убийства и экспроприации молчаливо одобрялись русской общественностью и не омрачали святости террористов в глазах общественного мнения. Простая и тихая жизнь обывательского большинства России объявлялась мешанством. Ей слали проклятия виднейшие «властители дум» той эпохи.

Эти же настроения распространились и на мистические круги, например, во взглядах Н. К. и Е. И. Рерих прослеживается стремление к разрушению старого. Это, в частности, нашло свое отражение в послании махатм к советскому правительству, которое Н.К. Рерих в 1926 г. передал Чичерину:

«Вы упразднили церковь...

Вы уничтожили мещанство...

Вы разрушили тюрьму воспитания.

Вы уничтожили семью лицемерия...

Вы признали ничтожность личной собственности,

Вы угадали эволюцию общины» [9, с. 45]

Ненависть к старому превратилась в ненависть к самим ОСНОВАМ БЫТИЯ, только за то, что на них зиждется старое. Возникло стремление к их полной трансформации. Переделать всю природу и самого человека – вот идеи, которые носились в воздухе того времени: «Надо до алмазного закала прокалить всю толщу бытия», – убеждал своих читателей М.Волошин. В.В.Маяковский пропагандировал насильственное изменение каждой частицы бытия, а А.Блоку грезилось появление нового творческого человека, не обремененного естественными отправлениями тела: «Над нами – большое проклятие, – писал поэт в письме к В. Маяковскому, – мы не можем не спать, мы не можем не есть» [10, с. 287]. Обычная жизнь с ее повседневными интересами вызывала у поэта отвращение.

В учениях русского космизма, идеи спасения человечества и разрушения старого во имя нового доводятся до крайних пределов, приобретая космические масштабы. Так, учение К. Э. Циолковского содержит шокирующие нашего современника представления о необходимости глобального уничтожения низших форм жизни на всех планетах Вселенной силами высшей, разумной и справедливой жизни, уже достигшей совершенства. Циолковский писал, что население передовых планет, посещая окружающие их незрелые миры с примитивной жизнью, «уничтожает ее по возможности без мучений и заменяет своей совершенной породой». Сомнения в этической правомерности таких действий он отмечает. По его мнению, уничтожение слабых форм жизни представляет собой высокогуманную акцию по отношению к ним самим, так как «прекращает их мучительное самоистребление, которое продолжалось бы миллионы лет, как оно и сейчас продолжается на Земле». Вмешательство совершенных форм жизни «в немногие годы и даже дни, уничтожает все страдания и ставит вместо них разумную, могущественную и счастливую жизнь. Ясно, что последнее в миллионы раз лучше первого» [11, с. 57].

Такое отношение к убийствам как высшему акту гуманизма отражало настроения предреволюционной эпохи, эпохи господства идей Бакунина,

Маркса, Ницше. Они расценивались как неизбежные «отходы» движения человечества к лучшему будущему. Поэтому и неизбежность убийства в учении Циолковского в его время не представлялась античеловеческой и никого не шокировала. (Вспомним, что даже великий проповедник ненасилия – Л. Толстой косвенно оправдывал возможность политических убийств).

В русском космизме, в его крайностях понимания идеи спасения и вселенского характера разрушения старого бытия отразилось своеобразие общего духовного климата их эпохи и получили свое предельное выражение черты, присущие русскому характеру – максимализм, нигилизм, богоборчество, стремление к вере в высокое и вечное. Глобальность идеи спасения в учениях русских космистов поражает: воскрешение отцов по Н. Федорову, автотрофный человек по В.И. Вернадскому, эфирное человечество К.Э.Циолковского... Дух захватывает от самого размаха этих футурологических проектов, в которых прогнозируется переделка всех основных функций жизнедеятельности человека. Это универсальный онтологический переворот!

Спасение от экологической катастрофы и стратегия выживания, которую могут предложить современные последователи учений русского космизма, неизбежно должны мыслиться под знаком идеи об этой глобальной переделке природы и, прежде всего, самого человека, в которой законы функционирования его телесности приобретают совершенно иной характер.

Программа экологического выживания человечества не рассматривается специально – отдельно от основных преобразовательных моделей будущего развития человечества. Программа спасения общества путем глобального изменения бытия уже содержит в себе программу его выживания. Футурологическая модель космизма и есть стратегия выживания человечества. И не только выживания, но и его процветания. Она подразумевает не только спасение, но и бесконечное счастье и совершенство всех существ космоса.

Все учения русского космизма «держаться» на постулате о мощи человеческого разума: человек **сам**, своими собственными усилиями, выполняя требования **своего** разума, средствами **своей** науки перестраивает себя и мир, утверждая все полезное, отсекая и уничтожая все вредное и ненужное в мире и собственной природе. Это – акт веры в человека и в его призвание к восхождению. Это оптимистический гимн активности человека. Разум человека выступает как космически активное, творческое начало, созидающее новое бытие. Русский космизм резко повышает онтологический статус человека в мироздании, удовлетворяя тем самым одну из самых важных духовных потребностей европейского (и русского) сознания – потребность в самоутверждении.

Известно, что уже в эпоху Возрождения расцвет гуманизма, ставившего в центр внимания человека с его правами и потребностями, привел к идее высочайшего метафизического достоинства человека. Значимость человека повышалась даже по сравнению с представлениями библейской антропологии, где он как венец творения, созданный по образу и подобию Божию, имел достаточно высокий онтологический статус. Знаменитый Пико делла Мирандола, богослов и философ эпохи Возрождения, провозгласил доктрину достоинства человека. Он писал, что человек – великое чудо, так как сам лепит свой образ, согласно заранее выбранной форме. Он может возвышаться, посредством чистого разума и стать ангелом, может подниматься и еще выше. Величие человека заключается, таким образом, в искусстве быть творцом самого себя, в самоконструировании. Он может «переродиться в низшие, неразумные существа, но может переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» [13, с. 507-508].

Воздействие этих представлений на европейское общество можно проследить на протяжении всего последующего развития западной культуры. В этих представлениях человек выступает как властелин природы. Магия используется им для достижения власти над ее законами в собственных целях, без участия и благодати Бога. Это открытый вызов христианской традиции – подмена христианского учения о Богочеловеке мечтой о человекобоге, который собственным магическим усилием достигает божественного состояния. Поклонение Богочеловеку (Христу) превращается в поклонение человекобогу. Эта подмена совершается в эпоху Возрождения в рамках самого христианства и пропагандируется ее авторами как дальнейшее развитие христианской традиции. На деле же это – традиция оккультная. Она имеет нехристианские, гностические истоки, развиваясь в европейской культуре параллельно с христианством. В основе этой традиции лежит убеждение, что тайная сущность вещей может быть познана самостоятельным усилием сознания.

Эта традиция, отвечающая на запрос человеческой самости в самоутверждении, с XVIII в. захватывает и Россию, проникая в нее вместе с распространением масонства. Особенный всплеск «человекобожеских» настроений можно отметить в учениях XIX и XX века у крупнейших русских религиозных философов. Наиболее яркое выражение эти настроения приобретают у В. С. Соловьева, согласно которому человек – устроитель и организатор Вселенной, посредник между Богом и материальным бытием, и у Н. А. Бердяева, вся философия которого с центральной идеей несотворенной свободы отвечает потребности возвеличивания человека. Характерно признание этого философа, что неприятие ортодоксального христианства для него было связано с отталкива-

нием от «судебного характера» богословских текстов и с «позой унижения» во время богослужения (т.е. с коленопреклонениями) [14]. Возвышение человека до уровня «соратника Бога» – вот что было необходимо русским религиозным философам.

В учениях русского космизма эта черта возвеличивания человека достигает своего апогея: человечество берет в свои руки штурвал эволюции Вселенной² и в соответствии с требованиями своего разума осуществляет дальнейшее развитие мира и свое собственное восхождение.

Представления о мире, где человек занимает такое исключительное место, является, по-видимому, своеобразной реакцией на научные представления об отношении человека и мира, в которых он рассматривается как рядовой объект природы, наделенный ничтожным временем жизни, на планете, затерянной среди величественных просторов Космоса, на окраине Млечного Пути. Сознание, обладающее высокоразвитым ощущением своей индивидуальности, решительно протестует против такого понимания себя.

Этот решительный протест против представлений науки о месте человека в мире ярко отобразил Л. Н. Толстой: «где-то в безграничных временных и пространственных просторах возникает пузырек, который существует немного и лопнет без следа», – вот что говорит наука о человеческой жизни. Толстой писал, что всегда чувствовал ложь и неправду в таких представлениях о ничтожестве человека и бессмысленности его бытия. Он искал и нашел свой ответ на вопрос о смысле человеческого существования.

Русский космизм, как мы видели, также находит свое решение вопроса об онтологическом статусе человека: в его учениях разуму человека дана возможность быть вершителем судеб космических цивилизаций, Правда, людям, не приобщенным к идеям русского космизма и особенно лицам, причастным к разработке реальных программ спасения от экологической катастрофы, такие взгляды могут представляться неосуществимой фантазией. Тем не менее, идеи русского космизма представляют собой реально действующий фактор современного общественного сознания: ориентация на предельную активность человека, на его разум, вера в возможность разрешить с его помощью любые трудности, как духовные, так и материально-технические, делает русский космизм идейным вдохновителем современной космонавтики, питает идеи космического строительства (космокреатики). И более того, вера в могущество разума становится постулатом всех экологических концепций и лежит в основе разработки современных моделей устойчивого развития, которые стали сейчас основными в программах конкретных стратегий выживания.

Список литературы

1. Фроловский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. «Путь». Т. 4. Париж, 1926.
2. Чижевский А.Л. Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986.
3. Юнг К.Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991.
4. Юнг К.Г. Подход к бессознательному // Архетип и символ. М., 1991.
5. Мерезковский Д. С. Избранное. Кишинев, 1989.
6. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
7. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. Избранные статьи. Т. 2. М., 1993.
8. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины. М., 1991.
9. Цит. по Сидоров В.М. На вершинах. М., 1983.
10. Блок А.А. Дневник. М., 1989.
11. Циолковский К.Э. Космическая философия // Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990.
12. См., например, труды Семеновой С.Г., Гачевой А.Г., Щербакова В., Куракиной О.Д., Субетто А.И. и др.
13. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 1. М., 1962.
14. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990.

Чаплыгин Александр Константинович

Харьковский национальный автомобильно-дорожный университет
phil@kharkov.ua

Сук Елена Евгеньевна

Харьковский национальный автомобильно-дорожный университет
suk.elena2010@yandex.ru

Николай Федоров: от педагогики саморазвития к онтологии тотального созидания

В едином контексте рассмотрены философские основы и педагогическое воплощение религиозно-философского учения «Общего дела» российского мыслителя XIX века Николая Федорова по воскрешению умерших предков. Проанализирована динамика развития мировоззрения философа от идеи и практики педагогики саморазвития личности до онтологии тотального творчества человечества как космического субъекта. Сделаны выводы относительно актуальности учения для решения современных социально-экологических проблем, философского осмысления будущего человека и социума.

Ключевые слова: русский космизм, творчество, творческая сущность человека, воскрешение.

В процессе ликвидации “белых пятен” в общественной мысли прошлого особое место занимает пласт культуры, связанный с религиозной философией конца XIX – начала XX века. Но если обращение к идеям Н. Бердяева, П. Флоренского, С. Булгакова и других представителей религиозно-философского “ренессанса” стало уже неким “общим местом” в отечественной философской мысли, то еще недостаточное внимание уделено одному из их предшественников – Н.Ф. Федорову.

Нельзя сказать, что оригинальная фигура мыслителя и не менее оригинальные его идеи не привлекали внимания исследователей. Но в советские времена его имя в основном упоминалось в контексте негативно-критического осуждения “реакционности” религиозной культуры и философии [1, с.5]. Даже авторы, которые пытались более-менее объективно осветить роль Н. Федорова в истории русской философии, вынуждены были отдавать дань идеологизированной фразеологии [2]. На этом фоне выгодно выделялась позиция С. Семенович, которая много сделала для пропаганды идей Н. Федорова, но фундаментальную работу о нем опубликовала в начале 90-х годов [3].

Николай Федорович Федоров (1844-1903) – мыслитель драматической личной судьбы и автор своеобразного философского учения “общего дела”, прожил жизнь, небогатую внешне эффектными событиями. Он работал учителем истории и географии в уездных городах России, а большую часть жизни – библиотекарем в Москве. Но всех, кто общался с Н. Федоровым, поражали, прежде всего, его энциклопедические знания и нравственная чистота. По мнению современников, Н. Федоров знал все обо всех книгах библиотеки, в которой он работал. Это было знание особого рода, которое опиралось на понимание и ощущение культуры как живого организма в единстве и взаимосвязи всех ее частей [4, с. 60-61].

У Федорова была одна тема, проблема, сквозная не только в его творчестве, но являющаяся своеобразным стержнем всей жизни – это проблема творчества. Говоря о Федорове как о философе творчества, необходимо видеть два взаимосвязанных аспекта. Это, во-первых, созидание мыслителем собственной жизни, самореализация его как личности творческой, и, во-вторых, мысли философа о творчестве, о месте этого феномена в жизнедеятельности человека, а также в том “общем деле” воскрешения предков, которое, по мнению Федорова, объединит человечество. У Федорова между указанными аспектами отношения к творчеству не существовало противоречий, как это часто бывает с людьми даже неординарными, а то и

гениальными¹. Творческая натура философа не менее ярко, чем в библиотечном деле, проявила себя в педагогической деятельности – в собственном оригинальном методе преподавания истории и географии. Особенностью этого метода был принцип активного участия учащихся в познавательном процессе, когда учебный материал воспроизводился учителем вместе с учениками путем непосредственного знакомства с родным краем, его историческими и географическими особенностями, с животным и растительным мирами, обычаями, традициями.

Учебник здесь уже не играл той самодостаточной роли, которую он обычно выполняет при “кабинетном” обучении. Школа будущего, о которой мечтал Н. Федоров, должна была готовить участников “космической жизни”, быть “вышкой” для постоянных наблюдений, а не школой муштры, какой она была в современном Федорову обществе. Автор писал: “Закрывая от себя небо, сегодняшняя (городская) школа может быть уподоблена каюте, в которой пассажиры остаются на все время плавания в океане. Наше же образование может быть уподоблено выходу на палубу... Частое пребывание на палубе (т. е. на вышке) даст учащемуся почувствовать себя пловцом, который то прорезает своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпается целым ливнем падающих звезд, то плывет через пустыни неба, где лишь изредка упадет несколько капель космической материи или пыли” [5, с. 371].

Такая школа – “вышка” должна будет воспитывать в своих питомцах космическое, планетарное мышление, ибо вся земля наша очень маленькая, и мы должны искать средства к жизни в других мирах, необходимо считать землю только исходным пунктом, а целый мир – полем нашей деятельности [5, с. 371].

Таким образом, познавательная активность, добровольность, сродность, нравственность – это те исходные пункты и главные принципы, на которые опиралась педагогическая деятельность Н. Федорова. На стыке тысячелетий уму, избалованному информацией о педагогических концепциях прошлого и современности, знающему о блестящих экспериментах авторов творческих педагогических систем, все эти идеи могут казаться понятными до банальности. Но обратим внимание на то, что провозглашались они (и не только провозглашались, но и воплощались в жизнь) учителем во второй половине XIX века.

¹ С нашей точки зрения, интерес к фигуре Н. Федорова со стороны Л.Н. Толстого не в последнюю очередь был обусловлен как раз поиском гармонии между мировоззренческими установками и реальной жизнью, между которыми у великого русского писателя существовали противоречия.

Ярким примером жизненности педагогических установок Н. Федорова на самостоятельное творческое получение знаний была судьба К. Э. Циолковского, который считал Н. Федорова человеком необычайным, а встречу с ним – счастьем для себя. Циолковскому, который из-за болезни вынужден был самостоятельно приобретать образование, Н. Федоров заменил университетских профессоров, с которыми юноше не пришлось общаться.

В свою очередь, Федоров считал, что Циолковский осуществил наиболее эффективный тип образования, который опирался не на пассивное потребление знаний, а на труд самостоятельного исследования. На первом плане у Федорова всегда был приоритет созданного, приобретенного самостоятельно, в отличие от природного, доставшегося даром. Важным побуждающим мотивом творческой личности Федоров считал несовершенство ее природы, физическую уязвимость. В теоретическом плане мыслитель большое внимание уделяет вопросам о природе и сущности человека. Федоров всегда был и остается глубоко религиозным человеком, для которого абсолютом, идеалом, стоящим над человечеством, может быть только Бог. В нем нужно искать истоки творческой сущности человека. Бог создал мир и человека, но если небо и земля “созданы”, то человек “создан” и “рожден”. В процессе творения отсутствует единство того, что создается, и творца; все, что при этом возникает, является новым по своей сути. Мир, созданный Богом, не есть сам Бог, как и предмет, созданный руками человека, не является человеком. Рождение же предполагает единство между тем, что рождено, и тем, кто рождает. Отсюда, Бог способен родить только Бога, человек – только человека. Бог творит из самого совершенного бытия, человек, который тоже может принимать участие в творчестве, создает из имеющегося вещества.

Н. Федоров высоко ценит возможности человека в творчестве. Но эти способности даны человеку Богом-творцом, который и после грехопадения “по-особенному” относится к человечеству. Предок людей (“отец”), создан триединым Богом по своему образу, и человек имеет возможность вновь достичь божьего подобия. “Общее дело”, “патрификация” – это и есть активная работа человека по достижению божьего подобия. Однако Бог не творил сегодняшний мир грехопадения, это дело рук самих людей, которые исказили замысел Божий. Выполняя “общее дело”, человек не будет творить что-то совершенно новое, он должен будет вернуться к истинному созиданию, которое совершил Бог до грехопадения человека. Человек имеет возможность творить в том смысле, что он должен воспроизвести то, что было создано не им, но разрушено его собственной злой волей или от незнанием. Примером здесь могут быть дела Иисуса Христа, которые имели всеобщий характер и наряду с моральной проповедью

охватывали управление силами природы, исцеление больных и воскрешение умерших.

Но хотя источник творчества человека лежит вне его самого, тем не менее оно (творчество) невозможно без человеческой активности, деятельного отношения человека к самому себе и к окружающему миру. Самое важное то, что Бог создает и совершенствует человека через него самого, начиная с первого акта самосознания. Быть подобным божественной сущности для человека означает не что иное, как овладеть творческой природой Духа, принять на себя муки и радости творческого труда. С одной стороны, человеку присуща незавершенность, что нуждается в творческой самореализации и самосозидании, с другой – деятельный, активный характер человеческой натуры. Вот те главные рычаги, которые продуцируют человеческое творчество. Человек по своей натуре – деятель и преобразователь: “Покой ненавистен человеку... Пока нет дела, которое бы всех объединило в совместном труде, в котором нашли бы удовлетворение все способности человека, и пока человек не имеет возможности созидать, воссоздавать, он будет разрушать” [4, с. 171].

Важное значение в федоровской интерпретации творческой сущности человека приобретает понимание им природы человека. Для Федорова нет сомнения в том, что человек – существо не только сотворенное Богом, но и рожденное своими родителями, то есть рядом с божественной сущностью оно несет в себе и природу. Душа человека – чистый лист бумаги, не мягкий воск, из которого можно вылепить все, что угодно, это скорее два изображения, две биографии родителей, слившихся в одну. Чем более зрелыми становятся человек и человечество, тем более ярко предстают перед ними образы родителей. Но со стороны своей естественной составляющей человек ограничен тем, что он смертен. Смерть – это абсолютное зло, но не онтологическое качество человека, это – его особенность, состояние, которое необходимо преодолеть. Это возможно при условии, что человек – не только природное, но и самостоятельно-творческое существо. Н. Федоров пытается найти сущность человека в нем самом, в самом начале его генезиса. Как первый акт самостоятельности он рассматривает принятие предком человека вертикального положения тела. Человек возникает как результат акта внутреннего самопреодоления, выхода в сверхживотное, сверхъестественное состояние. Вторым решающим фактором самотворчества человека у Федорова выступает труд. Правда, сам труд понимается им в чисто религиозном смысле: не как деятельность по производству вещей, а как преобразующая активность человека по отношению к своей греховной природе средствами деятельности [2, с. 41].

Таким образом, человек был рожден дважды: по законам природы своими родителями и через свое самостоятельное творчество. Назначение человека, по Федорову, как раз и заключается в том, чтобы он создал сам себя через сознание и труд. Важным стимулом самотворчества человека является его физическая уязвимость. Сущность человека – феномен, который находится в постоянном движении, в развитии, расширении. В конечном счете, благодаря своему динамизму человек преобразуется, изменяется его естественно-онтологическая основа: от дармового до полученного через труд, от рожденного к созданному [5, с. 510-516].

Личность, по Федорову, это – духовно-телесное единство, уникальное самосознание, охватывающее неприятие своей смертности, уничтожения, а также чувства, согласно которым возможности саморазвития человека были бы бесконечны, если бы не материально-природные границы существования. Главный итог самотворчества человека – это осознание своей смертности. Совершая этот акт осознания, человек приобретает возможности подняться над смертью, проходя такие этапы, как скорбь, попытки вернуть умерших к жизни. Это является одновременно кульминационным и исходным пунктом человеческой сущности, творчества, сознания. Человек – не животное, не ангел и не дух. Он – сын человеческий в той мере, в какой осознает смертность близких людей (“предков”, “отцов”), испытывает при этом скорбь и пытается направить свои творческие способности на воскрешение умерших. С этим же у Федорова связано понимание сознания как способности чувствовать потерю и стремление воскресить умерших.

Человек несовершенен как существо, подчиненное слепым, стихийным силам, существующим в нем самом. Но вместе с тем философ отвергает идею о радикальном зле, которое якобы присуще человеку, его природе. Даже закоренелые грешники будут прощены при воскрешении (правда, человечество, в том числе грешники, будут преобразованы). И наоборот, неприемлема гордость, возникающая на основе преувеличения значения природы человека, иллюзии, порожденные гуманистической традицией, забывшей о противоречиях и зле, которые несет в себе природа в человеке, опирающаяся на потребности и человеческие страсти.

Концепция Н. Федорова в своем общем виде и в решении конкретных вопросов была учением, которое возникло в русле православного христианства, но волей автора переросло его рамки. Вся систему православно-христианского вероисповедания Н. Федоров сводит к одному, хотя и важному пункту – к культу предков. Человечество должно объ-

единиться для “общего дела” – реального воскрешения предков “в духе и во плоти”, осуществлением которого должны заниматься именно человечество вместе с преобразованной им природой.

Можно согласиться с оценкой концепции Н. Федорова, как таковой, в которой переплелись сказочно-фантастические и естественно-научные, религиозно-догматические, формально-логические, схоластические и магические составляющие [2, с.58]. Но здесь есть пласт, в котором современный, в большинстве своем нерелигиозный читатель, найдет созвучные его мировосприятию мысли, суждения. Это – проблемы духовности, нравственности, творческой сущности человека и путей ее реализации. И речь здесь может идти не только о содержательном аспекте суждений Н. Федорова, а, скорее, о влиянии самого духа исканий мыслителя, который возбуждает ассоциативное мышление, дает толчок раздумьям о судьбе человека и человечества, о прошлом и будущем.

Реальная история складывалась таким образом, что творческая сущность человека была раздвоена: мысль отделилась от дела, “ученые” – от “неученых”, возникли две обособленные сферы жизни – рефлексивно-теоретическая и бездуховно-практическая. Развитие цивилизации ведет к отказу от творчества, духовности. “Ничто так наглядно не раскрывает самой сущности прогресса, этого быстрого движения к новому и торопливого отрицания старого, этой необдуманной смены последнего первым»... [5, с.81].

Разделение на ученых и неученых повлекло возникновение всех пороков и болячек промышленно – городской цивилизации, как и ее саму. Как раз ученые виноваты в том, что результаты научного творчества так или иначе прислуживают войне, они же создали и поддерживают мануфактурную промышленность – этот корень неродственности, изобретают все новые и новые орудия уничтожения [5, с.58-59]. Ученых Федоров рассматривает как носителей разума, лишённого чувств и воли. Вместо вопроса, который ставит наука: “почему сущее существует”, – надо перейти к вопросу “почему живое умирает”. И тогда из силы, разъединяющей человечество, предков и потомков, ученое состояние превратится в комиссию для объединения, в “призывную комиссию” для воскрешения предков [5, с.68].

Необразованные – это деятели, практики, но преимущественно их действия ограничены узкими прагматическими задачами. Выход – в объединении всех в общем деле воскрешения предков. Тем самым ученые вернутся из “командировки”, а неученые получат возможность творить, обогатятся знаниями, будут восхищены большой целью. Объединенное творческой целью человечество должно заниматься творческой регули-

ей природы путем использования техники и орудий убийства в интересах человечества, для мирных целей. Большие надежды Эксперт возлагает на регулицию метеорологических процессов ради получения и использования силы энергии из “атмосферных токов”. Регуляция необходима для сочетания мануфактурного промысла с земледелием, а избыток солнечной энергии можно использовать для кустарного производства. Это дает возможность распространить производство по всей земле, а не концентрировать его только в некоторых пунктах [5, с.92-93].

По мнению Федорова, человек стал машиной для производства “фабричного труда”, а промышленность пытается превратить все дни в однообразную, прозаическую, душеубивающую работу. Н. Федоров настойчив и последователен в своих призывах отказаться от мнимых достижений цивилизации и вернуться назад, к природе, к единству города и села.

В трудах Н. Федорова можно найти достаточно точные характеристики промышленного труда, как такового, ведущего к отчуждению человека, к распаду целостности личности, как силы, господствующей над человеком. Промышленная работа вредна не тем, что ведет к усиленной деятельности человека. Наоборот, неприятная сторона этой работы заключается в том, что необходимо держать в бездействии члены тела, которые не принимают участия в работе. После такого принудительного шестидневного бездействия седьмой день неизбежно будет посвящен не отдыху, а разгулу. Проект “общего дела” настолько грандиозный, что его реализацию можно сравнить с творчеством Бога. Это и есть, по сути, божественное творчество, которое осуществляется людьми, которые поднялись до уровня Бога.

Н. Федоров настолько же последовательно, как он проводит линию “общего дела”, защищает принцип равноценности людей в творчестве. Если все люди обладают творческими способностями, если творчество – родовая, данная Богом сущностная характеристика человека, то и проявить себя она должна в массовых явлениях. Главная проблема в том, как осуществить эту тотальность современного уровня в существовании человека, в реальном историческом процессе. Ответ на этот вопрос для Федорова очевиден: человечество может объединиться только для выполнения “общего дела” воскрешения предков. Воскрешение – это установка на абсолютное использование творческого потенциала человека.

Хотя все мысли Федорова сконцентрированы на том, чтобы убедить людей в необходимости объединить усилия в деле воскрешения предков, он вместе с тем пытается предсказать поведение людей в период после завершения “общего дела”. Воскрешение имеет исключительно творческий характер. Но при этом происходит не просто воспроизведение того, что

уже было (апокастасис), но и создание существенно новых качеств более высокого онтологического уровня человека. Строить и воспроизводить себя человек будет, используя окружающее вещество, он научится накапливать в себе запасы солнечной энергии. *Полноорганичность* – так называет Федоров способность человека создавать органы тела, которые он получит в процессе осуществления “общего дела”. В результате, одним из достижений творческого самосозидания человека будет возможность менять органы в зависимости от окружающей среды, видов деятельности.

Можно согласиться с С. Семеновой, которая отмечает, что проект Н.Федорова существенно отличается от традиционной христианской точки зрения. В частности, о перевоплощении людей в процессе воскрешения много говорили и выдающиеся деятели церкви (Гр. Нисский и другие). Но то, что они рассматривали как некую катастрофическую мгновенность перехода в божественное состояние мира, у Федорова выступает как длительный процесс творческого труда по преобразованию природы и мира.

Творческий статус бытия, который опирается на постоянство и нерушимость, необходимо поддерживать титаническими творческими усилиями сообщества бессмертных людей. Окончания преобразующей деятельности Федоровым не предусмотрено потому, что выход в вечность связан с началом действительно свободного, бесконечного творчества, которое было распространено на всю Вселенную. Здесь будет царить вечный покой, блаженное созерцание Бога, Предвечного света, чем обычно заняты жители неба. Уподобление человека божественной сущности означает овладение творческой природой Духа [4, с.229]. Н. Федоров понимает Царство Божие, как таковое, осуществляемое в труде, в движении, в творческом развитии [4, с. 230].

Конечно, размышления об “общем деле” не могли не подтолкнуть Федорова к идее о космической судьбе человечества. Как считал он, человек должен стать истинным небожителем, который бы осваивал и преобразовывал другие миры. Большое будущее у астрономии, вокруг которой объединится вся наука и на этой основе возникнет новая система образования. Человек – житель Земли, он далеко не совершенен, но вместе с тем он уникальное, космическое, природное существо, которое имеет способности к тому, чтобы вырваться, благодаря имеющемуся творческому потенциалу, в процессе осуществления “общего дела” за пределы земной поверхности.

На первый взгляд, Федоров исповедует традиционную христианскую идею о том, что Земля – это центр Вселенной, которая в конце XIX века уже выглядела анахронизмом. Однако надо заметить, что христианский

геоцентризм у Федорова приобретает антропологическое звучание. По его мнению, все небесные тела – лишь многочисленные земли. Вообще же Земля – не центр Космоса, но поскольку как раз здесь возникла жизнь, человек и разум (человек, скорее всего, единственное мыслящее существо во Вселенной), постольку песчинка космоса – Земля, становится его фокусом. Поэтому воскрешение – это не просто возможное будущее человечества, а необходимость, призвание человека. Кроме всего прочего, воскрешение необходимо для освоения и заселения космоса. Если те, кто воскреснет, останутся на Земле, это приведет к катастрофе. Земля рассматривается Федоровым как рассадник жизни в Космосе. Отсюда – мир должен иметь начало, быть направленным к какой-то цели, стремиться к некоей совершенной точке, которая, в свою очередь распустит концентрические лучи нового бытия – сверхжизни, в вечность.

Принципиально новую ступень эволюции живого Федоров связывает с творческим процессом регуляции природы. Эволюция – это несвободный прогресс, пассивный по своей сути. Регуляция – сознательно-волевое преобразование, которое осуществляется творческими, умными, нравственными людьми, которые работают над “общим делом”. Федоров писал в этой связи: “Человечество должно быть не праздным пассажиром, а служанкой, экипажем нашего земного корабля, неизвестно еще какою силою приводимого в движение” [5, с.360]. Человечество должно создать новую, небесно-земледельческую культуру. Его цель – достичь органического прогресса, творчества самой жизни, самосозидания природных тел тех, кто живет, и воссоздание тел умерших, причем, последних – в новом качестве, способных к такому же самотворчеству. Последнее в биологическом смысле Федоров понимает как процесс преобразования питания в сознательное творческое развитие и, в конечном счете, в создании е живых тканей [5, с. 405].

Что касается самосозидания в духовном смысле, то здесь важнейшее значение приобретает литургия – храмовая и внехрамовая, то есть, действие, обряд, таинство, которое происходит в стенах храма, и особенно – за его пределами в ходе выполнения “общего дела”. Человек глубоко верующий, Н. Федоров пытается объединить вокруг литургии и верующих, и неверующих: “Если для верующих литургия – божественное служение, то для неверующих она – художественное воспитание, и как для тех, так и для других она имеет одинаково священный характер по важности вопросов продовольственного и санитарного, которые входят в евхаристию” [5, с.376]. Вместе с тем, автор пытается распространить литургию по всей Земле, поднять ее на космический уровень: ... престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные”, свет, теплота – бу-

дут видимо , “а не таинственно служить для обращения праха в тело и кровь умерших” [5, с. 376].

Внехрамовая литургия творит всю жизнь человека и человечества как священное деяние, преодолевая разрыв между храмовой деятельностью и повседневной жизнью. Через внехрамовую литургию активизируются все проявления сущностных сил человека, реализуются творческие способности. Через творческий порыв “в воссоздании, в замене рождения воскресением, питания – творчеством, – мы видим чаще всего бессмертное блаженство, а не комфорт” [5, с. 91].

Проблема творчества, творческой сущности человека у Федорова далеко не исчерпывается указанными выше вопросами. О чем бы не писал Н. Федоров, он рассматривает предмет с позиции основной своей идеи – “общего дела”. Таким образом, анализируются, например, наука, искусство, которые рассматриваются как творчество, направленное на возрождение предков. Этому процессу должен способствовать и синтез науки и искусства, которые занявшись делом творческого преобразования действительности, придут к новому их единству [6, с. 8-9].

Подводя итог, можно заметить, что Н. Федоров одним из первых в русской религиозной философии конца XIX века поставил вопрос о творческой сущности человека, хотя и решил его в довольно оригинальной форме, которая не вписывалась в традиционные рамки христианско-православного мировоззрения. Характерным является то, что Федоров идею о творческой сущности человека в определенной степени воплотил в практику собственной педагогической деятельности, тем самым предвосхитив некоторые педагогические концепции, которые в полной мере были осмыслены значительно позже.

Список литературы

1. Дуденков В.Н. Философия веховства и модернизм. Критика антигуманизма и эстетизма в России рубежа XIX-XX веков. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 158с.
2. Пазилова В.Н. Критический анализ религиозно – философского учения Н.Ф. Федорова. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1985. 135с.
3. Семенова С. Мытарства идеала. К выходу в свет “Чевенгура” Андрея Платонова // Новый мир. 1988. №5. С.218-231.
4. Семенова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990. 384с.
5. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711с.
6. Чаплыгин А.К., Кравченко В.В. Исторические судьбы учений В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова. Учебное пособие. Харьков. ХАДИ, 1991. 18с

Маслова Анастасия Владиленовна
Московский государственный лингвистический университет
an_maslova@inbox.ru

Универсализм космизма А.Л. Чижевского

В статье рассматриваются исторические основания представлений о взаимосвязи человека, общества и космических процессов, которые концептуализированы в работах А.Л. Чижевского. Его стремление к нахождению точек синергической связи истории человечества и солнечных воздействий на Землю может приоткрыть более глубокий уровень когеренции человека с космосом. В частности, через анализ восприятия времени и понимание времени на разных уровнях бытия предлагается картина взаимодействия человека как мезокосма с макрокосмом.

Ключевые слова: космизм, время, междисциплинарность, интуиция, взаимосвязь микромира и макромира, информация.

Осмысление времени и идеи космизма

Человек по своей природе любопытен и это свойство на протяжении всей истории развивалось и нашло свою реализацию в научном методе. Исследование космоса начинается на заре человеческой цивилизации, еще в архаические времена, однако, это наблюдение было стихийным проживанием общей с миром жизни. Человек не отделял себя от природы, но в целях выживания ему было необходимо делать прогнозы, а также, чтобы излечить недуги и обустроить собственную жизнь. Для архаического или, как еще называют, реликтового мировосприятия характерно особое чувство времени, которое можно охарактеризовать как «событийное время» [1, с.41]. Ориентация на настоящее, когда, сознание погружено в проживание настоящего момента не остается места для планирования и размышлений о будущем. Из такой установки на настоящее развилось представление о цикличности космоса и вечного повторения событий в мире, где новое – это проявление того, что уже есть в мире. Мифология Древнего Египта, Древней Греции и многие религиозные учения воплощают в образах богов эту циклическую установку, где силы природы – это проявления божеств. Касательно мироощущения жителя Древней Месопотамии, процитирую известного ученого Т. Якобсена, который пишет, что: «Для него центр и смысл существования лежал вне человека и вне его творений, вне осязаемых вещей – в неосязаемых силах, управляющих вселенной» [2, с. 158]. Чувство времени и перенос центра за пределы самого себя, в космос, выступают как взаимосвязанные процессы, характеризуя особый способ существования.

По мере развития человечества менялось и восприятие времени и соответственно ему мировосприятие и способ существования. Временной поток стал мыслиться как стрела, направленная в будущее, где человек становится властителем времени, он может организовать будущее и влиять на него из настоящего. Воля становится руководящим началом, направляя силы человека на преобразование действительности, при этом создавая новые инструменты познания и воздействия на природу. Время становится «временем картины мира» [3, с.41-63]. Все большая дифференциация наук и специализация деятельности постепенно приводит к изоляции человека от целостного видения мира, при этом изображает его в рамках определенной картины, границы которой накладывает научный метод. Понятия о гармонии, цикличности, ритмичности природы в целом уходит на второй план, а то и на третий, теряясь в глубинах научного познания. При такой дифференциации одновременно появляются более совершенные средства и методы познания, которые были доступны русским космистам, в частности, А.Л. Чижевскому. Как раз в идеях русского космизма можно обнаружить возврат к созданию целостного образа вселенной, в которой бы человек уже не только чувствовал, но и осознавал свою сопричастность с космосом и обосновывал эту взаимосвязь.

Феномен русского космизма неразделен с русской философией конца XIX, начала XX века. Философия и естественнонаучные открытия, которые стали для того времени поворотными, стимулировали философское вопрошание самих ученых. Не случайно, добравшись до сердцевины материи, до атомов и составляющих их действий электронов и протонов, ученые становились на границу между наукой и философией, проблемное поле которой оказывалось включенным в научный поиск.

Русский космизм связан с русской философией, которая во многом стала преемницей немецкого идеализма с религиозным началом, что создает особое смысловое поле, где есть место и богу, и человеку. В этом контексте приведу показательное высказывание из книги И. А. Ильина о философии Гегеля, он пишет, что «логический процесс есть сама подлинная *ткань* Божественной сущности, и *философ*, предавший свою мысль «движению» логических категорий, исполнен *реального присутствия Божия*» [4, с. 255]. Синтез религиозного сознания и спекулятивной философии в данном случае стал прекрасным примером интерпретации философского текста, который позволил адаптировать и прояснить многие идеи феноменологии Духа. Конечно, путь естествоиспытателя иной, однако, здесь важна сама атмосфера поиска синтетического единства.

Особый интерес представляет взаимодействие философского мировоззрения с естественнонаучной деятельностью. В этой связи работы А.Л. Чижевского представляют собой удивительный синтез и филосо-

фии, и науки, и даже поэзии. Такие понятия как единство, всеединство, соборность пронизывают русскую философию, направляя ее в сторону объединения и своего рода возрождения того интуитивного, холистического мирозерцания, которое было свойственно человеку древних цивилизаций, но уже на более совершенном уровне. Некоторые синтезы нашли свое воплощение в научном творчестве А. Л. Чижевского, об идеях которого пойдет речь далее.

В своих взглядах ученый отстаивает идею единства человека и природы, как взаимосвязанного целого. Научно-технический прогресс не рассматривается им как панацея и как орудие освобождения от природы, наоборот, техника, созданная человеком, является частью самой природы. Эта мировоззренческая установка актуальна и сегодня, когда стали очевидны масштабы катаклизмов, произведенных орудиями подчинения природы. Человек все еще желает подчинить время, положив себя на алтарь будущего, которое второпях незаметно ускользает, растворяясь в технологическом забвении. С психологической стороны современный человек испытывает постоянный стресс и страх не успеть что-то сделать ради лучшей жизни в будущем, но часто даже идея о лучшем будущем проваливается в бездну насущного, как необходимого. В отношении ко времени я усматриваю глубинную связь человека, его индивидуального сознания с обществом и природой, которая является частью симфонии космических сил. А.Л. Чижевский пошел дальше и утверждал, что само развитие общества, его история напрямую связаны с космическими силами, в частности, с активностью Солнца.

Отделяя истинную, фундаментальную науку от лженауки, Чижевский не отрицал эвристический потенциал эзотерических учений, которые он воспринял и которые приобрели в его учении о единообразии статус феномена его личного предпонимания [5, с.30-35]. Многогранность знаний ученого дала стимул к открытию новых синтезов, основанных на творческой интуиции, которой сам Чижевский придавал статус необходимого элемента научного познания.

Междисциплинарность, свойственная научным поискам Чижевского стала ведущим направлением уже в неклассической рациональности, в которой работал и творил Чижевский, будучи новатором и провидцем, в частности, относительно выявления корреляций космических изменений и ритмических процессов на Земле. Тенденция к объединению глобальных и локальных процессов, микро и макромира является важной характеристикой современной науки. Известно, что существует четыре уровня реальности: микрокосм, мезокосм, макрокосм и мегакосм; а также четыре вида взаимодействия: гравитационное, слабое, электромагнитное и сильное. Все эти уровни имеют свои особенности и характеристики, однако,

идет непрерывный поиск объединяющих принципов, по которым построен мир. Одним из следствий такого поиска стала квантовая теория сознания, которая представляет собой объединение мезокосма (мира, в котором существует человек, можно сказать – это второй и третий мир по Попперу) и микрокосма. Это объединение происходит с помощью физического знания, которое в своем предельном основании граничит со знанием философским. Сошлюсь на идею А. Бергсона, которая гласит, что наука нацелена на действие, на подчинение природы человеком под его воздействием, она подвергает анализу застывшую ткань бытия, а философ «стремится к симпатии», которая есть «взаимопроникновение, взаимопричастность разных частей универсума» [6, с.33]. Видеть в достижениях частных наук общую картину мира, а также выявлять актуальные основания, которых придерживается ученый – это одна из задач философии.

Поиск взаимосвязи микромира с макромиром в идеях А.Л. Чижевского

«Каждый атом живой материи находится в постоянном непрерывном соотношении с колебаниями атомов окружающей среды – природы; каждый атом живого резонирует на соответствующие колебания атомов природы» [7, с. 25]. Такое утверждение соотносится с глубинным представлением о мире древнего человека, которое высказано современным языком. Конкретные наблюдения за изменением свойств бактерий при разных условиях внешней среды, основным фактором которого является Солнце, изложены в книге «Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность солнца».

Интуиция ученого развилась в синтетическое объединение результатов исследований микрообъектов (бактерии, вирусы) и систематического наблюдения за солнечной активностью, что создало новую область исследования, которую Чижевский назвал гелиобиологией. Точкой соприкосновения стали флуктуации в бактериях, которые коррелируют с конкретными изменениями на Солнце. Догадка обрела свое подтверждение в систематических наблюдениях.

Если признать тот факт, что весь окружающий нас мир является информацией [8, с. 378-397], то поиск единых принципов взаимодействия разных источников информации и методов ее расшифровки могут быть действительно обоснованными. В таком контексте связь солнечной активности с активностью микробов, которые вызывают эпидемию и, одновременно, нарушают стабильность общества, обладает эвристическим потенциалом. Порывание с идеей автономии разных уровней бытия подразумевает поиск их единого начала, которое воплощено в понятии информации.

Для подтверждения своей гипотезы ученому было необходимо углубиться в физико-химические, биохимические и биофизические процессы, установить тонкий механизм взаимодействия микроорганизмов с внешней

средой. Так, нужно было исследовать явления коагуляции и стабилизации бактериальных систем, катафореза и т.д. Интуиция Чижевского, которая возникла из чувства завороченности Солнцем еще в детстве, направила исследовательский поиск к основаниям жизненных процессов. В творчестве ученого мы наблюдаем применение междисциплинарного подхода к исследованию, без которого бы не смогла бы родиться гелиобиология. Сочетание астрономии, физики, биологии, химии дало новое дискурсивное поле для дальнейшего исследования. Современное научное сознание идет дальше и утверждает новые синтезы, которые становятся уже трансдисциплинарным, где происходит не только обмен опытом разных научных областей, но и объединение научных сообществ в диалоге, который был нарушен непониманием друг друга ученых разных специализаций [9, с. 252-263]. В частности, автономия наук о духе и наук о природе стала серьезным препятствием для продуктивных исследований. Творчество А.Л. Чижевского становится значимым еще и в смысле объединения гуманитарных и естественных наук.

Также в эпистемологии происходит поиск точек соприкосновения внерациональных, интуитивных актов сознания и рационального действия ученого. Интересна аналогия с гениальным произведением Микеланджело “Сотворение Адама”, где Бог как бы касается руки Адама, подобно синапсу, который способствует связи аксонов. Поразительно, что на фреске кончики пальцев Бога и Адама не соприкасаются, а остается зазор, как будто это канал, через который Бог передает человеку знание, а эта неуловимая связь есть интуиция. Но, даже опираясь на последние открытия в области нейрофизиологии и психологии, можно убедиться, что загадка окончательно не разгадана, ибо фиксируются факты, например, включения в определенной зоне мозга дофаминового нейрона, которые объясняют данный процесс, но оно не учитывает проблему памяти как архива уже-виденных образов. Вот это почти касание пальцев протянутых друг другу рук главных героев в картине “Сотворение Адама”, на мой взгляд, отражает тайну интуиции. Подобно точке *кокоро* у японцев, где происходит “соприкосновение с Высшим”. В природе интуиции есть, возможно, то, что уже заложено в геноме, а именно, получать новую информацию таким именно инсайтным путем. Эта аналогия с художественным образом не случайна, здесь можно увидеть одновременно проявление интуиции ученого и то, что направляло его поиск, а именно, ощущение реальной связи биологической структуры с космической средой.

Поиск связей между био-, астро- и социо- мирами выводит еще на одну проблематику: редукция социальной реальности к законам физической реальности, попытки которой были сделаны позитивизмом. Однако в работах А.Л. Чижевского не происходит наивного переноса конкретных

фундаментальных законов из физического мира на мир социальный, дается лишь пища для ума и представление о тех процессах, которые должны быть учтены при исследовании, например, истории.

Особенность космизма Чижевского заключалась не только в синтезе научных достижений с философским мировоззрением, но и с этической максимой принципа добродетельного отношения ко всем частям вселенной. Отстаиваемая ученым идея воздействия электромагнитных сил на глобальные социальные изменения, на катаклизмы порождает и обратную идею, что психическая энергия имеет воздействие и на космическую энергию, т.к. общество является частью природы. Он писал, что «мы должны представлять себе человека, как и его агрегаты, сообщества и коллективы, как продукт природы, как часть ее, подчиненную ее общим законам» [10, с. 525]. Здесь происходит взаимодействие естественных и гуманитарных наук за счет стирания границ объектов изучения. Таким образом, единое проблемное поле становится ареной, где естественные и гуманитарные науки становятся равноправными в поисках всеобщих закономерностей.

Подводя итог, нужно сказать, что в феномене русского космизма мы находим попытки соединения интуиции с современным ему научным методологическим аппаратом, это проявляется еще в представлении о времени как о циклическом протекании жизни, корни которого уходят к древним цивилизациям. В эпоху постмодерна время становится стохастичным, в котором «человек уже не чувствует себя участником истории как непрерывно движущейся из прошлого в будущее. Скорее он чувствует себя сегодня участником процессов (множественное число здесь принципиально важно), имеющих место в мире как а-центрированной системе» [11, с.84]. Такое определение хорошо проясняет также психологическое состояние человека в современном мире, который предстает перед ним как расколотое на мельчайшие фрагменты бытие, собрать которые можно только благодаря целостному миропониманию, к которому обращены идеи космизма.

Список литературы

1. Зимбардо Ф., Бойд Дж. Парадокс времени. Новая психология времени, которая улучшит вашу жизнь. СПб.: Речь, 2010. 352с.
2. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб.: Амфора, 2001. 314с.
3. Хайдеггер Мартин Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447с.
4. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том1. Учение о Боге. М.: Русская книга, 2002. 448с.

5. Маслова А.В., Шульга Е.Н. Интуиция и предпонимание в философском дискурсе // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия и социальные технологии. №1. 2016. С. 28-35.
6. Блауберг И.И. «Философская интуиция» Анри Бергсона – размышления о сущности философского творчества // Философский журнал 2016. Т. 9. № 2. С. 24–36.
7. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М.: Мысль, 1976. 367 с.
8. Глик Джеймс Информация. История. Теория. Поток. М.: АСТ: CORPUS, 2013. 576 с.
9. Пружинин Б.И. Трансдисциплинарность в контексте дихотомии прикладного и фундаментального в науке // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы. М.: Издательский дом «Навигатор», 2015. С. 252-263.
10. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни. М.: Мысль, 1995. 768с.
11. Лызлов А.В. Состояние постмодерна или к позитивному осмыслению нашего времени // Вызовы глобального мира. Вестник ИМПТ, №2 (6). М., 2015. С.80 – 87.

Богатова Лариса Михайловна

Казанский Федеральный (Приволжский) университет

E-mail: bolami@inbox.ru

Феномен пола в его вселенско-космическом измерении

В статье предпринимается попытка представить феномен пола во вселенско-космическом измерении., Опираясь на наследие русской религиозной философии «Серебряного века», автор присоединяется к позиции тех исследователей, которые полагают, что пол в качестве особой бытийной инстанции необходимо рассматривать не столько как естественно-природный, «зоологический» феномен, сколько как явление вселенско-космического, теургического порядка, который несет в себе некую «тайну» бытия человека.

Ключевые слова: феномен пола, вселенско-космическое измерение, бытийственность, онтология, русская религиозная философия, философская антропология, мужское и женское бытийное начало.

Феномен пола представляет собой во многих отношениях оригинальное, многослойное образование, которое постепенно становится предметом пристального интереса со стороны академической философии. Занимая достойное место в общем потоке мировой философии, русская рели-

гиозная философия конца XIX начала XX века наметила весьма оригинальную стратегию в осмыслении пола, сосредоточившись на его анализе в трансцендентном измерении, Стремление русских интеллектуалов вывести исследование проблем на высший, буквально вселенско-космический уровень, их склонность к рассмотрению проблем в онтологическом разрезе не могли не затронуть и антропологическую проблематику

Ярко выраженный космоцентризм, религиозно-теургическая направленность русской философии «серебряного века», ее сосредоточенность на антроподицейной проблематике в таких ее разворотах или, по выражению А.Ф.Лосева «логизмах», как «Личность – Бог, Личность – Вселенная, Церковь-Личность, Человек-Личность» [1, с. 216], проникновение в онтологические глубины бытия человека, сделали русскую философию не только оригинальным, самобытным явлением процесса, но и создали весомые основания для восприятия идейного наследия русских мыслителей в качестве теоретико-методологического базиса для исследования широкого спектра антропологических проблем¹.

Создавая свои антропологические учения, выходящие за рамки ортодоксальной православной антропологии, представители русской философии, по сути дела, одними из первых отвели в общей логике концептуального анализа метафизическим проблемам пола одно из достойных и первостепенных по значимости мест. Русские мыслители представили весьма оригинальную трактовку пола как некоей величайшей, во вселенско-космическом масштабе «тайны», через которую «совершается прикосновение к исконной тайне Мирового бытия» [2, с.185]. Они дерзновенно преодолели укоренившиеся представления о поле в качестве естественно-природного, «зоологического» явления. Напротив, в традиции русской религиозной философии прочно закрепилось понимание феномена пола как вселенско-космической, в существе своем теургической бытийной инстанции. У русских мыслителей природа человека была представлена не абстрактно-отвлеченно, в некоей бестелесной данности, а в ее конкретной половой различности, раздвоенности на мужское и женское вселенско-космические, бытийные начала. Так, излагая основные позиции своей «метафизики пола» Н.А.Бердяев прямо утверждал: «Пол – космическая сила и лишь в космическом аспекте может быть постигнут» [2, с.183]. Автор был убежден, что: «Пол есть не только точка пересечения двух миров

¹ При этом необходимо иметь ввиду, что фрагментарное заимствование наиболее плодотворных идей, извлечение их из общего теоретического контекста, нельзя признать удачным обращением к «софийности» русской философии, поскольку адаптировать идеи русских мыслителей к историко-материалистической доктрине, пересадить их на принципиально иную мировоззренческую почву, не нарушая их конструктивного онто-гносеологического и рационально-логического решения, не представляется возможным.

в человеке, но и точка пересечения человека с космосом, микрокосма с макрокосмом. Человек скреплен с космосом прежде всего через пол ... Категории пола, – мужское и женское, – категории космические. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение» [2, с.183].

Приведенное рассуждение можно расценивать как один из основополагающих онтологических постулатов, который предельно точно выражает кредо всей русской философско-антропологической традиции, ярко представленной на всех этапах продвижения культуры от самых глубинных, архаичных временных пластов в плоть до ее современного состояния. Речь идет о глубоко укоренившихся представлениях в сознании разных культур о дихотомическом разломе на «мужское» и «женское» не только в антропологическом измерении, но и на мета-всеобщем, *вселенском* уровне, представленном масштабами космогонической фантазмагии. Интуитивные предчувствия о бинарной природе бытия, осознание того, что «мужское» не тождественно мужчине, а «женское» женщине, что первое намного объемнее и шире, чем субъектно-индивидуализированная форма воплощения, нашли отражение в различного рода обобщениях. Раннекультурные познавательные формы в виде мифологических и фольклорных сюжетов, а со временем религиозно-теологические и объективно-идеалистические системы будут насыщены в своем содержании представлениями о «Мировых стихиях», «первоначалах», «первопричинах» и т.д., которые, в существе своем, при более пристальном и внимательном рассмотрении, оказываются не некими «бесполоыми» и «безликими» субстанциями, а несущими внутри себя в скрытой, завуалированной форме, универсально-имманентную, онтологическую раздвоенность, разобщенность на противоположные начала – «мужское» и «женское», непреодолимым стремлением которых к единению создается вся Космоорганика Универсума.

В преобладающем большинстве космогонических версий, созданных богатым воображением древнейших эпох, пребывающих в состоянии, так называемого, «интеллектуального детства», явно прослеживается эротическая окраска сюжетов. В них присутствует, говоря словами Н.А. Бердяева, «космическая мистика мужского и женского, космическая брачная тайна» [2, с.193]. Архаичным сознанием было тонко подмечено и удачно выражено в причудливых, фантазийных образах интуитивное предчувствие того, что мужское и женское, как итог некоего обобщения, не ограничиваются рамками лишь человеческого существования, а выходят на всеобщий, самый высший, космический уровень, принимая вид Мировых сил или стихий. Становление "многоликого" мира во всем его разнообразии рассматривалось в мифологическом контексте как бесконечная череда

рождений, происходящих вследствие сменяющих друг друга «брачных церемоний» по соединению вселенских, космических стихий – «мужского» и «женского» начал, которые со временем конструктивно обретут персонифицированную форму и будут в дальнейшем выступать на авансцене мифологического миропонимания как «боги».

Одна из самых ярких, впечатляющих космогоний, обобщающая в колоритных образах духовно-мировоззренческий опыт древних греков об устройении Мира, была представлена в «Теогонии» Гесиода – одного из самых известных представителей предфилософского знания. Ветвистое генеалогическое древо древнегреческой космологии, где Земля – «Гея широкогрудая», Подземелье – «Тартар мрачный», Небо – «Уран лучезарный», и «Эрот прекрасный и сладко истомый», обрели свои олицетворения, было построено Гесиодом исключительно по «брачному» принципу: из соединения, «супружеского» слияния двух начал – рождалось, появлялось нечто третье¹.

В центре всего космогонического вихря непрерывной цепи рождений, основной, деятельной силой, организующей Мир, выступает у Гесиода, отсутствующий в пантеоне богов у Гомера, Эрот или Эрос. Это – «слепая, не отдающая себе никакого отчета сила страсти, которая и у людей и у богов помрачает ум и покоряет их души, освобождает их от забот и волнений» [3, с.57]. Эрос у греков – не шаловливый, беззаботный мальчик, поражающий ради забавы сердца людей стрелами, вселяя в них любовную страсть, каким он позже предстанет у римлян. Эрос в сознании древних греков – это грозная, бушующая, все созидающая, творящая стихия, которой одержим весь Космос.

Близкие по смысловой композиции, но, возможно, не столь выразительные по форме объяснительные версии о мироустройстве, как следствие брачных союзов космических стихий, встречаются во многих других культурных традициях. При этом следует отметить, что при всей на первый взгляд наивности сюжета, мифологические космогонии, выстроенные на дуализме мужского и женского начал, соединением которых в эротическом экстазе преодолевается Хаос и буквально рождается порядок и гармония [8, т.1 с.421, 547; т.2, с.450], оказались чрезвычайно плодотворными и в преобразованном до неузнаваемости сюжета виде, позже легли в основу многих концептуально оформленных представлений.

¹ Гесиод повествует захватывающую историю о том, как Гея (Земля), сочетавшись по закону Эрота с Ураном (Небом), зачинает Титатов и Татанид, циклопов и Гекатонхейров. Титан Крон и титанида Рея порождают Геру, Гестию, Деметру, Аиду, Посейдона и Зевса. Гесиод рассказывает далее о семи браках Зевса с богинями, которые родили ему 23 младших богини и двух богов - Аполлона и Гефеста. Говорится так же и о связях Зевса с племянницей Прометея Майей и со смертными женщинами Семелой и Алкменой, которые родили ему, соответственно, Гермеса, Диониса и Геракла.

Одна из самых известных философских интерпретаций, до сих пор вызывающая интерес у исследователей¹, в которой Эрос предстает как «всеобщее космическое начало, животворящее и всепроникающее», как стихия, которой одержима вся природа, принадлежит гениальному Платону. Именно в космологии Платона, представляющей оригинальный синтез глубокой философии и мифотворчества, вся смысловая композиция замкнута на «некое могучее демоническое и героическое существо. Имя ему Эрос, а должность – строить мост между Небом и Землей» [4, с.195]. В диалоге «Пир», который поклонники платонизма за «блестящую литературную форму и законченность внутренней философии» относят «к эпохе полной философской и художественной зрелости Платона» [5, с.199], в наиболее законченном виде излагаются представления о разнообразии проявлений Эроса, о его стадиобразном преобразении. Иными словами, в метафизике Эроса Платона, речь идет не только о таких метаморфозах любовного влечения в реалиях земной жизни как «Эрос к прекрасным телам» и «Эрос к прекрасным душам», но и откровенно проводится мысль о космичности Эроса, поскольку «от тел и душ Эрос обращается ко всему миру, во всей его целостности». «Высшая стадия Эроса, – рассуждает Платон, – это красота в себе, не имеющая никаких здешних определений. Узревший этот запредельный, тамошний мир живет истинной жизнью, и он любезен богу больше, чем всякий другой смертный». [6, с.140]. Несмотря на то, что «само понятие Эроса как опосредующей силы между Божеством и смертной природой» [4, с.205] или, как говорил сам Платон, «сила, ведущая человека к богам, а богов к человекам», было представлено в его учении, по замечанию Вл.Соловьева, «лишь в смутном виде, ... как мимолетная фантазия» [4, с.204], тем не менее, недвусмысленная трактовка Эроса как всеобщей, преобразующей мир силы, дает весомые основания полагать, что Платон одним из первых вывел понимание чувственной, эротической стихии на вселенско-космический уровень и представил в достаточно зрелом виде воззрения о существовании разделения полов в формах, выходящих за рамки умопостигаемого бытия². Не слу-

¹ С обстоятельным анализом учения Платона об Эросе, изложенным им в диалогах "Лизис", "Федр", и "Пир" можно ознакомиться с статьях Вл.Соловьева "Жизненная драма Платона" и А.Ф.Лосева "Эрос у Платона". См.: Соловьев Вл. Философия искусства и литературная критика. М., 1991 С 99-161. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991 С.188-209

² Несмотря на плодотворность, учению Платона не удалось избежать критики. Так, анализируя взгляды Платона, А.Ф. Лосев отмечал: "Главная трагедия Платона состояла в том, что у него так и остались недоговоренными, не осознанными до конца три основные идеи - духовной телесности, андрогинизма и космичности или, по более определенному выражению Вл. Соловьева, богочеловечности. Не понявши своего Эроса как живую, бытийственную, богочеловеческую связь и понявши его лишь отвлеченно, он не дал ни Эроса, ни того, что Эрос рождает". См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. Мыслители XX века. М.,1991. С.206. На сей счет очень образно высказался Вл. Соловьев: "Эрос у Платона

чайно онтологизация Эроса у Платона через последующих комментаторов будет, в определенном отношении, воспринята как христианской ортодоксией, так и академической объективно-идеалистической философией. Правда, в противовес откровенно эротическому, чувственно-телесному мирозерцанию античности, в христианской теологии и в философии, на определенных этапах их исторической эволюции, возобладают «бесполое» и «безликое» рационально-схоластические абстракции, в содержании которых эротический компонент будет максимально приглушен, нивелирован до крайних степеней игнорирования. В силу деликатности и емкости проблемы, в рамках данного сюжета, не станем касаться отношения официального христианства к проблеме Мирового Эроса, который, по представлениям антиков, лежит в основании универсальной раздвоенности бытия на «мужское» и «женское» начало. Отметим лишь, что церковное христианство, которое по оценке А.Ф.Лосева «впервые внесло в философию этический и метафизический волюнтаризм» [1, с.187], создало тем самым такую духовно-мировоззренческую атмосферу, в которой обсуждение проблем пола стало надолго одной из нежелательных и запретных тем.

Преодолевая силу общественного мнения, многообразные теоретические стратегии в исследовании пола намечались постепенно и длительно, складывались и оформлялись разнообразные направления и парадигмальные традиции, претендующие на раскрытие пола в тех или иных ракурсах и аспектах. В рамках данного сюжета отметим, что при рассмотрении феномена пола в качестве особой бытийной инстанции во вселенско-космическом измерении необходимо преодолеть одно из препятствий гносеологического характера, Речь идет о недопустимости отождествления представлений о всеобщей форме разделения на «мужское» и «женское» с таким мировоззренческим явлением, созданным первобытным мышлением на самых ранних стадиях культурогенеза, как антропоморфизм. Будучи логическим завершением гилозоизма, антропоморфизм в гносеологическом отношении является следствием такой первоначальной, познавательной формы как аналогия. На основе воображаемого сходства и подобия, выявленного наивными фантазиями древних, между человеком и различными явлениями природы, происходил процесс превращения «нечто» в «некто», т.е. чему-либо присваивались все те характеристики и свойства, обладателем которых в эмоционально-психологическом отношении являлся только человек. Объектом антропоморфизации мог стать абсолютно любой фрагмент окружающего

равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле - также с пустыми руками, на пустой земле, где правда не живет". См.: Соловьев Вл. Жизненная драма Платона// Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 205

мира, начиная от неодушевленных явлений природы в виде небесных тел, природных стихий и заканчивая растениями, животными, мифологическими персонажами и т.д. Можно привести бесчисленное множество иллюстраций проявления приемов антропоморфизации в различных контекстах культуры, продемонстрировать огромное богатство и разнообразие сюжетов, основанных на человекоуподоблении, что свидетельствует не только о широкой распространенности, но и чрезвычайной устойчивости этого культурологического атавизма. Обращая внимание на консерватизм и поразительную живучесть феномена антропоморфизации, известный исследователь первобытной культуры Э.Тайлор, в частности, замечал: «Не только дикий туземец Бразилии готов ударить камень, о который споткнулся или сломать стрелу, которая его ранила. ... Даже у взрослых, цивилизованных европейцев сила минутного увлечения может часто преодолеть укоренившуюся привычку, и даже развитой человек в минуту жестокой боли способен озлобиться на безжизненный предмет, причинивший ему боль» [7, с.130].

Важнейшими составляющими процесса антропоморфизации являются одушевление и олицетворение, в результате применения которых, нечто, если оно было неодушевленным, не только «оживлялось», но и приобретало человекоподобную, т.е. персонифицированную форму. В этой связи становится вполне понятно, почему все без исключения неодушевленные предметы были классифицированы примитивным первобытным мышлением буквально как живые по признаку пола на «мужские» и «женские». Наделение неодушевленных предметов признаками живого, принадлежность абсолютно любого фрагмента природы к определенному полу, нашло отражение в таком, важнейшем инструментарии культуры как язык, а именно в явлении, которое Э.Тайлор назвал «естественной грамматикой» [7, с.140]. Как известно, в структурной организации многих языков имеется грамматический род, который, как правило, бывает двоякий. К примеру, «в латинском языке не только *homo* (мужчина) и *femina* (женщина) естественно причислены к мужскому и женскому роду, но и такие слова, как *pes* (нога) и *gladius* (меч) – мужского рода, *biga* (парная колесница) и *navis* (лодка) – женского, и то же различие проведено между такими абстракциями как *honor* (честь) и *fides* (вера). Средний, или ни тот, ни другой род возник гораздо позже, и индоевропейские языки имели первоначально «мужской» и «женский» род, как это осталось до сих пор в еврейском языке» [7, с. 140]. В настоящее время достаточно трудно реконструировать логику древних и вразумительно объяснить, по какому принципу происходило распределение половых «ролей» между неодушевленными предметами, т.е. почему, например, в русском языке «вода», «скала» – женского рода, а «лед», «холм» – мужского. По замечанию Э.Тайлора, «язык всегда делает замечательно меткое различие между сильным и сла-

бым, суровым и мягким, грубым и нежным, когда противопоставляет их как мужское и женского» [7, с. 140].

Не вникая в подробности столь обширной научной проблемы, сделаем лишь замечание, которое имеет непосредственное отношение к исследованию трансцендентального пола. Сегодня в науке сложилась устойчивое мнение, согласно которому, антропоморфизация представляет собой одну из форм экстраверсии, когда человек выносит все свои чувства, эмоции, переживания, особенности, характеристики, в том числе связанные с полом, за рамки себя, т.е. переносит их как на большой экран на всю окружающую природу – проецирует свое «Я» на мир в целом. В таком контексте «антропоморфизированный пол», как результат фантазии и воображения, представляет собой своеобразный «квази-пол», т.е. мнимую, иллюзорную форму, которая не имеет ничего общего с тем, что понимается нами под трансцендентальным полом. В данном случае с полным правом можно сказать, что внешняя похожесть явлений не есть подобие сущностей.

В этой связи можно предположить, что в гносеологическом разрезе истоки антропоморфизма как одного из значительных феноменов культуры, лежат намного глубже, чем это представляется на первый взгляд. Вряд ли целесообразно ограничивать понимание природы столь устойчивого явления, которое, начиная с глубокой древности, вплоть до настоящего времени присутствует в контексте культуры, лишь способностями человека наблюдать, сравнивать с собой и уподоблять себе, т.е. выстраивать бесчисленные экстраполяции между собой и окружающим миром. Более плодотворным представляется анализ процесса антропоморфизации как «человекоуподобления природы» в диалектическом единстве с параллельно идущим процессом «природоуподобления человека», что можно обозначить «натуроморфизм», взяв за корневую основу из стилистики латинского языка понятие *natura* – «природа» или, следуя греческой традиции, «физиоморфизм».

На наш взгляд, антропоморфизм и физиоморфизм необходимо рассматривать как два неразрывно взаимосвязанных процесса, каждый из которых не является самодостаточным в отрыве от своей противоположности, от своего другого. В основании их диалектики лежат процессы экстраверсии и интроверсии, которые целесообразно в определенном контексте вывести за рамки исключительно психологического исследования и придать им онтологический смысл. Человек не только проявляет себя, переносит свое «Я» на мир, но и «присваивает» природу, переводя ее в себя как «свое-иное». Уподобляя мир себе, человек одновременно является уподоблением этого мира, т.е. охватывая, обнимая собой, своим «Я» окружающий мир, человек является отражением этого мира и, соответственно, выводит из него «свое Я». Иными словами, антропоморфизация природы, раздвоение в ней всего и вся на «мужское» и «женское» по

принципу подобия с собой, не является завершенным, целостным процессом, поскольку человек, как основной субъект антропоморфизации, представляет собой по своему внутреннему содержанию персонификацию физиоморфизации, ибо, чтобы уподоблять природу себе, раздваивать ее, надо быть самому природоподобным, быть уже раздвоенным ею. При таком подходе, когда антропоморфизация является оборотной стороной физиоморфизации, ее «снятой» преобразованной формой, антропоморфизированный пол можно трактовать как лежащую на поверхности, своеобразным образом опредмеченную форму трансцендентального пола, как внешнее проявление его сущности.

Таким образом, огромный массив разнообразного материала, начиная от мифологических компонентов культуры и заканчивая концептуально-теоретическими обобщениями, представленные, прежде всего, религиозно-идеалистической философией, со всей определенностью выражает представления о полярной раздвоенности бытия на «мужское» и «женское» на самом высшем, вселенском уровне, выводящем в запредельную, трансцендентную сферу. В русле определенной мировоззренческой парадигмы, правомерность и состоятельность которой рьяно обсуждается на протяжении всего тысячелетнего развития философской мысли, следует признать, что «мужское и женское разделяются не только в человеке – микрокосме, но и в мире – макрокосме» [2, с.194] и, соответственно, бинарность пола может проявляться в своеобразной, надличностной форме, выходящей за рамки субъектного существования. Вселенско-всеобщий, космический характер пола, его снисхождение в реалии бытия в своеобразно опредмеченных формах, способность к инобытийному проявлению себя, подводит к постижению его активной, деятельной природы, которая находит воплощение в одном из самых «таинственных» его проявлений, а именно, антропологической форме.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х т. М.: Искусство, 1994. Т. 1.
3. Гесиод. Работы и дни. М., 1927.
4. Соловьев Вл. Смысл любви // Соловьев Вл. Философия искусства и литературная критика. М: Искусство, 1991.
5. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. ÷ М.: Политиздат, 1991.
6. Платон. Соч. в 3-х тт. М., 1970. Т. 2.
7. Тайлор Э. Первобытная культура/ пер. с англ. М.: Искусство, 1980.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 тт. М., 2008.

**Зиневич Ольга Владимировна,
Рузанкина Елизавета Александровна**
Новосибирский государственный технический университет
ozinevich@gmail.com
lizaruz@yandex.ru

Космизм и органицизм в космофиле пола и любви Г. Гачева

Статья посвящена оригинальной космофиле, созданной русским философом Г. Гачевым. Авторами анализируется ключевое в теории Гачева понятие национального космоса. Космос народа является, прежде всего, природно-географической целостностью, которая лежит в основе психологического и культурного своеобразия народа и каждого человека и создается непрерывным отношением телесного и духовного, Эроса и Логоса. Наблюдения Гачева способствуют постановке целого ряда вопросов о специфике русского Эроса.

Ключевые слова: русский космизм, национальный космос, русский Эрос, евразийство, Г. Гачев

Советский и российский философ, культуролог, литературовед и эстетик Георгий Гачев, создал в своих работах своеобразную теорию национальных образов мира [1-5]. Г. Гачев трактует национальную целостность как Космо-Психо-Логос, т.е. единство местной природы, характера народа и его склада мышления [1, с. 33]. И в каждом национальном целом действует свой Эрос – свое отношение мужского и женского, чувственно-телесного и сверхчувственно-духовного, своя эротическая устремленность к жизни и творчеству, созидаящая культуру народа. Творчество Г. Гачева невозможно отождествить с развитием какого-либо одного историософского или культурологического направления. Сам Г. Гачев называет свои исследования «экзистенциальной культурологией» [1, с. 11]. Тем не менее, в числе авторов, труды которых имеют непосредственное отношение к гачевским исследованиям, называется Л.Н. Гумилев, а подходы Г. Гачева к трактовке национального Эроса перекликаются с некоторыми теоретическими принципами, положенными в основу евразийских теорий. В свою очередь, видение национального в теории Гачева позволяет поставить вопрос о достаточно нетрадиционных методах исследования своеобразия России и восприятия ею иноземных, прежде всего, западных влияний в сфере отношения полов.

Гачев вводит понятие Эроса, опираясь на теорию Платона и аристотелевское учение о душе. Секс, или чувственное наслаждение в акте обще-

ния полов, рассматривается как «частная разновидность, вариант Эроса», «квант» космического Эроса. Эрос же – это мировое начало, «что связует мир воедино и вечную жизнь питает непрерывным рождением и творчеством» [4, с. 213]. Эрос – это влечение разного к соединению: и секс, и любовь, и познание. Он проходит через «этажи» человеческой души (пол, сердце и ум) и создает разные человеческие деятельности и искусства. «Низовая душа, ум тела, – пишет Гачев, – лучше всего выявляется в физическом труде (в умении), в спортивных играх, танце, отчасти театре, в пластическом искусстве скульптуры, отчасти в архитектуре и живописи. Ум сердца, сфера чувств, чистая любовь выявляется лучше всего в музыке и поэзии (недаром их основной орган – слух и звук, а не телесные ощущения). А эрос духа, ума выявляется в умозрении, познании и мысли – в науке и литературе (отчасти живописи, архитектуре...)» [4, с. 214]. В этих определениях платоновская концепция *единства космического и индивидуального Эроса, разных уровней телесного и духовного* его проявления перекликается с идеями Л. Карсавина. Русский мыслитель определяет любовь как всевластную, неодолимую, живую стихию, проявляющуюся и в сладострастии, и «серафической», духовной любви: «То живет она в чистоте и самоотречении, то падает до грязного в человеке сладострастия насекомого. И в гнуснейших своих проявлениях, в Содоме, грезит она о Мадонне, все же ощущая свою правоту; и, поднявшись до светлого лика Мадонны, с тоской низвергается назад, в мертвое море Содома» [6, с. 356]. В стихии любви «неизбежно исчезнет ограниченность и самозамкнутость отъединенного «я» и «обнаружится истинная его природа» [6, с. 357].

Ключевым в теории Гачева является понятие *национального космоса*. Космос народа (например, русского) является, прежде всего, *природно-географической целостностью*. Его «тело», «вещество русской телесности» состоит из первоэлементов-стихий (воды, земли, воздуха и огня). Из этих стихий посредством Любви и Вражды (соединения и распада) возникает всякая вещь в мире [4, с. 220]. В состав природно-географического космоса входят ландшафт, измеряемый по горизонтали и вертикали, а также природные циклы – смена и продолжительность времен года, смена дня и ночи. Природно-географическая среда лежит в основе психологического и культурного своеобразия народа и каждого человека. Ею определяется и то, как землю пашут, и о чем книги пишут, и как любят, и образы женского и мужского, и знаменитая русская лень и тяга водки выпить.

Гачев называет такой космос *психо-космосом* Природы и Народа, которой вместе с *психо-логосом* Истории, Труда, Общества, Культуры образуют национальную культурно-историческую целостность [4, с. 246]. Эта целостность создается непрерывным отношением телесного и духовного,

Эроса и Логоса. Гачев выделяет разные типы отношений в зависимости от географической локализации народов. «*Дуализм* – как либо полярность духовной и телесной жизни, или как их гармония – локализован в зоне природы умеренной: полосе средиземноморской... К югу от этой зоны идут мистические культы... где путь спасения есть телесно-эротическое служение, где *Дух ушел в Эрос*. К северу от средиземноморской полосы, в странах германских, славянских – *Эрос начинает уходить в Дух*» (курсив наш. – О.З., Е.Р.) [4, с. 233].

Итак, русский Эрос «уходит» в дух. «...Сексуальное чувство в России не обладает такой силой и интенсивностью, чтобы весь Эрос мог в нем, хотя бы на время сосредоточиться; ...другие виды Эроса: любовь сердца, творчество духа – имеют больший удельный вес в его составе» [4, с. 218]. Специфика эта обусловлена *своеобразием русского психо-космоса* и прежде всего его «тела».

«Земля = мать-сыра, не очень плодородная, серая, зато *разметнулась ровнем-гладнем на полсвета, бесконечным простором...* рельеф ее мало изрезан, аморфен... *Даль и Ширь мира важнее Высоты и Глубины*» (курсив наш. – О.З., Е.Р.). Солнца огня немного: оно больше светит, чем греет, нежаркое... Воздух чистый, кристальный, прозрачный. Он на службе у неба (мягко-голубого, часто серого, белого, низкого) и света, *растилающегося, ровного, дальнего...* Много воды и много снега. Вода – чистая, белая светлая... Снег – русский огонь: холодный, но тоже обжигает. «В России легко дышится, и дух человека легко уносится ветром в даль (которая здесь по святости занимает то же место, что и высь у других народов); душа не чувствует себя уж очень привязанной к телу – отсюда и самоотверженность, готовность на жертвы и не такая уж обязательность телесных наслаждений, которые легко переключаются на радости более духовные» [4, с. 221].

Русский Эрос зависит также от продолжительной зимы и длинной ночи. Ночь, собственное царство Эроса, у него почти отобрана. Зимняя ночь долгая, да больно холодно («Нет уж, и помыслов таких, чтоб о бабе, нет, – а выпить!.. А повеселился, разгулялся, – и спать повалился...» [4, с. 236]), а летняя – слишком коротка.

Отсюда и любовь между мужчиной и женщиной «исполнена духовным Эросом», а секс превращен в Эрос сердца и духа (как у пушкинской Татьяны) или же изуродован и попран с самого начала (как у Настасьи Филипповны в романе Ф. Достоевского «Идиот»). Любовь мужчины и женщины часто неосуществленная, «как бы с дистанционным управлением: чтобы отталкивать от непосредственного слияния, зато тем мощнее удерживать страсть на расстоянии, чтобы перегонять секс в дух...» [4, с. 223]. Она той же природы, что и любовь к Родине. Недаром в русском

языке самое любовное слово у возлюбленных не «дорогая», а «родная». Но это значит, что мужчина ждет от женщины не огненных страстей, а того же упокоения, что дает родина. Женщина же относится к мужчине как к сыну, любит его материнской любовью. Любить по-русски – значит не дорожить «мятежным наслаждением, восторгом чувственным, безумством, исступленьем» (Пушкин). Чем же дорожит мужчина? Стыдливой холодностью женщины, которая ему «не внемлет» и делит с ним «пламень поневоле». А что женщина? Она уступает мужчине из гуманности, по состраданию души. Не в силах она противиться наплыву нежности и сочувствия. Любить для женщины – значит *жалеть*, как жалеет мать сына. Мужчина принимает жалость и ждет ее от женщины.

Не только Эрос, но и Логос – склад мышления народа – определяется природой и географией страны. Географически Россия, с одной стороны, граничит с Западом, а с другой, – соседствует с Арктикой, Севером, лесами и тайгой Сибири. С этой стороны «границ нет, и своя земля прямо переходит во Вселенную». *«Однонаправленная бесконечность ∞ есть модель русского бытия, духа и логики»* (курсив наш. – О.З., Е.Р.) [4, с. 234]. Русское миропонимание вбирает в себя западные идеи дуализма и единства противоположностей, но «соседство с бесконечностью» делает дуализм русского Логоса «не напряженным», «множественным»: «И в этом смысле русское бытие и дух аналогичны индийскому, где ирано-арийский дуализм переходит в множественность и где не мучаются равновесными противоречиями и в жизни и в мышлении» [4, с. 234]. В другом месте Гачев замечает, что «русский ум мыслит по формуле: НЕ ТО, А ... (ЧТО?)...». Он начинает с отрицания, долго ищет положительное решение и не находит. «Но сам поиск и его путь – уже становятся ценностью и как бы ответом» [1, с. 222].

Размышления Гачева, его «космософия» (*термин Г. Гачева. – О.З., Е.Р.*) порождают немало вопросов. И главный из них относится к судьбе русского психокосмоса. Не утрачивается ли его национальное своеобразие под влиянием западной культуры, западного образа жизни? Ведь западное влияние особенно сказывается на отношении полов – в России, по мнению ученых и публицистов, происходит сексуальная революция.

Следует отметить, что проблема влияний (западных и восточных) решается Гачевым в духе евразийских подходов. Евразийство рассматривало русскую культуру как самостоятельное образование, органически вобравшее в себя опыт не только Запада, но и Востока. В основе исследований Гачева лежит представление о России как о своеобразной культурной, национальной и исторической целостности, *организме*, причем по природе своей это женский организм. Как природно-географическое образование Россия несет в себе женское начало. Для выражения этой мысли Г. Гачев

изобретает неологизм – «Природина Россия-Мать». «Россия – огромная белоснежная баба, расползающаяся вширь: распростерлась от Балтики до Китайской стены, «а пятки – Каспийские степи» (по образу М. Ломоносова)» [3, с. 138]. Россия принимает в себя воздействия извне и созидает свое, подобно зачавшей и родившей женщине. Внимание к теоретическим идеям евразийства, на основе которых возможна концептуализация вопросов пола, не случайно. Достаточно вспомнить, что евразийство органически связано с расцветом русской философии и публицистики в конце XIX – начале XX веков, когда тема любви становится одной из самых обсуждаемых. Обращаясь к вопросам пола, русские мыслители связывали сексуальную энергию человека с творчеством, поиском новых нравственных ценностей. Как пишет В. П. Шестаков во вступительной статье к сборнику трудов русских мыслителей, «философия любви оказывается одновременно и этикой, и эстетикой, и психологией и постижением божественного» [7, с. 7]. Исследования любви развиваются в философских трудах евразийца Л. Карсавина, присутствуют в литературно-критических статьях П. Сувчинского, Д. Святополка-Мирского [См.: 7]. Но еще более важным является то, что философская онтология и историософские теории евразийцев позволяют развернуть оригинальные исследования культурной и национальной специфики отношения полов и феномена любви.

В трактовках мира такими разными мыслителями как Л. Карсавин, Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Вернадский есть нечто общее. Прежде всего, это особое видение мира как «*одухотворенного организма*». Мир предстает здесь и как природная стихия бытия, его жизненная сила, энергия, стремление материи к самоорганизации, и как целое, пронизанное общим божественным смыслом. Мир – это духовно-душевно-телесное бытие, любой процесс которого несет в себе частицу общего смысла: «Перед нами особая онтология, одновременно стихийно-органическая, природная и телеологически заданная, идеалистическая, духовная. Именно здесь становятся понятными истоки евразийской онтологии, явно восходящие к Платону...» [8, с. 31]. Сопоставление телесного и духовного в любви, их соединение и соподчинение, согласие и вражда, является ключевым аспектом многочисленных философских трактовок любви. Для русской философской традиции характерно внимание к телесным, материальным аспектам бытия, к возвышению и просветлению телесности духовным началом [9, с. 509]. Что касается Эроса, то особенно ценится его энергия, способность трансформировать, преображать телесное бытие (см.: [10, с.162-202]). В теориях евразийских мыслителей подчеркивается *действенная жизненная, энергия, стихия бытия*. Такая позиция позволяет избежать односторонней трактовки Эроса лишь как сублимации телесного и чувственного. Вместе с тем, обязательное «присутствие» духовного начала

оберегает от сведения Эроса к «бездуховному сексу», чисто «техническим» отношениям между полами.

Следует также отметить, что и в религиозном иерархическом персонализме Л. Карсавина, и в биологически и географически ориентированных теориях П. Савицкого и Г. Вернадского содержится концепция *личности*. Л. Карсавин исходил из идеи существования множества личностей (индивид, семья, сословие, класс, нация), каждая из которых, являясь самостоятельной силой на одном уровне, выступает как элемент более широкой и всеобъемлющей личности на другом уровне. Впоследствии другие евразийцы применили доктрину личности к биологическому уровню бытия и стали говорить о существовании «*географической личности*» – ландшафте или «месторазвитии», влияющем как на отдельную человеческую личность, так и на коллективную личность народа. Здесь важно то, что *природное, телесное органически вписывается в культурное и национальное бытие каждого человека*. Изучение природного не просто «добавляется» к философскому, историческому, культурологическому исследованию личности и народа, а *действительно* становится основанием такого исследования.

Несомненной ценностью обладает историософская идея евразийцев о «*мульти-линейной*» схеме развития человечества, согласно которой история не есть однонаправленный прогресс во главе с Европой, а раскрытие множества своеобразных культур. Такой подход направляет исследование в русло выявления *неповторимости и уникальности национальных культур* и позволяет исследовать *особенности национального Эроса*. Как известно, основной заботой евразийцев было развитие континента Евразия и его «сердцевины» России. Тем самым Россия была обозначена как специфическая культурно-географическая целостность, на которую влияет и Запад, и Восток, но которая, тем не менее, сохраняет свою уникальность. Следовательно, с позиций евразийства, *русский Эрос своеобразен*, и потому вряд ли возможен сегодня, например, экспорт в Россию западной сексуальной революции как ее повторение по заданной схеме.

Вместе с тем, методология гачевских исследований не ограничивается «органическим» подходом. Наблюдения и выводы Гачева позволяют несколько по иному подойти к проблеме влияний. Есть в тексте эссе «Русский Эрос» несколько интересных наблюдений о том, как вобрал в себя русский Эрос (в художественной литературе) западные и восточные влияния. Так, рыцарская культура Запада ставит в центр Женщину – культ Прекрасной дамы, а вокруг нее резвятся на турнирах мужчины-рыцари. Востоку же более органичен гарем или треугольник: один мужчина – две женщины. В русской литературе отражены *перекрещенные* западные и восточные треугольники. Такие треугольники Гачев находит в «Идиоте» и

«Братьях Карамазовых» Достоевского, в «Обломове» Гончарова, в «Анне Карениной» Толстого, в «Чайке» Чехова [4, с. 240]. Но есть и свое, русское. У Пушкина, Толстого и Достоевского мы сталкиваемся с мужской артелью – есть мужчины и для ангельской любви, и для дьявольской, и просто человеческой. Гачев увидел здесь, что «чужие» влияния переходят на русскую почву, перекрещиваются друг с другом и сосуществуют со «своим», «исконно» русским. «Чужое» остается нетронутым, живет, будто у себя дома. И еще одно интересное наблюдение: в России любят смотреть на себя глазами другого (иноземного гостя, например), не забывая при этом, что это взгляд «чужого» (то есть всегда помнят об отличии себя от того, кто смотрит). Взгляд «чужого» допускается, принимается, *повторяется*. Свое же собственное миропонимание выражается *молчанием*, или уходом «в дальнейшее нескончаемое, бессловесное, загадочное соображение» (*курсив наш. – О.З., Е.Р.*) [4, с. 235], или бесконечным поиском по формуле: *не то, а... (что?)*...Гачевское видение влияний акцентирует внимание на установлении *различий* и *повторении* «чужого» и явно выходит за рамки «органического» подхода.

Наблюдения Гачева способствуют постановке целого ряда вопросов о специфике русского Эроса. Связана ли «невыразимость» и «вопросительность» русской мысли *только* с особенностями природно-географического космоса? Или дискурсы пола, любви в некоторых *социальных* практиках подвергаются *умолчанию*, исключаются из области «нормального» общения? В самом деле, разве иностранцы не удивлялись еще в XVII веке свободе и распушенности нравов в России? Разве русский язык не богат на «матерные» выражения? Разве русская литература XIX столетия не представляет собой удивительную смесь романтизма и цинизма, возвышенных произведений о любви и непристойных сочинений? Русская эротическая культура крайне противоречива [11, с. 17-114], и преимущественно духовный Эрос, выявленный и описанный Гачевым, – лишь одна из ее сторон. Все же Г. Гачеву удалось создать оригинальную *космофизию* пола и любви отчасти благодаря тому интеллектуальному пространству, которое было создано мыслителями евразийства.

Список литературы

1. Гачев Г. Национальные образы мира. Курс лекций. М., 1988.
2. Гачев Г. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией. М., 1997.
3. Гачев Г. Национальный Эрос в культуре // *Общественные науки и современность*. 1996. №6.
4. Гачев Г. Русский Эрос // *Опыты: Литературно-философский ежегодник*. М., 1990.

5. Гачев Г. Русский Эрос. «Роман». Мысли с жизнью. М., 1994
6. Карсавин Л. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
7. Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
8. Ключников С. Восточная ориентация русской культуры // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев. М., 1977.
9. Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
10. Семенова С.Г. Любовь – это стремление к бессмертию... // Философия любви. Ч.1. М., 1990.
11. Кон И.С. Сексуальная культура в России: клубничка на березке. М., 1997.

Забелина Екатерина Юрьевна

Сибирский федеральный университет, г. Красноярск
trnzlr@gmail.com

Человек и его бытие в иммортологии русского космизма

В статье рассмотрены основные идеи иммортологии в философии русского космизма, проблематика достижения практического бессмертия в контексте современной научной картины мира. Актуальность проблемы смыслообразующего феномена человеческого бытия в контексте иммортологических воззрений.

Ключевые слова: космизм, русский космизм, иммортология, бессмертие, феномены человеческого бытия, эволюционизм.

«...Все есть одно».
В.С. Соловьев

В свете успехов современной медицины мысль о достижении физического бессмертия многим учёным уже не кажется совершенно безумной. Так, представители течения трансгуманизма всерьёз обсуждают проблемы, с которыми человечество может столкнуться в случае достижения практического бессмертия. В связи с этим ставятся вопросы: Готово ли человечество к избавлению от смерти? Насколько человек сможет оставаться человеком, если у него отнять один из главных, смыслообразующий, согласно многим философским воззрениям, феномен – смерть? Как изменится его бытие? Какие ценности и нормы могут возобладать в обществе бессмертных?

Смерть – естественное и необратимое прекращение жизнедеятельности биологической системы. Смертность человека рассматривается скорее как социальный феномен, требующий рационального восприятия и осмысления.

Смерть имеет двойственный характер: это и биологическое явление, и наличие или отсутствие культуры и общества не повлияет на сам факт смертности человека; но это и культурное и социальное явление, тем самым смерть обуславливает культурное и социальное поведение человека, влияет на развитие самой культуры. Человек не обладает прижизненным опытом смерти, поэтому ориентируется на общественный опыт. [1, с. 34] Смерть как явление социальное проявляется в конкретных культурных формах. Соответственно, можно сказать, что образы смерти отличаются в различных типах культур. Уже реконструкция захоронений неандертальцев свидетельствует о наличии у них представлений о неоконченности человеческого существования после смерти. Это представление древних позднее привело к понятию бессмертной бестелесной души. Хотя на ранних этапах развития общества смерть воспринималась не как трагедия, как некая ловушка, в которую человек попал по своей неосторожности, из-за нарушения правил или из-за несчастного случая.

В античной философии была предпринята одна из первых попыток примирить индивидуальное сознание с неизбежностью собственной смерти. Эта попытка воплотилась в двух концепциях, предлагавших пути избавления от страха перед смертью. «Теория» Сократа-Платона утверждала, что одна из составных частей человека – душа – бессмертна. Смерть воспринималась как отделение вечно живущей души от смертного тела [1, с. 34] Согласно Эпикуру, не следует страшиться смерти, в силу невозможности его прочувствовать: душа с наступлением смерти распадается на атомы и, следовательно, человеку уже все безразлично, он ничего не чувствует. Его известные слова весьма четко описывают его позицию по данному вопросу: «Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет».

В связи с вышесказанным можно утверждать, что в представлении о смерти на современном этапе развития социально-философской мысли сплетаются социальное и биологическое представления о человеке. Понимание того, что смерть является, прежде всего, социально-историческим фактом, складывающимся на основе биологических предпосылок, открывает новый путь к пониманию её сущности [1, с.36].

Традиционные стратегии адаптации человека и общества в целом к факту конечности своего существования претерпевают изменения в связи

с отсутствием грамотного подхода к исследованию смерти как социокультурного феномена. В современном обществе наряду с нравственным совершенствованием, что предполагает религиозный подход, существуют и множественные достижения медицины, которые если и не могут пока обеспечить бессмертие, но всячески стремятся продлить людям жизнь. Продление физического здоровья в представлении людей становится одним из этапов на пути к бессмертию [1, с.36].

Смерть для современного человека – тема запретная. Тот факт, что она неизбежна – ведь еще никому не удалось ее избежать, и то, что человек, в отличие от других живых существ имеет прискорбную способность – осознавать свою смертность, – делает смерть настоящим злом, с которым многие пытались бороться различными способами. Смирение с конечностью бытия и жизнь в удовольствие во многом проявляется у современного человека, и даже в некоторой степени работает как механизм купирования страха, но с течением времени каждый снова ощущает страх, страх смыслообразующего феномена нашей жизни. А такой механизм преодоления страха смерти как религиозный уже не справляется со своими функциями, особенно в условиях светского государства.

В этом контексте актуализируются идеи русских космистов, начавших осмысление данной проблематики более ста лет назад. В русле этого течения возникла основанная на представлении о мире как о единой саморазвивающейся системе гипотеза о возможности достижения практического бессмертия в процессе глобальной органической эволюции [2, с. 133].

Русский космизм как холистическое течение философской мысли развивает идею всеединства, которая позволяет рассматривать мир как нераздельное целое [3, с. 5]. Идея о неразрывности человека и космоса и о его ведущей роли в обеспечении единого процесса космической эволюции является здесь центральной: человек, а не бог, несмотря на религиозную направленность русского космизма, стоит в центре преобразования мира, интеграции человеческой деятельности и знания в едином процессе эволюции мироздания. По мнению космистов, предназначение человечества в эволюции мирового организма заключается в достижении дающего ключ к бессмертию гармонического единства природных и социальных процессов.

А.Н. Радищев в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» стремится навести мосты между материалистическими и идеалистическими взглядами на проблему бессмертия души. В первой части трактата звучат идеи материалистической ориентации, акцентируется зависимость души от телесных органов и тем самым обосновывается вывод о её гибели

вместе с гибелью тела. Бессмертие души представляется продуктом воображения, плодом абстрактных рассуждений, не подкрепленных достаточно убедительными доказательствами. Во второй части приведены доводы идеалистической философии, обосновывающие вывод о бессмертии души. Во-первых, это утверждение, что мыслящее в нас есть простое, поэтому неразрушимое. Во-вторых, утверждение, что человек как совершенное существо и после разрушения тела «не может ничтожествовать» (так, например, Кант и Достоевский полагали, что как мыслящее разумное существо человек будет жить не в чувственно постигаемом, а в умопостигаемом мире). В-третьих, «мысленность не покидает нас во время отвлечений от тела, таких как болезни или сон». Радищев ищет пути синтеза материалистических и идеалистических представлений о смерти. Он полагает, что между миром и человеком существует универсальная органическая связь и взаимодействие, а также генетическое единство: «Одно из главных средств природою на сложение стихий и их изменение употребляемое есть организация» [4, с. 91]. Так называемая умственная сила, свойственная человеку, по мнению Радищева, не может исчезнуть со смертью человека: в нем она достигает расцвета, и в связи с этим Радищев склоняется к мнению, что завершение земного пути не безнадежно для человека, допуская возможность вечности как утешительной гипотезы, придающей смысл человеческому существованию.

В.С. Соловьев также считает главной целью мироздания достижение всеобщей целостности и гармонии посредством превращения людей во всемогущих «богочеловеков». При этом бог представляется как космический разум, а главным условием на пути к богочеловечеству объявляется обращение в христианство. Особую энергию, оживляющую все вокруг, Соловьев называет мировой душой или Софией. Именно София выступает у него связующим звеном между творцом и творением. Человек в его понимании имеет космическое призвание соединить все части мира в единое гармоничное целое. В.С. Соловьев увидел примиряющую Запад и Восток «космическую» задачу России в установлении «богочеловечеством» всеединства – идеального строя мира под эгидой христианства.

Самый крупный представитель русского космизма и один из родоначальников данного течения – Н.Ф. Федоров. В «Философии общего дела» он выдвигает ключевую для всего русского космизма идею о необходимости объединения людей и распространения их по всей Вселенной: для человечества имеет место быть перспектива освоения ближнего и дальнего космоса, расселение, обустройство человечества за пределами планеты. Федоров гениально предсказал, что именно русские первыми покорят космос. Величие своего народа он обуславливал величием русской земли.

Смерть он рассматривает как главное из вселенских зол, и в вопросах её преодоления мыслит кардинально: бессмертие должно быть обеспечено не только ныне живущим, но и умершим. Федоров отвергает возможность блаженства, если в нем не участвует, как минимум, все человечество. Такие идеи требуют отказаться от любых компромиссов с главным мировым злом – смертью [5, с. 146].

Именно в связи с перспективой неизбежного разрастания преодолевшего смерть человечества Федоров настаивает на необходимости освоения космоса: при достижении бессмертия человечеству будет необходимо новое пространство для расселения и новые ресурсы для жизнеобеспечения объединённого человечества. Путь к такому роду существования он видит в достижениях науки и техники, посредством которых человек сможет безгранично расширить свои физические возможности. Такого рода синтез научного оптимизма и религиозной веры был характерен для всего течения космистов.

Таким образом, философия русского космизма выступила своеобразной мировоззренческой конструкцией, в которой сглаживались различия между материалистическими и идеалистическими трактовками феномена человека, а внушаемый достижениями научно-технического прогресса «материалистический оптимизм» соединялся с глубоким религиозным чувством веры в возможность спасения от самого страшного зла – смерти.

Значимая часть представителей русского космизма также являются и научными деятелями в естественнонаучной сфере. Их труды в биологии, геологии, ботанике не могли не повлиять на становление философской мысли в рамках органицизма.

Свое видение мира Вернадский В.И. вложил в понятие «ноосфера». Такая оболочка земли, которая формируется в результате деятельности человека: культурной, технической. Важнейшей функцией ноосферы есть возможность влияния людей на окружающую среду. Вернадский не исключал и расширения ноосферы, выходящую за рамки Земли – в космос. По сути, за этим учением скрывается простая мораль: люди, наделенные разумом, должны бережно относиться к окружающей среде, развивая ее, наполняя ее сознанием и, как следствие, управляя ею. Преимущества человека над животными возникли еще в период появления первых орудий труда, когда человек начал свою преобразовательскую деятельность. Для перехода от известной нам биосферы в новое ее качество – ноосферу, необходимы некоторые условия, а именно: единая информационная система для всего человечества (что на современном этапе звучит вполне естественно), открытие новых источников энергии, рост численности людей, которые занимаются наукой, что тоже является данностью, так как

количество ученых с каждым годом увеличивается. Таким образом, на первый взгляд утопичные идеи о ноосфере и управлении природой посредством разума теперь не кажутся столь нереальными. В целом, эволюция идет именно в этом направлении.

Вслед за Вернадским подчеркивал значимость человеческого разума и другой представитель русского космизма, ботаник, микробиолог Холодный Н.Г. Однако он выступал с критикой антропоцентристского мировоззрения, где человек, полагая, что он стоит в центре мироздания, становится эгоцентричным, а следствием подобного антропоцентризма он видел потребительское отношение и утилитарный подход к природе. В противовес антропоцентризму Холодный выдвигал концепцию антропокосмизма, подчеркивая присущую человеку связь с природой и космосом. Антропосферу он понимает как часть биосферы, возникшей благодаря высокоразвитой деятельности человека и подчиненную «действию особых, социально-экономических закономерностей, не распространяющихся на остальную природу» [6, с. 340]

Чувство единения со всем мирозданием, со всем человеческим родом есть основа антропокосмического мировоззрения, которое избавляет человека от страха перед природой, наделяя его уверенностью в развитии и совершенствовании мира.

Стоит отметить еще одного русского философа, мировоззрение которого было весьма созвучным со всем русским космизмом. Алексей Климентьевич Манеев: «...мы поняли, что смерть в принципе никоим образом не неизбежна...», его оригинальная концепция субстанции и биопсиполя показывает широту его взглядов. Субстанцией он называл целостную невещественную реальность, бесконечную, являющейся источником жизни и психики. Эта субстанция и является причиной всего, причиной Вселенной. Как человек науки, он, наверняка, не мог оперировать таким понятием как Бог, но теологи бы определили его субстанцию именно так. Далее, данная субстанция производит различные системы на двух уровнях. Первый: все, произведенное субстанцией, лишено жизни, психики, это своеобразный массив Вселенной. Второй уровень – это континуальные биопсиполя. Они неуничтожимы с самого начала и по сему являются потенциально вечными, а в нашем случае правильнее сказать – бессмертными. Таким образом, под биопсиполями Манеева можно увидеть так называемые души производных субстанции, и в случае биологической смерти, эти биопсиполя являются носителями жизни и психики. Эта система и есть реальное условие для достижения бессмертия человека. Всю теорию Манеева очень показательно описывает его собственное стихотворение, простое, но передающее суть не только его концепции, но и всей философии русского космизма:

«Что б гордый дух наук ни говорил,
Однако же сказать необходимо:
Не верится, что разум от горилл,
Не верится, что смерть непобедима!..

И жизнь и смерть полны загадок, тайны
Для нас... А для ушедших нет проблем!
Связь вечности с полями неслучайна,
И смерть для них – простейшая из лемм.

Биополя в бессмертии желанном,
Паря над прахом, что в земле сырой,
Светло сияют крупнозвездным планом,
Где вечной музыки высокий строй!»

Нельзя также не отметить еще одного ученого, биофизика, который был близок к космизму – Александр Леонидович Чижевский. Он открыл влияние космоса, космических факторов на Землю и ее биосферу. Отмечал влияние энергетической деятельности Солнца на поведение людей и считал, что жизнь создана «творческой динамикой космоса». Сродни Циолковскому полагал, что космические ритмы эволюции не имеют конца.

Мнение о смерти как о «самом главном зле по-своему развил выдающийся русский философ Н.А. Бердяев: «...Смерть – предельный ужас и предельное зло – оказывается единственным выходом из дурного времени в вечность, и жизнь бессмертная и вечная оказывается достижимой лишь через смерть. Последнее упование человека связано со смертью, столь обнаруживающей власть зла в мире» [7, с. 217]. Бердяев мыслит смерть как феномен, дающий смысл жизни, он поднимает вопрос: «Возможно ли бессмертие, вечная жизнь для человека, для человеческого в человеке?» [8, с. 384]. Акцентируя внимание на возможности бессмертия индивидуального, он делает вывод, что только «христианство по-настоящему утверждает бессмертие всего человека, всего человеческого в нем...» [8, с. 385]

Такого персонализма не было у Циолковского и других мыслителей, представлявших душу человека в виде некоего «космического элемента». Циолковский К.Э., известный изобретатель, основоположник теории межпланетных сообщений, который занимался решениями задач с движением ракеты и преодолением силы тяготения Земли, научно показал возможность осуществления полета. Можно предположить, что

именно его профессиональные умения положили в основу его философии идею о космосе как о сложном механизме. Будучи материалистом, он указывал на то, что все во Вселенной периодически, все проходит определенные стадии: от более простого к более сложному состоянию вещества. Циолковский также верил, что в будущем человек качественно изменится, усовершенствуется и расселится по космосу, приспособится к определенной среде, а господствующим видом будет тот, что не нуждается в атмосфере и даже в питании, ему будет достаточно солнечной энергии. Таким образом, он утверждает, что смерти нет: атомы, как носители жизни, распадаясь, пребывают в неорганической форме некоторое количество времени, пока снова не примут какую-либо форму, но это время не ощущается и пролетает как миг.

В отличие от других философов, мыслящих бессмертие как отсутствие самого факта смерти, Бердяев, напротив, акцентирует внимание на важности феномена смерти как смыслообразующей функции феномена жизни. «Смысл смерти заключается в том, что во времени невозможна вечность, что отсутствие конца во времени есть бессмыслица» [7, с. 217]. «Без смерти жизнь человека мертва», – мог бы сказать этот выдающийся философ.

Список литературы

1. Андреева А.В., Феньвеш Т.А. Смерть как социальный феномен // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. №1 (27). С. 33-36.
2. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм: теория, методология, мировоззрение // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. №10 (48). С. 132-138.
3. Феньвеш Т.А. Антропология русского космизма: монография. Краснояр. гос. ун–т. Красноярск: РИО КрасГУ, 2006. 90 с.
4. Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. Том II. М.: Академия Наук СССР, 1941. 432 с.
5. Грицков Ю.В. Феномен страдания и способы его освоения в культуре: дис. ... д-р филос. наук. Омск, 2006. С. 145-147.
6. Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 332–344.
7. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 384 с.
8. Бердяев Н.А. Самопознание. Спб: Азбука, 2015. 416 с.

Подоль Рудольф Янович

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

**Космическое мировидение
в художественной символике классической русской поэзии**

Теоретико-аксиологическое содержание статьи ориентировано на рефлексивный анализ выдающихся художественно-эстетических творений классической русской поэзии XIX – XX вв. в дискурсе философских идей космического мировосприятия. Этот социокультурный феномен, не имеющий аналогов в мировой литературе, с полным основанием можно назвать мировоззренческой доминантой русской поэтической словесности, во всей своей гуманистической глубине наиболее емко выразившей духовные особенности русского национального характера. Именно на этом возвышенном художественно-эстетическом базисе концептуально формировались жизнеутверждающие идеи «русского космизма» как выдающегося достижения отечественной философской и естественнонаучной мысли.

Ключевые слова: космическое мировидение, русская классическая поэзия, духовная культура, человечество, цивилизация, общественный прогресс.

Возвышенные образы космического мировидения, художественно-символическими гранями сиявшие в классической русской поэзии, представляют собой актуальное поле для рефлексивного погружения в естественнонаучные изыскания выдающихся представителей философии «русского космизма». При этом следует заметить, что многие отечественные мыслители прекрасно сочетали свой метафизический дар с поэтическим символизмом космического мирозерцания. Вот как это выразил один из зачинателей идеологии «славянофилов» А.С. Хомяков в стихотворении «Желание»:

Хотел бы я разлиться в мире,
Хотел бы с солнцем в небе течь,
Звездой в сумрачном эфире
Ночной светильник свой зажечь.
Хотел бы зыбию стеклянной
Играть в бездонной глубине
Или лучом зари румяной

Скользить по плещущей волне.
Хотел бы с тучами скитаться,
Туманом виться меж холмов
Иль буйным ветром разыграться
В седых изгибах облаков;
То жизнь и радость разливать,
То в громах, вихрях, непогоде
Пространство неба обтекать!

Спустя полвека, другой выдающийся русский мыслитель В.С. Соловьев, также наделенный выразительным поэтическим даром, так образно формулирует свою философскую концепцию всеединства:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами -
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий -
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий? [8, с.75].

Исходя из общей мировоззренческой устремленности классической отечественной поэзии и философии «русского космизма», нетрудно прийти к убеждению, что на протяжении веков они, как два духовных крыла национальной культуры, нравственно возносили повседневные запросы людей к общечеловеческим космическим устремлениям. Ведь возвышенные идеалы человеческого бытия всегда запредельны всему обыденному, а потому преисполнены самой высокой художественной символичности. Это важно подчеркнуть, поскольку в литературно-поэтических жанрах как и в безудержных философских идеях космизма обретали непреходящую аксиологическую значимость три важнейшихлика общечеловеческой культуры: истина, добро и красота. Говоря о высокой культурной и гуманитарной миссия русской классической поэзии мы, прежде всего, обращаем свой восхищенный взор на нашего национального гения – А.С. Пушкина, поскольку космические горизонты мироздания изначально привлекали его пристальное внимание. В 1823 году он, еще не обремененный прижизненной славой, сокровенно признавался:

Надеждой сладостной младенчески дыша,
Когда бы верил я, что некогда душа,
От тленья убежав, уносит мысли вечны,
И память, и любовь в пучины бесконечны,—
Клянусь! давно бы я оставил этот мир:
Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,
И улетел в страну свободы, наслаждений,
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений.
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...»

Указывая на несовершенство земной общественной жизни, с ее междоусобицами и распрями, уподобляющие ее « уродливому кумиру», А.С. Пушкин, звучанием своей поэтической лиры неустанно зывал к самым возвышенным устремлениям человеческого духа. Хрестоматийно известны слова Н.В. Гоголя, в которых глубоко и емко подчеркнута эта характерная национальная особенность пушкинского гения: «Пушкин есть явление чрезвычайное, и, может быть, единственное явление русского духа» [2, с. 77]. Бесспорно А.С. Пушкин, как «наше все» в национальной духовной культуре, своими выразительными поэтическими образами создавший и воспевавший особый сказочный мир, нацелил всю последующую отечественную поэзию на возвышение природной сущности человека для космического преобразования своего общественного бытия. Для полноты этой оценки уместно привести высказывание В.О. Ключевского, назвавшего космическую устремленность пушкинской поэзии: «русским народным отзвуком общечеловеческой работы». И показав ее не только выдающуюся национальную, но и подлинно глобальную значимость, великий историк продолжил: «Она, – (т.е. пушкинская поэзия- Р.П.),- впервые показала нам, как русский дух, развернувшись во всю ширь и поднявшись полным взмахом, попытался овладеть всем поэтическим содержанием мировой жизни и восточным, и западным, и античным, и библейским, и славянским, и русским» [4, с. 28].

По аналогии с этими оценками В.О. Ключевского заметим, их органическую связь с идеями обретения общечеловеческого смысла жизни, которые легли в основу «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова и научного творчества его выдающихся последователей К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и др. Все они интеллектуально возросли на духовных образах пушкинской поэзии, ибо в ней, по убеждению В.О. Ключевского, «нет ни великого, ни малого: все уравнивается, становясь прекрасным. Стройно укладывается в цельное мирозерцание самое незатейливое повседневное житейское чувство и возвышенный порыв человеческого духа» [4, с.84].

Исходя из этих оценок, нам легче понять аксиологическую глубину федоровской «Философии общего дела», в которой идеи всечеловеческой исторической цели и глобальной творческой деятельности гармонично соизмеримы с универсальным нравственным принципом «супраморализма». Заложенный Н.Ф. Федоровым в основу этики всечеловеческого общежития этот универсальный принцип противопоставлен господствующим в мировой истории этническим, национальным, региональным, классовым и иным корпоративным интересам, препятствующим, по убеждению философа, - «духовному совершеннолетию сынов человеческих». Тезис о нравственном возвышении общественного сознания до космической гармонии мыслимых им «духовных оазисов» Вселенной, провозглашался Н.Ф. Федоровым в качестве аксиологического вектора для обретения людьми исторически утраченного подлинного смысла их земной жизни.

С позиций позитивного прагматизма западноевропейской теоретической метафизики, этот космически ориентированный нравственный принцип был реально неприемлем и воспринимался как некая разновидность околонучного клерикализма. В свою очередь, для ортодоксальной теологической догматики космологические идеи Н.Ф. Федорова, предусматривавшие органический синтез религии и науки, представлялись излишне радикальными. Следует заметить, что подобное восприятие философских идей космизма его совершенно не удручало, поскольку он не стремился придать своим сочинениям ни строгий научный стиль изложения, ни вписать их в канонические рамки религиозного фидеизма. Очевидно адресуя их будущему состоянию науки, Н.Ф. Федоров вообще не был склонен придавать им широкую публичную огласку, ограничиваясь лишь подготовкой отдельных философских фрагментов в виде полемических статей для периодических изданий.

Можно сказать, что в его лице русская научная и духовная мысль представляла собой особый тип философского затворничества, лишённого какого-либо намека на эпатажность и широкую публичную известность. В его несвоевременном для широкого публичного восприятия философском замысле нельзя не угадать близкого духовного сходства с его великим поэтическим предшественником, который в неудержимом порыве обозначил свой идеал познания Вселенной: «Выхожу один я на дорогу:

Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет богу,
И звезда с звездою говорит.
В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом... [5, с.222].

Новаторские идеи Н.Ф. Федорова о космической регуляции, противостоящей феномену неизбежной смертности всех форм земной жизни, самым удивительным образом перекликаются с жизнеутверждающими стихотворными признаниями юного М.Ю. Лермонтова «Моя душа», написанными в июне 1831 года.

Как часто силой мысли в краткий час
Я жил века, и жизньнюю иной,
И о Земле позабывал. Не раз,
встревоженный печальною мечтой...
Кто близ небес, тот не сражен земным [5, с.72].

Можно предположить, что имевшее место неоднозначное восприятие современниками философских идей Н.Ф. Федорова отчасти обуславливалось его страстной приверженностью к принципиально новому нравственному вектору общественного развития, избавленному от меркантилизма, и нацеленному на глубинное осмысление истинно духовного смысла человеческого бытия. Это непонимание, а зачастую и неприятие в научном сообществе возвышенных гуманистических идей «Философии общего дела» можно объяснить духовным не совершенством человеческой природы. Провозглашая приоритет всеобщего этического принципа супраморализма, Н.Ф. Федоров пишет: «В настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда *сама собой* уничтожится вся путаница, вся бессмыслица совместной жизни» [10, с.433]. Такая личностная мотивация к обретению возвышенного смысла жизни, согласно убеждениям мыслителя, обуславливается православными мировоззренческими особенностями русского духа. Благодаря православию идеи философии космизма и космические символы великой русской поэзии были восприняты из духовных глубин подлинно народной жизни.

Идею космической особенности русского духа, в своем познании постоянно устремленного за пределы чувственного опыта, с проникновенной глубиной выразил блистательный отечественный поэт Ф.И. Тютчев. По роду своей дипломатической службы долго живший в Европе, он с философской глубиной выразил эту духовную особенность в хрестоматийно известной поэтической метафоре: «умом Россию не понять...». В одном из своих стихотворений поэт рисует такую картину:

Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины,-
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены [11, с. 6].

Аксиологическую значимость поэтического мировидения Ф.Тютчева в свое время четко подметил выдающийся русский философ С.Л. Франк: «Первая и самая общая черта, определяющая содержание поэзии Тютчева, состоит в том, что его предметное чувство носит космический характер» [11, с. 9].

Космическая проблематика значительно обогатилась новыми оригинальными символами в отечественной поэзии «Серебряного века». Одним из ярких представителей и теоретиков символизма был Андрей Белый, который изначально идеи философии космизма, по его собственному признанию, воспринял от своего учителя Н. Умова, художественный портрет которого он красочно воспроизвел в поэме «Первое свидание». Космического мировидение Андрея Белого формировалось также под значительным влиянием философии всеединства В.С. Соловьева, о чем он сообщил в фундаментальной статье «Апокалипсис в русской поэзии» (1905г.). В ней А. Белый утверждал: «Нет никакой раздельности. Жизнь едина. Возникновение многого только иллюзия... Множественность возникает как опосредствование единства...» Цель поэзии – найти лик музыки, выразив в этом лике мировое единство вселенской истины» [1, с. 7]. Философия В.С. Соловьева явилась для Андрея Белого, как верно подметил Николай Бердяев, «окном, из которого дул ветер грядущего». Космос для Андрея Белого – это прежде всего, теургическая София, а поэтому свое поэтическое творчество он рассматривал как космософию:

Я – сын эфира, Человек, –
Свиваю со стези надмирной
Своей порфирию эфирной
За миром мир, за веком век [1, с.14].

Космическая тема лейтмотивом вселенской симфонии прошла через все литературное творчество Андрея Белого. Во всем улавливал он нескончаемую и расщепленную на множество ипостасей вселенскую борьбу между Хаосом и Космосом, пытающимся обуздать и упорядочить этот Хаос. Даже в интимном блоковском цикле «Стихи о Прекрасной Даме» А. Белый усматривал войну между «апокалипсическим Зверем» и «Женой, облеченной в солнце». Что же говорить тогда о его собственном романе «Петербург» и других прозаических и стихотворных произведениях. Хорошо знавший Андрея Белого выдающийся русский философ Федор Августович Степун сделал замечательную зарисовку о нем в своих мемуарах «Бывшее и несбывшееся» (1994): «Его пророческое сознание жило космическими взрывами и вихрями» [9, с. 485].

В первой четверти XX века на космических горизонтах отечественной поэзии дерзновенно засияла яркая поэтическая звезда С.А. Есенина:

Эй, россияне!
Ловцы вселенной
Неводом зари зачерпнувшие небо,-
Трубите в трубы... [3, с. 137].

С активным развитием научного есениноведения, после десятилетий идеологического забвения, специалисты все настойчивее стали говорить о феномене «поэтического космоса» Сергея Есенина. В его самобытном творчестве гармонично слились трепетная любовь к родному краю и притягательной жизненной силе Вселенной:

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

В том, что это больше, чем поэтическая метафора можно убедиться, обратившись к анализу его удивительного по метафизической глубине трактата под названием «Ключи Марии». В этом произведении, написанном 23-летним поэтом в сентябре 1918 года, прежде всего, восхищают его смелые по уровню научной фантастики, прозорливые проекты космических полетов, нарисованных с поразительной образностью: «...опрокинутость земли сольется в браке с опрокинутостью неба. Пространство будет побеждено, и в свой творческий рисунок мира люди, как в инженерный план, вдунут осязаемые грани строительства. Воздушные рифы глазам воздушных корабельщиков будут видимы так же, как рифы водные. Всюду будут расставлены вехи для безопасного плавания, и человечество будет перекликаться с земли не только с близкими ему по планетам спутниками, а со всем миром в его необъятности» [3, с. 125].

В трактате «Ключи Марии» Сергей Есенин, как и в откровенно исповедальных стихах признается, что его увлекают духовные космические искания в творчестве А. Блока с его апокалиптическим образом «Облеченной Солнцем Жены», Н. Клюева с «Песней Солнценосца», В. Хлебникова, слагавшего стихи о «верноподданном Солнца – Самодержавном Народ», Н. Гумилева – с идеей-образом «Солнце духа», К. Бальмонта – с книгой-манифестом «Будем как Солнце», А. Белого – с его мистическими откровениями: «Голубь – Дух»; сердце-алтарь града нового: града солнечного освещения жизни» [3, с.126].

Есенинский пафос, призывающий человечество к творческому освоению Вселенной весьма органично перекликается с концептуальными идеями «Философии общего дела». Трогательный лирик, страстный певец русской природы С. Есенин так же, как и русский мыслитель Н.Ф. Федоров, смог увидеть подлинную сущность человека в космической проекции: «Прочитав сущность земли и почувствовав над нею прикрытое синим сводом пространство, человек протянул руки и к своей сущности... Он мудро благословил себя, с скарбом открытых ему сущностей, на вечную дорогу, которая означает движение, движение и только вперед... Перед нами лежит огромнейшая внутренняя работа. Мы должны ясней изучить свою сущность, проверить себя не по годам тела, а по возрасту души» [3, с.127].

Проникновение в космический мир есенинской поэзии позволяет утверждать, что поэт, наряду с удивительной словесной образностью, был преисполнен самых дерзновенных творческих помыслов по освоению Космоса:

Ныне на пики звездные
Вздымаю тебя, земля!...
Уведу твой народ от упования,
Дам ему веру и мощь,
Чтобы плугом он в зори ранние
Распахивал с солнцем ночь [3, с.36].

Исходя из краткого анализа космической символики, пронизывающей великую классическую русскую поэзию, вполне уместно сделать вывод о том, что она на протяжении многих веков своими возвышенно-космическими художественно-образными исканиями наиболее емко и ярко отражала ментальные особенности русского духа. Космическое мировидение, в его художественно-эстетическом воплощении классической русской поэзией, нерасторжимо связано с философскими концепциями основоположников «русского космизма». Именно на этом духовно-аксиологическом базисе формировалась русская классическая литература и жизнеутверждающие идеи «русского космизма» как наиболее выдающегося достижения отечественной философской мысли. Так на глубинных духовных истоках классической русской поэзии и на актуальном социальном запросе глобального братства народов Земли возник смелый замысел «Философии «общего дела». Трудно не согласиться с мнением С. Г. Семеновой, которая одна из первых в отечественной гуманитарной науке XX века рассмотрела в космической философии уникальный в своем роде социокультурный феномен и глобальный нравственный императив «необ-

ходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство...» [6, с.4].

Придерживаясь этой позиции, уместно еще раз подчеркнуть, что космическая парадигма будущего социального устройства человечества обретает в наше время все большую актуальность, поскольку она тесно связана с решением глобальных проблем современности, предотвращение которых невозможно без преодоления политической, идеологической и религиозно-нравственной разобщенности всех стран и народов, совместно проживающих на планете Земля.

Список литературы

1. Белый А. Сочинения в 2-х томах. М.: Худ. литература, 1990. Том 1
2. Гоголь Н.В. «Несколько слов о Пушкине». 1835г.
3. Есенин С.А. Собрание сочинений. Том 4. М: Художественная литература, 1967.
4. Ключевский В.О. – Памяти А.С. Пушкина // Сочинения, М. 1959. Т.VIII.
5. Лермонтов М.Ю. Сочинения М. 1988. Т. 1.
6. Семенова С.Г. Русский космизм//Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
7. Соловьев В.С. Стихи 1841 г.
8. Соловьев В.С.// «Неподвижно лишь солнце любви» М., 1990.
9. Степун Ф.А. «Бывшее и несбывшееся» СПб, 1994
10. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
11. Франк, Л.С. Космическое чувство в поэзии Тютчева / Л.С. Франк // Русская мысль. 1913. № 11.

Когай Евгения Анатольевна

Курский государственный университет
eakogay@mail.ru

Наследие будущего: художественные проекты русского космизма

В статье поднимается проблема проектирования будущего человеческого общества в художественно-поэтическом направлении русского космизма начала XX столетия. Автор акцентирует внимание на разнообразии художественных проекций данного периода, на актуальности reinterpretации его концептуальных построений и соответствующих практик в современном искусстве.

Ключевые слова: русская культура, космические процессы, поэзия, музыка, изобразительное искусство.

Ни одно великое произведение поэзии не остается досказанным при жизни поэта, но зато в его символах надолго остаются как бы вопросы, влекущие к себе человеческую мысль. Не только поэт, критик или артист, но даже зритель и читатель вечно творят Гамлета. Поэт не создает образов, но он бросает векам проблемы...
Создания поэзии проектируются в бесконечном.

Иннокентий Анненский.

Космизм предстает многогранным феноменом русской культуры, охватывающим разнообразные способы постижения мира – естественно-научное и гуманитарное знание, религиозные и философские воззрения, поэзию, театр, живопись, музыку, архитектуру, кино... В нем тесно переплетаются и синтезируются проявления социально-этнического, культурного и естественно-природного сознания российской нации. Обращение к космическим сюжетам в российском мировосприятии, особенно в его *художественной ипостаси*, пролагает путь к обретению этнической идентичности, соединению малой родины и Вселенского начала, указывает на способ укоренения человека в мире зыбком и динамичном.

Все произведения русского космизма посвящены будущему, и в этом смысле они объединены единым замыслом – проектированием возможных миров, в которых найдут разрешения противоречия как между человеком и природой, так и между самими людьми. И художественно-поэтическое направление в этом плане привлекает, на наш взгляд, наиболее выразительные средства в прорисовывании векторов будущего мира. В работе «Исток художественного творения» М. Хайдеггер, акцентирует внимание на том, что художественное творение обнажает скрытое становление мира, являет нам реальность, лучше, чем это делает сама реальность [1, с. 87]. Искусство проявляет способность демонстрировать будущее, оно само проявляет скрытое становление бытия в будущее. Тем самым искусство может быть оценено в качестве проекта будущего.

Заметим при этом, что в русском космизме нельзя провести четкой линии демаркации между его ведущими направлениями – научным, религиозно-философским и художественно-поэтическим, так как ученые одновременно оказываются поэтами (например, А.Л. Чижевский), философами (П.А. Флоренский, К.Э. Циолковский), философы, в свою очередь, известны своими стихами (В. Соловьев) и художественными полотнами (К.Н. Рерих), поэты и художники, как правило, своим погружением в

смысловые миры отстаивают право именоваться философами (И. Анненский, Н. Заболоцкий, К.С. Малевич, В.В. Кандинский и др.). И точно также невозможным представляется порой четко разделить сами художественные жанры русской культуры, поскольку космическое дыхание пронизывает в ней и музыку, и поэзию, и прозу... На это указывал в начале XX столетия А. Блок: «Россия – молодая страна, и культура ее – синтетическая культура. Русскому художнику нельзя и не надо быть специалистом... Так же, как неразлучны в России живопись, музыка, проза, поэзия, неотлучимы от них и друг от друга – философия, религия, общественность, даже – политика. Вместе они образуют единый мощный поток, который несет в себе единую ношу национальной культуры» [2, с. 531].

В русской социально-философской мысли Серебряного века мы находим формулировку задачи духовного прорыва, перехода в «иное идейное измерение» (Н.А. Бердяев). Потоки социальных революционных преобразований того времени тесным образом переплетаются с предощущением потоков духовных и материальных трансформаций космического характера и масштаба.

В данный период космические идеи активно воплощаются в художественном творчестве. Поэтическое творчество И. Анненского, К. Бальмонта, А. Белого, В. Брюсова, Б. Пастернака, М. Цветаевой и других авторов возвращает мир человеческой культуры к истокам своего природного бытия, стремится к проникновению в глубинный смысл человеческой и космической природы. Музыка как живой космос, как способ выхода во внеземное пространство предстает в творчестве композиторов-космистов А.Н. Скрябина, А.К. Лядова, С.В. Рахманинова, С.И. Танеева, Н.А. Римского-Корсакова и др. Мироощущением природных и космических сложений веет от художественных полотен К.С. Малевича, И.Г. Чашника, В.В. Стерлигова, М.К. Чюрлёниса...

Художники-космисты начала XX века в своем творчестве предвосхищают разворачивание космических эволюционных процессов, которые пока не поддаются описанию языком научного знания, выступают провозвестниками энергетических изменений, способных выйти за рамки внутреннего творческого пространства искусства в мир реальных трансформаций культуры. Так, Сергей Маковецкий, главный редактор символистского журнала «Аполлон», написал о поэте И. Анненском буквально следующее: «... Анненский как бы совмещал в себе истоки русской культуры, пропитавшейся в начале XX века тревогой противоречивых терзаний и неутомимой мечтательности» [3, с. 137]. В докладе «Об эстетическом критерии», подготовленном самим И. Анненским и оставшимся, к сожалению, так и непечатавшимся, поэт сформулировал свои представления о канонах поэзии: «Дело не в морали, а в раздумье,

скромности, сомнения и сопротивлении. Мы все хотим припечатать, озарить, напугать, встревожить, донять. Тайна нужна нам, это наша пища... Интеллектуальные элементы поэзии – стремление к справедливости, уважение к страданию, гуманность, уважение к мёртвым» [4]. Поэту было присуще трагическое восприятие своего собственного существования в окружающем мире, страстное стремление достичь гармонии и красоты, слиться с этим миром, преодолеть «механическое сцепление» с ним. В творческом процессе Анненский через слово соединяет мир повседневности и мир космоса, через красоту слова постигает красоту всего мира. И в этом соединении И. Анненский незадолго до ухода из жизни создает одно из самых запоминающихся произведений российской поэзии XX столетия:

*Среди миров, в мерцании светил
Одной Звезды я повторяю имя...
Не потому, чтоб я Ее любил,
А потому, что я томлюсь с другими... [5, с. 97].*

Поэзия Серебряного века стремится утвердить единственное, истинное, пусть непосредственно непостижимое, но стоящее за «мнимостью» мира видимого и осязаемого [6, с. 9]. Одним из основополагающих мотивов русской поэзии этого времени было стремление преодолеть трагическую разорванность человека и природного мира. Данный лейтмотив находит проявление и в музыкальном творчестве обозначенного периода.

Так, российский композитор-новатор, пианист *А.Н. Скрябин* в письмах, поэтических строках и тем более в музыкальных произведениях проводит идею единства человека с природой, со всем мирозданием, *органичной частью* которого он предстает. Скрябин высказывает убеждение в том, что «ни одна наука не даст таких точных и простых ответов на многие вопросы, как сама природа, и человек не должен избегать общения с ней». В таких музыкальных шедеврах, как «Божественная поэма» (3-я симфония), «Поэма экстаза», «Прометей» («Поэма огня»), композитор реализует свой замысел органического соединения *человеческого и вселенского духа*, гармонического единства поэзии, красоты и музыки Природы. Воля и дух человеческий, полагает Скрябин, должны быть употреблены на активизацию космических сил. Его «Поэма экстаза» проявляет накал борьбы за торжество света над темными силами. В этой борьбе отражается борьба человека над самим собой, она задействует и напрягает все его духовные силы, пробуждает глубинные жизненные стремления:

*Я к жизни призываю вас,
Скрытые стремленья!
Вы, утонувшие
В темных глубинах
Духа творящего,
Вы, боязливые,
Жизни зародыши,
Вам дерзновенье
Я приношу! [7, с. 124-125].*

Как отмечает исследователь творчества А.Н. Скрябина И. Бэлза, данные строки были рождены композитором сразу после написания «Поэмы экстаза» и стали затем поэтическим эпиграфом его нового музыкального произведения – «Пятая соната для фортепиано» [8, с. 125].

С начала XX столетия центральным делом жизни А.Н. Скрябина становится осуществление замысла «Мистерии» – коллективного действия, объединяющего *музыку, поэзию, танец, игру света, исполнителей и слушателей*. Воплотить в жизнь этот проект должны были огромный состав оркестра, фортепиано, многочисленный смешанный хор (поющий без слов), световая клавиатура, способная погружать зрительный зал в сияние определенного цвета или смешение цветов. Для последнего Скрябиным была составлена таблица «цветослуха», в которой соотносились тональности и цвета [9]. Местом исполнения музыкального произведения Скрябину представлялась Индия. Проведение действия предполагалось в храме, имеющем купол в форме полушария и стоящем на берегу озера. В таком случае вместе с отражением в воде образовывалась форма шара, которую Скрябин считал самой совершенной из всех форм. Мистерия представлялась автору как праздник освобождения всех творческих сил, проявления волевого потенциала человечества. Жизненным силам и стремлениям придавался характер «вселенского обобщения».

Прологом к «Мистерии» должно было стать «Предварительное действие» – синтетическое произведение космического и даже фантастического характера, призывающее к жизни *вселенские силы*, заложенные в человеке. Эта работа задумывалась как многоплановое произведение, проявляющее разнообразные картины природы, а также настроения и состояния человека. А.Н. Скрябин был также автором стихотворных текстов, предваряющих его музыкальный шедевр:

*Ещё раз волит в вас Предвечный
Радость творчества познать,
Ещё раз волит Бесконечный
Себя в конечном опознать.*

*В этом взлёте, в этом взрыве
В этом молнийном порыве
В огневом его дыханьи
Вся поэма мирозданья.*

И миг любви рождает вечность

И пространства глубину.

Мирами дышит бесконечность

Объемлют звоны тишину... [10, с. 202].

К сожалению, от «Предварительного действия» до нас дошли лишь незаконченный текст и ряд музыкальных набросков. Создать целостное произведение и завершить его композитор не успел. Да и технические возможности начала XX столетия не позволяли осуществить в полной мере замысел композитора. Однако сама его музыка, взывающая к жизни глубинные и мощные силы природного мира, где нераздельны Космос и Хаос, тьма и свет, в полный рост проявила языческое мироощущение природы, о чем писали и Г. Флоровский, и А.Ф. Лосев. Скрябину удалось в звуке выразить языческое обожествление мира, в котором разворачивается неистовая борьба тьмы и света, злобы и совершенства. Об этом замечательно сказано А.Ф. Лосевым: «Слушая Скрябина, хочется броситься куда-то в бездну, хочется вскочить с места и сделать что-то небывалое и ужасное, хочется ломать и бить, убивать и самому быть растерзанным. Нет больше никаких норм и законов, забываются всякие правила и установки... Нет большей критики западноевропейской культуры, как творчество Скрябина, и нет более значительного знака "заката Европы"» [11, с. 168]. А.Ф. Лосев называет Скрябина композитором-романтиком, предвещающим в своем музыкальном творчестве рождение нового человека, нового общества. И точно так же, как ученые-космисты (К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и др.) настаивали на выходе Человека за пределы планеты Земля, композитор Скрябин утверждал, что выход за пределы музыкальных традиций позволит расширить возможности человечества, более того, он станет силой, преобразующей его моральный облик.

Заметим, что замысел «Предварительного действия» «Мистерии» в определенной мере удалось воплотить в жизнь последователю А.Н. Скрябина – российскому композитору А.П. Немтину. Почти через 60 лет после смерти Скрябина, в 1973 году, впервые была исполнена первая часть «Предварительного действия» – «Вселенная», а еще через 23 года, в 1996 году, – вторая и третья части – «Человечество» и «Преображение». Правда, из музыкального произведения была исключена значительная часть текста. Возможно, полная реализация замысла самого А.Н. Скрябина – симфонии 7000 голосов, звуков оркестра, красок, запахов, движений и звучащей архитектуры – еще ждет своего исполнителя.

Среди русских художников-космистов, на наш взгляд, особого внимания заслуживает К.С. Малевич как основатель супрематизма (мира беспредметности) – нового космического пространства духа. Об этом направлении, характеризуемом автором не столько как живопись, сколько как философия, сам Малевич пишет: «Конструируется система во времени и пространстве, не завися ни от каких эстетических красот, переживаний, настроений, скорее является философской цветовой системой реализации новых достижений моих представлений, как познание. В данный момент путь человека лежит через пространство, супрематизм, семафор цвета – в его бесконечной бездне...» [12]. Создаваемые Малевичем формы выступают проекциями исторических форм будущего космоса. Сама реальность у него символизируется, предстает наполненной сокровенными смыслами целостной картиной мира. Супрематизм рассматривается как универсальный язык, созданный для выражения космического совершенства. Космос Малевича одухотворен, беспределен, гармоничен.

Манифестарный стиль публикаций художника, тем не менее, позволяет различить позицию мыслителя, поднимающего сквозь рассуждения об искусстве вопросы, затрагивающие предельные основания человеческого бытия. И в этом плане следует согласиться с И. Корнелией, который отмечает: «Малевич первым среди художников понял, что в творении не может идти речь о воспроизведении отдельного сущего, а только о раскрытии сущности всего сущего в его бытии, которое и есть совершившаяся истина» [13, с. 55]. Утверждение нового реализма в искусстве, по сути, способствовало лучшему пониманию космического предназначения человека, а также постижению динамики космического мироздания. Нельзя не отметить, что визуальная космическая философия К. Малевича, выраженная, в частности, в его «Черном квадрате», оказалась драматургически близкой к научной картине мира, соответствующей открытиям современной космологии.

В методологическом плане проектность русского космизма, по сути, коррелирует с позициями конструктивного альтернативизма, сформулированными в работе Дж. Келле «Психология личностных конструкторов». Келле исходит из допущений о реальном существовании мира и постепенном приближении человека к его пониманию; о наличии в мире свойства интегральности; о движении мира по оси времени, т.е. об изменении его по отношению к самому себе. Самого человека, его облик Дж. Келле связывает с эволюцией мысли. Он пишет: «Наша формулировка делает акцент на творческих способностях живого существа для представления окружающей среды, а не простой реакции на нее. Поскольку он может представить окружающую его среду, то может применить к ней альтернативные конструкции и действительно что-то сделать с ней, если она не

устраивает его» [14, р. 8]. Конструктивистский подход, по сути, ориентирует на утверждение человека в качестве субъекта познания и конструирующей деятельности, указывает на необходимость тщательного взвешивания желаний, целей и ценностей, ограничиваемых мерой ответственности за будущий результат, за возникающее целое. И этической компоненте здесь отводится довольно весомое место. Познание человеком самого себя через постижение бесконечного космоса – важный шаг на пути реализации им своего предназначения – утверждения космического бытия, освобождения его от мирового зла.

Сегодня, в начале нового столетия, философская идея космического бытия человека, которое выходит за пределы Земли простирается до Вселенной в целом, становится важной компонентой понимания места человека в мире. В значительной степени этому пониманию способствует искусство во всех его ипостасях – музыке, прозе, поэзии, живописи... Возможно, именно поэтому современные художники не перестают обращаться к наследию русского космизма, причем не столько к художественным практикам, сколько к самим космистским дискурсам, концептуальным представлениям русских космистов. И эта тема находит сегодня разнообразные продолжения в многочисленных художественных проектах, и им, по-видимому, не будет конца.

Следует, пожалуй, согласиться с Мариной Симаковой, утверждающей: «Работать с космистскими идеями крайне привлекательно, потому что, во-первых, в этом пространстве, как кажется, возможно все (или, по крайней мере, очень многое), а во-вторых, космизм, сам по себе будучи художественным проектом, предлагает воспринимать вечную жизнь как искусство, а искусство – как инструмент космологизации мира, то есть средство одновременно рациональной и чувственной организации хаоса, гностическую вакцину, предохраняющую человечество от окончательного рассеивания материи и смысла» [15]. И в этом плане сама идея космизма предстает перед нами как проект сохранения и углубления смысловых оснований бытия, как проект, преодолевающий бесконечные вызовы хаотического вмешательства в человеческую тотальность.

Тем самым русский космизм может быть оценен сегодня не только с позиции значимого культурного наследия для современников, он предстанет при этом уникальным модернизационным проектом, значимость которого в полной мере еще предстоит оценить нашим потомкам, и в этом плане он являет собой поистине наследие будущего.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академпроект, 2008. 528 с.

2. Блок А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1971. Т. 5.
3. Маковский С. Портреты современников // Портреты современников; На Парнасе "Серебряного века"; Художественная критика; Стихи / Сост., подгот. текста и коммент. Е. Г. Домогацкой, Ю. Н. Симоненко. М.: "Аграф", 2000 (Нью-Йорк, 1955). С. 136-167.
4. Цит. по: Антонов В. Одной звезды я повторяю имя... [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vilavi.ru/pod/010912/010912.shtml> (дата обращения: 10.10.2016).
5. Анненский И. Кипарисовый ларец. Вторая книга стихов (посмертная). М.: Книгоиздательство «Гриф», 2010. 112 с.
6. Гаспаров М.Л. Поэтика «Серебряного века» // Русская поэзия «Серебряного века», 1890-1917: Антология. М.: Наука, 1998. С. 5-44.
7. Цит. по: Бэлза И. А.Н. Скрябин / Серия: Русские и советские композиторы. М.: Музыка, 1987. 176 с.
8. Бэлза И. А.Н. Скрябин / Серия: Русские и советские композиторы. М.: Музыка, 1987. 176 с.
9. Там же.
10. Скрябин А.Н. Предварительное действие: ранняя редакция // Русские пропилеи. Том 6. М.: Издание С. и М. Сабашниковых, 1919. С. 202-210.
11. Лосев А.Ф. Античная музыкальная эстетика / Серия: Памятники музыкально-эстетической мысли. М.: Музгиз, 1960. 304 с.
12. Малевич К. Супрематизм // Каталог Десятой Государственной выставки. Беспредметное творчество и супрематизм. (ВЦВБ – Всероссийское центральное выставочное бюро. Отдел изобразительных искусств Народного комиссариата по просвещению). М., 1919. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.k-malevich.ru/works/tom1/index35.html> (дата обращения: 15.10.2016).
13. Корнелия И. Супрематические размышления Малевича о предметном мире // Вопросы философии, 2011. № 10. С. 48–56.
14. Kelly G. A brief introduction to personal construct theory // Perspectives in personal construct theory / Edited by D. Bannister. London; New York, 1970. P. 1–29.
15. Симакова М. Безопасный космизм ...якобы исчезнувший с карты воображаемого почти сотню лет назад [Электронный ресурс]. URL: <http://www.colta.ru/articles/art/11024> (дата обращения: 17.10.2016).

Тукаева Роза Абдулхаевна

Башкирский государственный университет
tukaeva.rza@rambler.ru

Идеи космизма в творчестве В.В. Кандинского и К.С. Малевича

В статье рассматривается проблема формирования новой художественной реальности в начале XX в. и символизм в творчестве художников-авангардистов В.В. Кандинского и К.С. Малевича. В мире «беспред-

метности» и символах абстракционизма и супрематизма прослеживается глубокий философский смысл и связь с идеями космизма.

Ключевые слова: живопись, творчество, культура, новая художественная реальность, космизм, символизм, абстракционизм, супрематизм.

Каждой эпохе свойственен свой историко-культурный код, социальное время. Художник, проникая вглубь, сквозь период данной эпохи понимает и оценивает роль знаковых фигур или культовых образов, глубже понимает ее менталитет, внутренние устремления, скрытые переживания. Художник, передавая в своих картинах объективный процесс (и субъективное его воссоздание), стремится использовать любые способы передачи своего замысла. Задача творца сделать искусство не только информативным, но и увлекательным, содержательным, чтобы по-новому провоцировать воображение зрителя. Искусство использует различные приемы воздействия на своего зрителя. Оно может влиять косвенно, опосредованно, вызывая зрителя на самостоятельные, активные размышления. «Если картина потрясает своей мощью, то всякое серьезное знакомство с ней является поистине Откровением, – считает Р. Арнхейм, разные люди могут испытывать потрясение от разных художественных произведений» [1, с. 13].

С наступлением XX века в искусстве все с большей интенсивностью вершились грандиозные процессы рождения новой эпохи, менялась ориентация культуры. Вместо ценностей, заключенных в объективной реальности, и связанный с нею оптимистически-позитивный взгляд на мир пришёл всеобщий хаос, недоверие познавательным способностям человека. Поиск новых ценностей связывался усталостью от засилья материализма и с мыслями о конце мира. Тогда и происходит революционное открытие реальности. Художественное пространство оформляется как иная реальность, существующая в сознании автора, что обуславливалось поворотом от подражательности к концептуальности (от данного мира к созданному). «Картина» этой новой реальности воспринимается как результат выражения абсолютной творческой свободы автора, и часто противоположна объективной. На самом деле за внешним абсурдом стоит продуманная концепция мира, может быть, лучшего, чем тот, который существует, то есть идея создания нового мира, который только и может быть истинным и прекрасным, обязывает и ограничивает свободу автора. Такое искусство, по мнению Кандинского, «обладает пробуждающей, пророческой силой, способной действовать глубоко и на большом протяжении» [2, с. 107].

В рамках модернизма формируются различные направления живописи, в том числе абстракционизм, футуризм, кубизм, супрематизм. В это же время получает развитие особое мировоззрение – русский космизм. Русские космисты, среди которых Н. Федоров, К. Циолковский, А. Чижевский, В. Хлебников, В. Вернадский и другие, понимали мир как упорядоченное вместилище жизни, а не как хаотичное множество вещей и явлений, представляя, что жизнь – это управляемая и подчиненная своим законам система. Мир, космос рассматривались как единое целое, а человек – в неразрывной связи с космосом. Они верили, что человек должен выйти за пределы отведенной ему на Земле территории и подчинить себе космическое пространство. Важное место в их философии занимала идея любви как связующей и преображающей силы. «Русский космизм – это тысячелетняя обработка в российской метакультуре мировоззрения живого, нравственного всеединства человека, человечества и Вселенной» [3, с. 6].

Нашли свое отражение эти идеи и в живописи. В произведениях художников-абстракционистов скрыт глубокий философский смысл, близкий мировоззрению космизма. В это время символизм обретает значение – как явление художественного процесса, и как состояние души художника. К.С. Малевич о своей эпохе отзывался так: «Нынешнее время – особое время, такого времени не было еще, может быть никогда, время анализов и результатов всех систем, которые вообще когда-либо были, и века нанесут на наши демаркационные линии новые знаки. По ним мы будем воспринимать незавершенности, которые приводили к разрыву и ссоре. И, может быть, мы воспримем от них только ссору, чтобы восстановить систему единства» [4, с. 31].

Художественная теория модернизма осмысливала возможности воплощения символической идеи, нащупывая методы создания «Новой художественной реальности», в то время как символическое миропонимание стремилось вырваться в просторы иного, ирреального мира, интуитивно прокладывая к нему дорогу через символ. Именно в «новой художественной реальности» и концентрируются смыслы художественной культуры XX века. Эти смыслы, в отличие от антропоцентрической парадигмы, в основе которой лежала идея мимесиса, заключаются не в подражании объективной реальности, а в создании новой, которой можно в дальнейшем подражать. «Если антропоцентризм развивался под знаменем познания человеческим духом реального мира, и это познание выражалось в создании образов действительности, то главным в художественной культуре XX века становится противоположное стремление – сотворение реальности, непохожей на видимую». [5, С. 32]. Отличие этой новой изобразительной реальности от объективно существующей в том, что она создается художественным сознанием человека, обыденная же реальность уже дана ему. Новая реальность создается воображением автора, она не похожа на

природную и заменяет мир реальный на нечто непознанное. Новая изобразительная реальность вызывает новые, не известные ранее чувства и эмоции, которые трудно объяснить словами.

Откуда же берётся эта реальность? Существуют ли в объективной реальности прообразы, прототипы изобразительной реальности сюрреализма и абстракционизма? Или они рождаются исключительно в сознании художника? На наш взгляд, в данном отношении показательно рассуждение В.Н. Сагатовского: «В объективной реальности имеет место отношение «оно – оно» (объектно-объектное отношение). В субъективной реальности – «Я – Ты» на основе «Я – Я» (субъектно – субъектные отношения). Но в глубине, «на доньшке» субъективного для-себя-бытия (души) обнаруживается нечто такое, что и не принадлежит нашей субъективности и, в то же время, в принципе необъективируемо. Это нечто «объемлет» собою экзистенции индивидуальных монад, выступая по отношению к ним как трансценденция... И получается так, что одновременно «Царство Божие внутри вас» (обнаруживается в субъективной реальности) и «Атман есть брахман» (истинная глубина души проявляется в её сопричастности духу)... Целостность континуального начала Я переживает своё единство с целостностью, объемлющей Я и Ты, т.е. с Мы» [6]. Другими словами, некое трансцендентное начало, дух задает единство Я и Ты в духовной целостности бытия. Возможно, именно соединение объективного и субъективного через трансцендентное создаёт ту реальность, которая становится частью культуры – «второй природы», или «третьего мира» и обладает «информационно-энергетическим полем». Ключ же к «прочтению» этого поля «находится в отдельных людях» [6], идеальное бытие которых всё-таки формируется в социуме, так как «индивидуальное и социальное идеальное не возникают и не развиваются друг без друга. Такой субстрат, стало быть, действительно «двудомен»: он и в мозгу отдельных людей и в «третьем мире» несущих информацию структур и состояний социума. Но это предполагает и «двудомный» же способ существования: субъективно-интерсубъективный» [6].

В.В. Кандинский отказался от предмета в своих картинах, он основывал живопись на чисто живописных средствах выражения. Так он писал: «Выключение предметности из живописи ставит, естественно, очень большие требования – способности внутренне переживать чисто художественную форму. От зрителя требуется, стало быть, особое развитие в этом направлении, являющееся неизбежным» [7]. Художественная реальность абстрактного искусства требует обращения к глубинным слоям сознания и, соответственно определенного уровня не только общекультурной подготовки, а умения более тонко воспринимать отношения форм, пластики линий, цвета, через которые открывается бытие. В каждом отдельном произведении форма и цвет, используемые художниками, образуют целостную систему, в которой все элементы взаимосвязаны: пространство с характером формы,

движение с масштабом и ритмом, материал с цветом и фактурой. Всё в произведении, его элементы подчиняются эстетической и идейной концепции автора и выражают его индивидуальное мировоззрение, а это служит единой художественной исполнительской задаче.

Важными идеями творчества В.В. Кандинского являются идеи синтеза искусств: живописи, поэзии и музыки. Согласно этой концепции, поэзия должна содержать музыкальное и живописное начало, музыка – живописное, а живопись – поэтическое и музыкальное. В искусстве, по В.В. Кандинскому, должна преобладать духовность. Обращается он и к философско-религиозной теме Христа. В определённой степени все эти идеи художника близки учению В.С. Соловьёва о Всеединстве и цельном знании и, конечно же, идеям космистов о мире, космосе и человеке как едином, неразделимом целом. Поиск новых выразительных средств приводит живописца к пониманию особой роли цветового пятна, линии, декоративной орнаментальности. Содержанием произведений Кандинского являются Апокалипсис, крушение старого мира и зарождение нового, борьба светлых и темных сил и т.д., где добро побеждает зло.

Как и русские космисты, В.В. Кандинский считает, что важно слышать ритм космического возбуждения, которым должна покрыться Поверхность Земли. Всё, что называется культурой форм, живописец рассматривает как средства или орудия, приготовленные для постижения и служащие человеку для проявления внутренних состояний. Но внутреннее состояние темно и непостижимо, и проявить его невозможно, потому что проявиться оно должно через знаки и формы. Знаки же – это средства, поэтому любая построенная человеком система – это всего лишь попытка выявить форму внутреннего состояния, которое является неизвестным. Иначе говоря, человек распылил темное на множество различий и думает, что все они дают возможность познать темное. Однако на самом деле различия эти остаются только различиями темного, то есть всё, что называется светлым, в реальности то же темное. Хотя возникает всё больше средств, пытающихся вскрыть различия, им это не удаётся, так как различия остаются неразложимы, различимы только средствами.

В. В. Кандинский сам процесс художественного творчества уподоблял космическому процессу: «каждое произведение возникает и технически так, как возник космос – оно проходит путем катастроф, подобных хаотическому реву оркестра, выливающемуся в конце концов в симфонию, имя которой – музыка сфер. Создание произведения есть мироздание» [8, с. 47].

Излюбленным цветом многих художников-космистов является синий. В мифологии это цвет знаний, добываемых из запредельных миров, мудрости некоей тайны. Синий цвет – цвет гармоничной ауры, знак высокой духовности. И поэтому глубокий, полновзвучный синий – колорит многих полотен художников-космистов. В.В. Кандинский, характеризуя символику

синего цвета, писал в книге «О духовном в искусстве»: «Чем глубже становится синее, тем больше зовет оно человека к бесконечному, будит в нем голод к чистоте и, наконец, к сверхчувственному. Это – краска и цвет неба так, как мы себе его представляем при звучании слова «небо». Синее есть типично небесная краска. Очень углубленное синее дает элемент покоя. Опущенное до пределов черного оно получает призыв человеческой печали. Оно делается подобным бесконечному углублению в серьезную сущность, где нет конца и быть конца не может. Переходя в светлоте, к чему него меньше и склонности, оно приобретает более равнодушный характер и становится человеку далеким и безразличным, как высокое и голубое небо. Итак, чем светлее – тем беззвучнее, пока не дойдет оно до беззвучного покоя – станет белым. В музыкальном изображении светло-синее подобно звуку флейты, темно-синее – виолончели. Всё углубляясь и углубляясь, оно уподобляется удивительным звукам контрабаса. В глубокой торжественной форме звук синего равен звуку глубокого органа» [9, с. 50-52].

В философской концепции супрематизма черное и белое предстает как онтологическое единство двух противоположностей единого Абсолюта, целого, который соединяет бытие и небытие. Художественный мир нереален и реален. В своей реальности он представляет собой концептуально нагруженную модель действительности, состоящую из осмысленных, эмоционально обработанных и пропущенных через душу художника впечатлений бытия. Фактически можно говорить о том, что бытие есть, а образы бытия отсутствуют, так как нет сходства между самой действительностью и тем, как она изображается. Творец желает отобразить и изображает действительность, но он ограничен в своих возможностях – и он использует символы, кодируя информацию. Скорее всего, художник выходит как за пределы объективной, так и субъективной реальности, приобщаясь к трансцендентному. По В.Н. Сагатовскому, трансцендентная реальность, или дух, через глубинное общение воздействует на душу, являющуюся уникальным основанием субъективной реальности [6]. Трансцендентное – это, по сути, без-образное. Например, художник мог бы оставить пустой холст, но не оставляет, так как ограничен в своих возможностях. Зритель не поймет, что там, в пустом холсте. И художник изображает черный квадрат как символ того, что автор видит и чувствует.

Как и Кандинский, особое внимание Малевич уделяет категории цвета. «Живопись – краска, цвет, – она заложена внутри нашего организма. Ее вспышки бывают велики и требовательны. Моя нервная система окрашена ими. Мозг мой горит от их цвета». «...Краска есть то, чем живет живописец: значит, она есть главное» [10]. Абстрактное чёрное «нечто», бывшее одновременно и реальным невольно породило абстрактную ре-

альность чёрного и белого. Была абстрактная возможность восприятия, так как чёрный цвет был реальностью, а реальность предполагает возможность восприятия. Следовательно, белый цвет возник и стал реальностью, потому что чёрный был абстрактно и реально одновременно, и так же одновременно возникла абстрактная возможность осознания возникшей противоположности чёрного и белого. Так как чёрное было реальным, то белое стало реальным тоже. Так как белое в себе содержит все остальные цвета и является ключом к реальному возникновению всего в цвете, то осознание тоже стало реальным. Одним из свойств объектов материального мира является цвет, воспринимаемый как осознанное зрительное ощущение. Тот или иной цвет «присваивается» человеком объектам в процессе их зрительного восприятия [11, с. 113].

«Супрематический холст изображает белое пространство, но не синее. Причина ясна – синее не дает реального представления бесконечного. Самое главное в супрематизме – два основания – энергии черного и белого, служащие раскрытию формы действия» [12, с. 187].

Чёрный квадрат был рискованным шагом к той позиции, «которая ставит человека перед лицом Ничего и Всего. Завораживающее воздействие «Чёрного квадрата» связано с его способностью концентрировать в себе бесконечное всемирное пространство, преобразаться в другие универсальные формулы мира, выражать все во вселенной, концентрируя это все в абсолютно имперсональной геометрической форме и непроницаемой черной поверхности. Малевич своей программной картиной делал вывод из всего плодотворного периода символического мышления в европейской культуре, переходя от символа к формуле, знаку, приобретающему самобытие» [13]. Сам чёрный цвет будто погружает зрителя в бесконечные просторы Космоса, Вселенной, уводя в трансцендентное.

В таком произведении неопределенность, неразличимость верха и низа, фона и изображения, равенство не-противоположенности противоположного (высшего и низшего). Знак Единого. Простейшие формы супрематизма – основы мироздания, а супрематические картины – «чистое творчество», уравнивающее творческую силу человека и Природы (Бога).

При восприятии произведения искусства, зритель испытывает эмоциональный подъём, интенсивность которого зависит от предыдущих впечатлений, которые хранятся не только в сознании, но и в сфере бессознательного. «Чёрный квадрат» – один единственный квадрат, это странное произведение отправляет нас к постижению непостижимого, началу – исток у всех «форм» и «содержаний» приобретают для нас реальность свершившегося, существующего. В универсуме бытия и культуры Малевич видит важнейшую онтологическую роль искусства, связанную со всеми сторонами бытия как мера или воплощение их совершенства. Мироотно-

мудрый Казимир Малевич археолог спрячет ее от времени, ибо оно не терпит следов своего преступления и рано или поздно съедает их. Мы острою гранью делим время и ставим на первой странице плоскость в виде квадрата, черного как тайна, плоскость глядит на нас темным, как бы скрывая в себе новые страницы будущего. Оно одинаково для всех. Она будет печатью нашего времени, куда и где бы ни повесили ее, она не затеряет лица своего» [12, с. 111-112]. Таким образом, и Кандинский, и Малевич, находясь под влиянием социальных процессов, происходящих в России начала XX в., интуитивно отражали идеи космизма.

Список литературы

1. Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. Пер. с англ. М.: Прометей, 1994. 352с.
2. Цит. по кн. Многогранный мир Кандинского. Сб. науч. тр. / Под ред. Н.Б. Автомонова, Д.В. Сарабьянов, В.С. Турчин; М.: Наука, 1999. 208 с.
3. Русский космизм и ноосфера. Ч. 1. М., 1989.
4. Малевич К. Собрание сочинений в пяти томах. Т.2. Статьи и теоретические сочинения, опубликованные в Германии, Польше и на Украине. 1924 – 1930. М.: «Гилея», 1998. 372 с.
5. Витель Е.Б. Инверсия смыслов в художественной культуре XX века: от антропоцентризма к «Новой художественной реальности» (на материале творчества Д. Шостаковича): автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. Кострома, 2010. 49 с.
6. Сагатовский В.Н. Бытие идеального. [Электронный ресурс] // URL: http://anthropology.ru/ru/texts/sagatovsk/ideal_5.html Дата обращения: 14.10.2016 г.
7. Кандинский В. В. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://net.eureka-net.ru/yellow/info/589.html> Дата обращения: 23.10.2016 г.
8. Кандинский В. В. Избранные труды по теории искусства: в 2-х т. Т. 1. М.: Гилея, 2001.
9. Кандинский В.В. О духовном в искусстве. СПб. Свое издательство, 2013. 88 с.
10. Калинина Т. Альбом с кляксами. [Электронный ресурс] //Режим доступа: <http://setilab.ru/modules/article/view.article.php/c24/156/p23> Дата обращения: 12.09. 2016 г.
11. Тукаева Р.А. Изобразительная реальность как предмет философского осмысления: диссертация кандидата философских наук. Уфа. 2015. 183 с.
12. ¹Малевич К. Собрание сочинений в пяти томах. Т.1. Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913-1929. М.: «Гилея» 1995. 396 с.
13. Морева Л. Символы, образы, художественный и эстетический. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Выпуск девятый. ФКИЦ «ЭЙДОС». СПб., 2000. 382 с.
14. Федяев А.П. Внефизическая реальность. Факт существования, основные свойства и способы познания. Казань: Изд-во КГУ, 1998. 180 с.

Шибеева Михалина Михайловна
Московский государственный институт культуры
skyday.vm@ yandex.ru

Космогонический «гнозис переживаний» в русской культуре

Статья посвящается эмоциональной компоненте русского космизма, своеобразно проявляющейся в культурных текстах различного типа. Рассматривая многовековой процесс развития русской культуры как смену ее хронотопов, автор статьи акцентирует внимание на мифопоэтическом, философско-религиозном, художественном и экзистенциальном аспектах космизации сознания через концепт «космогонический «гнозис переживаний»».

Ключевые слова: русская культура, Макрокосм – и микрокосм, народный космизм, философская и художественная рефлексия, «гнозис переживаний», антропокосмизм, идеал гармонии.

Человечество должно учиться на
переживаниях, исходящих из высших
сфер и пережитых на Земле
Н.К. Рерих

Космизм наш есть специфическое
мировосприятие и мироощущение,
носящее характер преобладания
Вселенского над индивидуальным.
Е.Н. Трубецкой

Сложная сопряженность «вечных», а потому и неизбывно открытых вопросов с проблемами бытия поколений, сменяющих друг друга, обуславливает потребность человеческой мысли в определении места людей в дуальном мире горнего и дольного, священного и мирского, «потустороннего» и «посюстороннего». Данная потребность ещё в большей мере обострилась в связи с процессами секуляризации культурного пространства Нового времени и усиления позиций научного атеизма. Оттеснение на дальний рубеж культуры многовековой веры в Творца и благоговения перед созданным им мирозданием вызвало к жизни феномен духовных исканий и обретений, среди которых видное место занимает космизм как особый тип мировосприятия и ценностных отношений человека к Макрокосму Вселенной.

В ценностно-смысловом пространстве самых разных хронотопов культуры космогонические мотивы и их символизация проявляют себя в той или иной мере до сих пор. Их культурная «явленность», как правило, несет на себе неповторимость этнического «космо-психо-логоса (Г.Д. Гачев), а потому представляется уместным обращение к спектру вопросов о космогонической составляющей национальной культуры. В данной статье выделяется и акцентируется вопрос о специфике отражения в русской культуре космогонического «гнозиса переживаний».

Несомненно, что феномен русского космизма возник не вдруг и не на пустом месте: различными своими гранями он связан с рядом предпосылок – от ментально-фольклорных до эстетических. Введенные в пространство отечественной мысли такие концепты славянофилов, как «сокровенное знание», «верующее сознание» и «философия сердца» вполне согласуются с понятием «гнозис переживаний» применительно к русскому опыту восприятия космической Бесконечности, Вечности и Красоты.

Действительно, основные измерения русского космизма – эвристическое, аксиологическое, экзистенциальное и художественно-эстетическое – восходят, говоря словами Г.П. Федотова, «к религиозной космологии русского народа» [1, с. 66]. Контекст его статьи «Мать-земля» раскрывает тот поэтический аспект «народного космизма», который через много столетий станет «отзываться» в русской культуре Нового времени. Как песенная традиция, так и «Голубиная Книга» отражают следующую особенность мифопоэтической природы народного космизма: ««Мир, божественный в космогонии, освященный кровию Христа и слезами Богородицы, весь пронизан Святым Духом или «святыми духами», посланными Христом» [1, с. 71]. Для аргументации такого умозаключения Г.П. Федотов приводит ряд фольклорных образцов допетровской культуры, в том числе и из «Голубиной Книги»:

У нас белый свет взят от Господа,
Солнце красное от лица Божия,
Млад-светел месяц от грудей его,
Зори белые от очей Божьих,
Звезды частые-то от риз его,
Ветры буйные от Свята духа... [1, с. 68].

Примечательно при этом, что при явных признаках православной традиции воспевания мира, созданного Творцом, Георгий Федотов обращает внимание в своей статье на подспудные мотивы «плотски-натуралистической концепции стиха» [1, с. 68]. Такого рода мотивы свидетельствуют об «оседании» в этнокультурном опыте мировосприятия

определенных элементов язычества и пантеизма. Эта же особенность русского опыта космогонических переживаний отмечается в книге В. Демина «Тайны русского народа: В поисках истоков Руси». Согласно исследователю, для космических мифологем русского фольклора характерен мотив «семейно-генетической связи «между людьми и небесными светилами»:

Мне матушка – красна Солнушка,
А батюшка – светел Месяц,
Братцы у меня – часты Звёздушки,
А сестрицы – белы Зорюшки [2].

Народная традиция выражения коллективных представлений об устройстве мироздания, в котором и Небо, и «Мать-земля» неразрывно и таинственно связаны, не сводима исключительно к эстетическому отношению, к восторженному переживанию ценности Красоты. Эстетический мотив народного космизма в русской культуре тесно переплетается с глубоким переживанием несоразмерности Небесного могущества и земного удела людей. Отсюда сложная полисемантика обрядовой жизни русского народа, в которой определенную смысловую нагрузку несли те артефакты «бытового исповедничества», которые выражали комплекс космогонических переживаний от чувства зависимости от «воли небес» до восхищения их беспредельной красотой.

Интуитивно-стихийный характер «народного космизма» как одна из особенностей культурного опыта обусловил особую эмоциональную окрашенность мотива вечной и мистической взаимосвязи между Вселенной и жизнью на земле. Эта особенность своеобразно была воспринята и оценена в последующие периоды развития русской культуры, особенно в лице славянофилов и символистов. При явном различии их философско-эстетических воззрений они сходились в идее недопустимости "... насилловать поэтическую девственность народных верований и преданий, – вещь слепоту мифологического мирозерцания, – вырывать ростки самобытного художественного и религиозного почина..." [3, с . 171].

В то же время ревнители концепции самоценности народного умозрения и мифопоэтического творчества не отрицали и того, что крещение Киевской Руси обусловило трансформацию многих культурных традиций русского народа, включая и его космогонические представления. Фактом отечественной культуры становится, по справедливому суждению А.Ф. Замалеева, "мировоззренческий синкретизм, слияние народной религии и церковного христианства» [4, с. 15]

По мере утверждения сакральных ценностей православия космогонический «гнозис переживаний», начиная со «Слова о законе и благодати»

Илариона, обогащается глубоко благоговейным отношением к Творцу, что особенно ярко проявляется в русской культуре последующих веков. Религиозно-философский, поэтический и проективный «отклики» на то, что явилась, как писал Иларион, «заря благоверия» ... и слово евангельское землю нашу осияло» [5], воплотились в культурные тексты различного типа.

Тенденция индивидуально-личностного углубления в сферу космогонии на основе синтеза веры и знания особенно заметно активизировалась в русской культуре с середины XV столетия. Разнообразие способов постижения Макрокосма и сопряженного с ним «мира человека», а также форм воплощения космогонических представлений и переживаний является, на мой взгляд, одним из свидетельств самобытности русской культуры. Причем это разнообразие культурных форм отражения ценностных, познавательных и эстетических отношений к Вселенной носит специфический характер, отмеченный В.Ф. Эрном. По его утверждению, «русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают* один другого [6, с. 98].

Думается, что такого рода «перекличка» друг с другом в сфере мировоззренческих исканий и культурного творчества ярко обнаруживается в рефлексии над космогоническим «полем проблем». Русский опыт рефлексирования интегрирует не только ценности веры и знания, и такие его типы, как философский, художественный и мистический: в нем активно проявляет себя и эмоциональный фактор постижения различных граней антропокосмизма. Одно из убедительных подтверждений тому – ода М.В. Ломоносова, и прежде всего – «Утреннее размышление»:

Я долго размышлял и долго был в сомненье,
Что есть ли на землю от высоты смотренье;
Или по слепоте без ряду все течет,
И промыслу с небес во всей вселенной нет.
Однако, посмотрев светил небесных стройность,
Земли, морей и рек доброту и пристойность,
Перемену дней, ночей, явления луны,
Признал, что божеской мы силой созданы [7, с. 498].

Процитированные строки воспроизводят не просто ломоносовскую картину мира, но и, – как отмечается в монографии «Культура в «зеркале» русской мысли, – познавательную значимость феномена мировоззренческого сомнения, которое и рождает вопросы» [8, с. 155]. Сочетание в мировоззрении великого русского ученого просветительской установки на

познание законов природы и деизма получило в его одах поэтическое воплощение. Космогонический «гнозис» переживания, выраженный в стихотворной форме, включал гамму чувств – от эстетического наслаждения тем, что «открылась бездна, звезд полна, // звездам числа нет, бездне дна», до теургического мотива сотворчества с Богом:

Творец! Покрытому мне тьмою,
Простри премудрости лучи
И что угодно пред Тобою
Всегда творити научи [9, с. 119].

В присущем жанру оды «высоком» стиле свое благоговейное отношение к Творцу и глубокие переживания по поводу несоразмерности Вселенной и человека выразил и Г.Р. Державин («Бог»):

Сочесь пески, лучи планет
Хотя и мог бы ум высокий, -
Тебе числа и меры нет!
Не могут духи просвещенны,
От света твоего рождены,
Исследовать судеб твоих:
Лишь, мысль к тебе взнестись желает,
В твоём величьи исчезает,
Как в вечности прошедший миг [10].

Признание факта ограниченности познавательных возможностей человеческого ума в постижении до конца Бога и поэтическое сокрушение по этому поводу сочетается в оде Державина с философско-антропологической проблемой:

Как капля, в море отпущена,
Вся твердь перед тобой сия,
Но что мной зримая вселенна?
И что перед тобою я?

Смысловая ёмкость данного вопроса сродни «вечным» проблемам, острота переживания которых – одна из сущностных черт русской культуры в целом. Сопряженность «вечных вопросов» и философии русского космизма, включающей опыт космогонических переживаний в различные культурно-исторические эпохи, способствовала, на мой взгляд, развитию идей «цельного знания» и Теургии. Эта особенность опыта мировоззрен-

ческих исканий и обретений в России в немалой степени связана с философскими установками славянофилов на синтез веры и знания. Так, согласно И.В. Киреевскому, "главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, удивительное и желаемое, и справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство..." [11, с. 211].

Феномен «живого единства» как ценностно-смысловых основ русской культуры неотделим, с точки зрения славянофилов как представителей философского романтизма от проблематики взаимосвязи природно-социального и экзистенциально-творческих начал. Но и спустя десятилетия, несмотря на то, что позитивизм отеснил романтические грёзы, ряд русских мыслителей по-прежнему обращались к вопросу о характере этой взаимосвязи. К примеру, по мысли В.С. Соловьева, «внутренняя связь субъекта со всем существующим выражается в том существенном акте, который мы в своем сознании находим как тройственный акт веры, воображения и творчества...» [12, с. 736]. Ориентация на этот «тройственный акт» характерна для ведущих представителей русского космизма, начиная с «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, т.е. с включения в пространство русской культуры еще одного направления отечественной мысли – теoантропоургии в лице В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, а позднее В.Н. Муравьева. Ярчайшей гранью теoантропоургии является, несомненно, воскресительный проект Николая Федорова. Его «Философия общего дела» пронизана бесконечной верой в то, что «только чрез воскрешения все миры нам станут осязательно доступны и чрез воскрешение только всех прошедших поколений глубокое чувство родства распространяется до неведомых границ вселенной» [13, с. 521]. Причем эта вера в преодоление смертности человечества и, стало быть, в преобразование самой жизни продолжает увлекать следующие поколения философов, ученых и художников. Одним из свидетельств жизнеспособности учения о воскрешении является следующее высказывание философа-мистика XX века Петра Успенского: «Космическое сознание есть сознание того, что идея смерти нелепа, что всё и все имеют вечную жизнь, что Бог есть Вселенная, и что Вселенная есть Бог...» [14, с. 228].

Стоит отметить, что в философском наследии Николая Федорова космогонический «гнозис переживаний» предстаёт как установка на то, что «внесение во все гармонии, лада, строя должно быть задачей человека» [15, с. 367]. Такая установка «Московского Сократа» выявляет ряд параметров космической реальности, воспетых еще в античную пору. Однако на рубеже XIX и XX веков эти параметры воспринимались в сфере фи-

лософской и художественной рефлексии через призму идеи преобразования мира в соответствии с идеалом гармонии. В эпоху модерна все в большей мере причудливо переплетались друг с другом мотивы эсхатологического, пантеистического, мистического, художественно-экспериментального и утопического характера. В пространстве поисков новых оснований человеческого бытия русский космизм занял заметное место, оказывая существенное влияние как на представления о картине мира и месте человека в ней, так и на творческие практики (особенно в пору Серебряного века).

Духовно-творческая энергетика философской мысли и художественного творчества во многом способствовала расширению диапазона воззрений на вопросы антропокосмизма в сочетании с софиологией, мистическими упованиями на Космический Разум и мистериальными проектами символистов. Общим моментом для всех направлений русского космизма являлась высокий эмоциональный пафос философско-религиозных текстов и художественных манифестов, стимулировавший обновление языков искусства. Ведь именно в такой духовной атмосфере и творческой жизни был создан поэтический цикл Вячеслава Иванова в его цикле: «Кормчие звезды»:

Око в радостном покое
Отдыхает, как луна;
Сердце ж алчет части равной
В тайне звёзд и в тайне дна:
Пламенеет и пророчит,
И за вечною чертой
Новый мир увидеть хочет
С искуплённой Красотой

Эстетизация проективных идей, мистических пророчеств и футурологического оптимизма проявляется в русской культуре как на индивидуальном уровне, так и в деятельности творческих содружествах, ориентированных на художественную инноватику. Неслучайно в последние годы появились монографии и научные статьи, в которых отмечается продуктивный характер воздействия философии русского космизма на искусство модерна, особенно его авангардные течения. В данной статье плодотворный опыт воплощения средствами искусства космогонического «гнозиса переживаний» и идей конструктивного отношения человеческого микрокосма к макрокосму Вселенной, может быть проиллюстрирован двумя примерами.

Первый связан с влиянием тенденции космизации сознания на творческую позицию деятеля искусства, что наглядно проявилось во взглядах Василия Кандинского на логику художественного процесса. О специфической позиции одного из основоположников абстракционизма дает пред-

ставление следующее утверждение: «Каждое произведение возникает и технически так, как возник космос, – оно проходит путём катастроф, подобному хаотическому рёву оркестра, выливающимся в конце концов в симфонию, имя которой – музыка сфер. Создание произведения есть мироздание» [16, с.293]. При этом художник придавал важное значение духовному началу в искусстве, что также несет на себе следы философии космизма как неотъемлемого элемента русской культуры.

Второй же пример ценностно-смысловой сопряженности космогонического «гнозиса переживаний» и художественного экспериментирования – творчество 5 участников объединения «Амаравелла» (что означает на санскрите «обитель бессмертия»). За сравнительно короткий срок (1923–1928 гг.) этого оригинального сообщества художников, называвших себя космистами, тема разнообразия космических явлений воплощалась, в основном, через эстетические категории прекрасного и возвышенного и рождало у зрителей пафосное отношение к Макрокосму Вселенной. Художественные полотна членов «Амаравеллы» подтверждали собой верность творческому «кредо», сформулированному в их манифесте. Его содержание говорит само за себя: «Наше творчество, интуитивное по преимуществу, направлено на раскрытие различных аспектов Космоса – в человеческих обликах, в пейзаже и в отображении абстрактных образов внутреннего мира. В стремлении к этой цели элемент технического оформления является второстепенным, не претендуя на самодовлеющее значение. Поэтому восприятие наших картин должно идти не путем рассудочно-формального анализа, а путем вчувствования и внутреннего сопереживания – тогда их цель будет достигнута» [17, с.5].

По сути, цитируемый манифест несет следы длительного опыта трансформации народного космизма и мифопоэтической традиции в профессиональные сферы русской культуры. Сам же космогонический «гнозис переживаний» предстает не только как специфический «маркер» самобытности русской культуры, но и в качестве одного из факторов активизации мировоззренческих исканий и обновления языков искусства.

Список литературы

1. Федотов Г.П. Мать-земля (К религиозной космологии русского народа) // Судьба и грехи России /избранные статьи по философии русской истории и культуры/: В 2-х тт. Том 1. СПб. София. 1991. С. 66-82.
2. Дёмин В. «Тайны русского народа: В поисках истоков Руси. Электронный ресурс: www.bibliotekar.ru/ttD15/htm
3. Иванов Вячеслав. О веселом ремесле и умном веселии. // Вячеслав Иванов. Лик и личины России. М.,1995.
4. Замалеев А.Ф. Лепты. Исследования по русской философии. СПб., 1996.

5. Иларион. Слово о законе и благодати. Электронный ресурс: www.reformed.org.ua/2/173/Hilarion
6. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // В.Ф. Эрн. Сочинения. – М., 1991. С. 11-296.
7. Ломоносов М.В. Сочинения. / Вступ. ст., сост., примем. А.А. Морозова. Л., 1986.
8. Шибаева М.М. Культура в «зеркале русской мысли». М., 2001.
9. Ломоносов М.В. Поэзия. Ораторская проза. Надписи // М.В. Ломоносов. Полн.собр.соч. в 10 т. Т. 8. М. Л., 1959.
10. Державин Г.Р. Бог. Электронный ресурс: scanpoetry.ru/poetry/1817
11. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // И.В. Киреевский. Критика и эстетика. М., 1979.
12. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев. Соч. в двух томах. Том 1. М., Мысль. 1988.
13. Н.Ф. Федоров. Собр.соч.: В 4-х тт. Том III. М., 1997.
14. Успенский П.Д. Tertium Organum. СПб., 1992
15. Федоров Н.Ф. «Не-делание» ли или же отеческое и братское дело? // Н.Ф. Федоров. Собр.соч.: В 4-х тт. Том II. М., 1995.
16. Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства: в 2-х т. Том 1. М., 2001.
17. Каталог выставки произведений группы «Амаравелла» (из коллекции Ю. В. Линника). Живопись, графика / авт. вст. ст. Ю. Линник. Петрозаводск : Музей изобразительных искусств КАССР «Карелия», 1989.

Соловьев Андрей Александрович

Волгоградский государственный технический университет
lokotigr@mail.ru

Взгляды И. Ефремова и К. Циолковского на образование

В статье сравниваются взгляды И. А. Ефремова и К. Э. Циолковского на феномен образования. На основании сравнения делается вывод, что у мыслителей прослеживаются общие идеи, касающиеся учебно-воспитательного процесса: индивидуальный подход в обучении, значимость трудового воспитания, идея непрерывного образования. Но главной признается цель воспитания общественного самосознания, соотносимая с необходимостью создания «общества будущего» и соответствующей этому обществу человеческой личности.

Ключевые слова: образование; личность, общественное воспитание, космизм, К.Э. Циолковский, И.А. Ефремов, Н.Ф. Федоров.

В аксиологической основе космизма заключена идея некоторой миссии: исследование космического пространства, распространение разумных существ и поиск иных разумных форм; объединение Земли для создания «общества будущего».

На наш взгляд, все взгляды философов-космистов на образование можно отнести к идее формирования определенного «вселенского» разума, идеи особого типа мышления, ориентирующего человека на решение планетарных проблем. Должно произойти «оразумление» прогрессивной космической эволюции, в будущем должен состояться разум космический [1, с. 43].

Все это имеет отношение к проблеме человека, его деятельности, которая выходит на задачу его образования, некоторые черты которого мы попытаемся выявить в рамках изучения работ таких ученых и мыслителей, как Константин Циолковский и Иван Ефремов. Разные их идеи возможно объединить в несколько общих постулатов относительно целей и средств учебно-воспитательной деятельности.

1. Социальная сущность образования.

Одной из общих черт образовательных концепций, представленных Циолковским и Ефремовым, является социальная сущность образования, его направленность на решение общественных задач.

Идея общего, всечеловеческого является единым атрибутом «космической философии», в том числе и той области, которую можно обозначить как «космическая философия образования». Один из родоначальников (возможно, главный представитель) философии космизма Николай Федоров говорил о необходимости всеобщего обязательного образования, которое раскрывает способности каждого, указывая каждому его предназначение, его способ взаимодействия с окружающими [2, с. 42]. Образование в этом контексте предстает и как общее, и как индивидуальное: раскрывая способности каждого, оно решает проблему взаимодействия человека с окружающим его социальным миром.

Исходя из учения космистов, социальность можно представить и как цель, и как средство учебно-воспитательной деятельности. Образование есть некая форма проявления социальной потребности, «...школа должна бы быть общежитием» [3, с. 5]. В этой «общей жизни» человеку комфортнее реализовывать образовательные практики, проще приспособлять собственные потенции к творческому образовательному труду.

Институт образования существует не просто так. Его задача – обеспечить в том числе и воспроизводство некоторой системы общественных отношений, разработать структуры ролевых матриц, возможно, сбалансировать конфликт разных ментальных оснований, поскольку любые межчеловеческие отношения могут обнаруживать свои противоречия. Школа

сама по себе является достаточно противоречивым внутренне институтом, вынужденным постоянно корректировать собственную модель общественного воспроизводства.

Несоответствия необходимо раскрывать. Кто это может сделать? Традиционная школа инертна и консервативна, но консервативность зачастую выявляет противоречия в их полноте, именно учителя видят то, что недоступно обывателю, именно они поднимают и как-то решают социальные вопросы. По К. Циолковскому, их работа – постоянный социологический опыт. Это и передается учащимся – умение жить обществом, знание принципов разумной общественной организации отношения, видение лучшего социального устройства [3, с. 6–7].

Иван Ефремов, вслед за многими выдающимися мыслителями (прежде всего, представителями философии Просвещения), утверждает, что важнейшим фактором воспитания и обучения является общественная среда. Если учащиеся станут лучше, лучше станет и общество, потому что здесь присутствует взаимная зависимость [4].

В своем проекте образования, описанном в «Туманности Андромеды», Ефремов настаивает на воспитании общественного сознания, считая его основой для формирования нового общественного устройства. Управление производством и распределением невозможно, с точки зрения автора, «без воспитания общественного сознания каждого человека» [5, с. 44]. Но и тогда, когда «новое общество» уже построено, главной задачей остается «воспитание, физическое и духовное развитие человека» [5, с. 98].

В этом случае мы говорим о целях образования, о его потенциальном результате и некотором общем принципе, но следует также рассмотреть средства, способы учебно-воспитательной работы. Социальная среда, общественное воздействие определяют формы воспитания, причем воспитания непрерывного, за счет которого «восхождение общества идет быстро» [5, с. 201].

Да, не все так однозначно в нашем мире и люди не только рождаются разными физически, но и по-разному воспитываются. Если человек не подчиняется этическим нормам, направленным к добру, к сохранению общественного равновесия и общей воли в жизни, если человек направлен «случайным честолюбием и личными страстями», то некоторые положительные качества, такие, как мужество и тяга к творчеству, преобразуются в аморальные поступки, в зверство, жестокую хитрость, «а преданность и самопожертвование становятся оплотом тирании, жестокой эксплуатации и надругательства... Легко срывается покров дисциплины и общественной культуры – всего одно-два поколения плохой жизни» [5, с. 239].

2. Значимость трудового воспитания.

Большое внимание космисты уделяют трудовой деятельности. Оно становится основанием воспитания общественного, коллективного. С точки зрения Циолковского, труд физический должен чередоваться с умственным, а «искусство жизни» с научным знанием. Земледелие и ремесло – фундамент наук и искусств.

Все это с необходимостью должно быть перенесено в систему образования, в школу. В ней лето посвящается в том числе земледелию, а осенью учащиеся овладевают ремеслами. Зимой примерно то же самое, но с умеренными затратами сил учащихся [3, с. 5].

Ефремов описывает особенности трудового обучения в его идеальной конструкции школы, где интеллектуальные занятия чередуются с обычными уроками труда, причем труд этот часто представляет собой обыкновенную физическую работу, например, шлифовку оптических стекол [5, с. 194].

Здесь уместен вопрос о профессиональной будущности обучающихся. В наше время проблемами, связанными с профессиональным образованием, являются задачи выбора профессионального пути и отбора содержания образования. Решение этих задач позволяет человеку реализовывать себя на профессиональном поприще.

Выполнение первой задачи обычно относят к самим ученикам (абитуриентам), второй – к образовательным учреждениям. Но почему невозможно, чтобы и ту, и другую задачу решали совместно, чтобы учащийся определял и будущую профессию, и содержание программы, а учебное заведение не только реализовывало некоторый образовательный стандарт, но также выявляло тех людей, которые к этому стандарту более всего подходят, причем выявляло не репрессивно, а консультативно?

Ефремов объясняет возможность при необходимости менять профессии за счет широкого образования, хорошей физической подготовки и способности быстро овладевать новыми знаниями, навыками. Это не только разрешает проблему безработицы, но и создает условия для разнообразия трудовой деятельности, что обеспечивает большее внутреннее удовлетворение [5, с. 45].

Очень много о необходимости трудового воспитания говорит и Федоров. В его понимании труд выполняет несколько задач: это и само по себе трудовое воспитание, и развитие творческого потенциала, и социальное развитие. Особое внимание уделяется именно последнему пункту.

Если образование теоретическое можно развивать индивидуально, то трудовое, как правило, предполагает совместную деятельность обучающихся. Здесь именно «трудно» что-то сделать намного лучше другого (тем более без его помощи). Труд позволяет делать что-то лучше именно за

счет помощи других, которая обусловлена помощью, которую ты им оказываешь. Это можно назвать «образовательным взаимодействием». Обращение подаренного в приобретенное трудом, принудительного в добровольное – задача школы, так как труд представляет собой нечто высшее [2, с. 625].

Образование только посредством деятельности может стать истинным научением чему-либо. «Наглядное образование» может быть осуществлено посредством рисования, а орган слуха развивается посредством музыки, пения [2, с. 202].

3. Личностный фактор, дух свободы.

Отсутствие насилия, страха, угроз, наказаний, угрюмого настроения есть показатель того, что все идет благополучно [3, с. 5]. Если есть насилие, то есть и чья-то потребность в насилии. Если есть чья-то (тех или иных социальных институтов, групп) потребность в насилии, то, вероятно, насилие порождает какой-то эффект? Этот эффект внешне представляется образовательной целью. Но почему эта образовательная цель не интересна учащимся? Почему для ее реализации необходимо какое-то наказание?

Циолковский (к слову сказать, практик в образовании) говорит об отсутствии необходимости создания строгой системы в преподавании, напротив, нужно использовать настроение, обстоятельства и желания [3, с. 6]. В этом прослеживается принцип субъект-субъектной организации учебно-воспитательного процесса [6]. «Настроения, обстоятельства и желания» – особенности скорее отдельных людей, нежели институтов, прежде всего, учителей и учеников, на их желания необходимо обратить внимание.

В нашем случае насилие – ситуация, когда один человек или некоторая система навязывают другому человеку или группе людей деятельность или бездействие, которые в данной ситуации не интересны людям. Если же деятельность обусловлена их собственным желанием (к примеру, желанием учиться), то насилие исчезает.

Содержание образования усваивается по силам, способностям и желаниям каждого. Это зависит только от их потребностей и возможностей: кто-то проходит краткий цикл всех отделов знаний, кто-то обширный. «Можно принять 3, 4 хоть десять циклов разной трудности» [3, с. 8].

Конечно, свобода в образовании – явление противоречивое. Если предоставить полную свободу выбора, то придется опираться на изменчивую человеческую личность и отказываться от ряда общественных программ в обучении, например, от изучения национальной истории или литературы. К тому же сама свобода выбора есть необходимость, ведь эта «свобода» именно «заставляет» выбирать. Если предоставить возможность выбирать между такими альтернативами, как «определять формы и

содержание обучения самому» или «отдать выбор форм и содержания обучения учителю (школе)», то это – все равно необходимость выбирать, т.е. в некотором смысле насилие.

Циолковский, вероятно, понимая, что полной свободы быть не может, говорит не о том, что нужно дать полную свободу, а о том, что нужно дать как можно больше свободы и самостоятельности как учителям, так и учащимся. При этом все-таки оговаривается, что это «представляет далекий Идеал» [3, с. 9].

В сочинении Ефремова прописывается положение, согласно которому всякая работа между обучающимися распределяется «с учетом психологических особенностей юности с ее порывами вдаль, повышенным чувством ответственности и эгоцентризма» [5, с. 162], что показывает личностный характер, «антипрокрустово» обучение, предполагающее тонкую работу «с индивидуальным анализом и очень осторожным подходом». Необходимость такого подхода обусловлена особой ответственностью общества за каждого подрастающего человека, поскольку любой просчет в образовании – «укор для всего общества, тягостная ошибка большого количества людей». Это становится воспитательным постулатом, намечающим противоречивую, но оптимистичную перспективу реализации образования в течение всей жизни: у молодежи большой выбор (не бесконечный, но широкий), за этим выбором следует ответственность перед всем человечеством [5, с. 200].

При этом школа дает новое, отбрасывая старое, ведь если новые поколения будут лишь повторять установленные ранее алгоритмы, то как обеспечить движение вперед? Нужно учитывать, что на передачу знаний подрастающим поколениям и так уходит очень много времени, «пульсация поколений, где шаг вперед и девять десятых – назад, пока растет и обучается смена, – самый тяжелый для человека биологический закон смерти и возрождения» [5, с. 192].

Ефремов также обращает внимание на возрастную селекцию обучения. Начинающие ученики немногим отличаются друг от друга в характере внешних проявлений, но постепенно, с возрастом эти проявления меняются и общая жизнь разных возрастных групп мешает образованию, раздражая учащихся. Поэтому с наступлением семнадцатилетия оканчивающие школу вступают в трехлетний период «подвигов Геркулеса», выполняя работу среди взрослых. После этого определяются влечения и способности, следует двухлетнее высшее образование, дающее право на самостоятельную работу [5, с. 195].

4. УЧИТЕЛЬ.

Этого человека философы-космисты – Федоров, Вентцель, Вернадский, Циолковский, Ефремов – ставят очень высоко. Но такое доверие

предполагает огромную ответственность, специфические способности и психологические особенности человека, который многим жертвует для выполнения своей миссии.

Понятие «учитель» можно рассматривать как одну из важнейших профессий. Но в чем же его «миссия»? Ответ на этот вопрос не такой однозначный, хотя, казалось бы, что должен делать учитель? Учить. Есть программа, есть учебник, есть определенная система методов. Всему этому сам учитель обучен, имеет определенный опыт. Осталось одно: реализовать свои знания на практике. Все просто.

Но тогда не совсем понятно, особенно в нашу эпоху развития информационных технологий, зачем этот учитель нужен. И тем более непонятно, зачем нужен «профессиональный учитель» со специальным образованием, с опытом педагогической деятельности. Если все так просто, то любой человек может сделать учебно-воспитательную работу не хуже профессионала.

Циолковский отмечает, что учить может всякий желающий, что учительство дело свободное, впрочем, как и ученичество. Ефремов рассказывает о том, что старшие школьники вполне могут обучать младших, а иногда и заменять учителей в старших классах.

Что это значит: статус учителя определяется одним желанием, школьник без специальной подготовки может делать работу, для выполнения которой требовались годы обучения в вузе? Выходит, это не такая сложная, трудоемкая работа и профессия учителя не требует никаких особых жертв и психологических особенностей?

Вообще, можно назвать такую тенденцию «методическим» или «методологическим» плюрализмом в образовании [7]. Циолковский говорит о том, что действительно всякий желающий может учить, но ему для этого необходимо найти учеников, найти тех, кто будет у него учиться.

Не исключено, что этот человек не осознает своего метода, не может его сформулировать: допустим, его метод не соответствует общепризнанным критериям «правильной» методики, но метод все-таки существует. Если к человеку (группе людей) идут учиться, значит, что претендентам на обучение что-то нужно, чему-то их могут научить, значит, используется некоторая система средств достижения результата, а это и есть метод.

Да, «учить может всякий желающий», но тогда, когда он найдет учеников! Если плоды от учения дурные – ученики делают преступления, становятся хуже, не выносятся людьми, – то учение такое должно пресекаться. Сами ученики будут переходить к более одаренному учителю. «Дурная» школа невозможна: она сама себя уничтожит. А при добрых плодах, которые видны из жизни, учение должно поощряться. Учитель должен иметь право удалять нежелательных для него учеников (временно

или навсегда), ученик – право слушать и уходить от учителя по желанию [3, с. 9].

Такое положение, конечно, трудно перенести на современную почву с большим количеством акторов образовательной деятельности. К ним мы можем отнести учителей, учеников, родителей учеников, администрации школ, руководящие органы образования, потенциальных работодателей, институты гражданского общества. Ученик не всегда имеет возможность просто уйти по желанию. Не всегда это приведет к нужным результатам. К тому же нельзя однозначно говорить о том, что всякий человек, привлекающий к себе множество подростков, обязательно хороший учитель. Возможно, он просто интересен молодежи, но реализация минутных потребностей – не всегда благо.

То же самое можно говорить о «дурной» школе. Она может не соответствовать тем или иным образовательным целям, но быть при этом в том или ином прагматическом отношении «выгодной». Территориальное удобство, меньшая требовательность администрации и возможность реализации иных, отличных от образования, потребностей может сделать «дурную» школу популярной. Ее выпускники, согласно примеру Циолковского, возможно, будут совершать аморальные и противоправные поступки, но при этом школа останется популярной по причинам, находящимся «по ту сторону добра и зла». Тогда необходимо представить иерархию ценностных ориентаций, исходя из того, что важнее: количество выпускников или их «моральный облик».

Ефремов указывает на необходимость включения старших школьников в процесс учебно-воспитательной работы исключительно в рамках их взаимодействия с учителями, помощь которым считается необходимой. Именно помощь, а не замена их. Школьники и сами рассматриваются как будущие учителя [5, с. 194]. Здесь мы видим сразу три грани взаимодействия:

- учителя;
- старшие школьники (потенциальные учителя);
- младшие школьники (потенциально старшие школьники).

Создатель тафономии высоко оценивает умение учить, понимает последнее как «драгоценнейшую способность», правда, оговаривается, что для реализации этого умения необходимо социальное признание образования. Необходимо, чтобы общество пришло к тому, что образование «есть воспитание и что только так можно подготовить ребенка к трудному пути человека». Решающей же в данном случае становится деятельность учителя, он занимается «отделкой» врожденных качеств, в его руках будущее подрастающего, его усилиями человек поднимается выше, делается могущественнее, преодолевая самого себя [5, с. 196–197].

Завершим мы словами Н. Федорова, по мнению которого, для учителей, признающих значимость народных воззрений и обычаев в образовательном процессе всякое «сближение с народом» будет происходить легко, «потому что это требование будет положено тогда в основу их жизни, деятельности; и образование будет не уродованием, не отрыванием от среды, а самосознанием...» [2, с. 139].

Список литературы

1. Полосухин В. А., Артюхович Ю. В. Человек и природа в информационном пространстве. Опыт философского осмысления: монография. Волгоград, ВолгГТУ, 2015. 152 с.
2. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. В 2 т. Т. 1. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 699 с.
3. Циолковский К. Э. Какой тип школы желателен // Серия «Космическая философия». 35 с. Электр.ресурс: <http://tsiolkovsky.org/wp-content/uploads/2016/02/Kakoj-tip-shkoly-zhelatelen.pdf>.
4. Василькова Н. И. Педагогическая утопия в романе И. Ефремова «Туманность Андромеды» // Тезисы докладов и сообщений на Всесоюз. науч. конференции-семинара, посвящ. творчеству И. А. Ефремова и проблемам науч. фантастики. Николаев, 1988. С. 118–120.
5. Ефремов И. А. Туманность Андромеды // Ефремов И. А. Собрание сочинений в шести томах. Том 3. Туманность Андромеды; Звездные корабли; Сердце змеи. М.: Современный писатель, 1993. С. 5–310.
6. Соловьев А. А. Субъект-субъектные отношения в образовательном взаимодействии // *Almatater* (Вестник высшей школы). 2015. № 1. С. 36–39.
7. Соловьев А.А. Преимущества методологического плюрализма в образовании // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия, социология и социальные технологии. 2011. Т. 1. № 7–13. С. 128–131.

Ряполов Сергей Владимирович

Воронежский государственный университет
poincareconjecture@yandex.ru

Философия русского космизма в зеркале религиозно-философских воззрений архимандрита Феофана (Авсенева)

В статье рассматривается постановка вопроса о роли человека во Вселенной в контексте философской системы архимандрита Феофана (Авсенева).

Ключевые слова: русская философия, философская антропология, этика, человек, смерть, Вселенная, архимандрит Феофан (Авсенеv).

Архимандрит Феофан (Авсенеv) один из уникальнейших людей своего времени, богослов, философ, стоявший у истоков формирования психологической науки в России, затронувший многие актуальные вопросы своего времени и обозначивший контуры некоторых научных и философских направлений второй половины XIX – первой половины XX вв., среди которых этнопсихологические идеи, схожие с теми, что уже в XX в. развивал целый ряд русских философов от Л.Н. Гумилева до Н.А. Бердяева, И.А. Ильина и др., выдержанное в духе шеллингианства, которое вместе с тем о. Феофан (Авсенеv) не только переработал, но и нашел в нем целый ряд существенных недостатков, учение о бессознательном. В.В. Зеньковский указывал, что некоторые идеи Авсенева можно рассматривать и как предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века [1, с. 302].

За свою недолгую жизнь он приобрел всеобщее признание как глубокий мыслитель и, по выражению автора «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884)», «одного из ученейших людей России» [2, С. 9]. Так, например, ученик и сослуживец о. Феофана А.И. Капустин вспоминал, что «для посетителей Киева видеть смиренного философа считалось почти так же важным, как и видеть знаменитого проповедника киевского (ректора академии, а потом еп. Иннокентия)» [2, с. 7]. И тем печальнее то обстоятельство, что при жизни о. Феофан практически не печатался. Исключение может составить разве что ряд философских статей в журнале «Воскресное Чтение» и статья «Наблюдения над умирающим», опубликованная в «Москвитянине» за 1852 г., № 20. Все основные его работы были изданы уже после смерти о. Феофана в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, ... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» и, видимо, были подвержены редакторской правке. Сборник сочинений о. Феофана получил название «Из записок по психологии». Он был впервые издан в 1869 г. в Киеве и, к сожалению, до 2008 г. не переиздававшийся. Другим источником знаний об идеях о. Феофана может служить переписка епископа Феофана (Говорова) Затворника, который в студенческие годы был слушателем Авсенева. Так протоиерей Георгий (Флоровский) в работе «Пути русского богословия» указывает, что «в одном из своих писем, и с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице невещественных сил» в природе» [3, с. 391].

Архимандрит Феофан (Авсенеv) родился в семье священника в Воронежской губернии в 1810 г. и по сложившейся традиции первоначальное образование получил в духовной семинарии. В 1829 г. выпускник Воронежской духовной семинарии Авсенеv поступил в Киевскую духовную академию, после окончания которой в 1833 г. со степенью магистра богословия, он был первоначально назначен бакалавром по классу немецкого языка. Знакомство с немецкой литературой не могло не отразиться на мировоззрении Авсенева. Он с увлечением изучает не только немецкую литературу, но и немецкую философию. В дальнейшем при построении своей философской системы он нередко обращался к наследию немецкой мистической школы и немецкого романтизма. Нужно отметить, что русская мысль XIX в. переживала огромное воздействие немецкой философии. Под ее влиянием находились многие выдающиеся мыслители того времени, зачастую придерживающиеся разных, в том числе и противоположных точек зрения. Особенной популярностью среди них, как представляется, пользовался Шеллинг. По крайней мере, наверное, можно говорить о формировании в рамках русской философии особого направления русского шеллингианства. Необходимо сказать и об огромном влиянии немецкой философской традиции на философскую систему о. Феофана. Между тем, как истинный христианин он высоко оценивал творения св. Отцов Церкви, особенно Макария Египетского и Исаака Сирина [2, с. 11].

Как истинный философ о. Феофан всегда подходил к различным научным и философским теориям, с которыми он знакомился, с критической точки зрения. Так, например, в психологической теории шеллингианца Шуберта, которую он первоначально использовал в качестве основания для своей собственной системы, Авсенеv со временем обнаружил целый ряд существенных недостатков, к числу которых следует отнести как методологические несовершенства ее построения и изложения, так и недостатки, связанные с содержанием.

С 3 марта 1836 г. Авсенеv был назначен бакалавром философских наук. В 1839 г. он становится экстраординарным профессором, а с 1845 г. ординарным профессором. С 31 декабря 1846 г. Авсенеv был назначен инспектором академии. При вступлении в должность бакалавра философии ему было поручено вести курс по психологии. Никакой традиции преподавания предмета в Киевской духовной академии к тому времени еще не успело сложиться, но как отмечает автор Биографической заметки к первому изданию работы Авсенева «Из записок по психологии», «от природы расположенный к самоуглублению и самоиспытанию... молодой профессор, с первых же шагов, показал, что он не падет под тяжестью этой задачи... Обширная психологическая литература Германии, Англии и Фран-

ции представляла ему обильный и разнообразный материал для изучения... не было ни одного сколько-нибудь замечательного сочинения, относящегося к психологии, за три последние века, которого бы он – в подлиннике или переводе – не прочитал (или с содержанием которого не ознакомился из других сочинений)» [4, с. III – IV].

Очевидно, что не со всеми теориями, с которыми Авсенеv знакомился, он мог согласиться. Описывают любопытную историю, случившуюся с ним однажды: «Авсенеv взял как-то из университетской библиотеки книгу Strauss'a: «Das Leben Jesu», но читать ее не мог равнодушно и кончил тем, что бросил ее в топившуюся печь... Из дела университета видно однако, что за оба тома «Das Leben Jesu» von Strauss (Tübing. 1840) было внесено Авсенеvым 7 р. 92 коп., но Депар. мин. народ. просв., усмотрев из меморий о делах, производившихся в Правлении университета, об исключении означенного сочинения, просил уведомить его, куда поступило это сочинение как безусловно запрещенное. На запрос ректора иером. Феофан дал следующее объяснение: «Читая однажды поздно ночью это самое сочинение за столом при свечке, имея пред собою обе оные части, я нечувствительно погрузился в крепкий сон. Пробужден быв от сего смрадом, я увидел свечу, павшую на стол и растаявшую и вещи кругом ее... или тлеющими, или горящими в огне, а в числе последних оба тома прописанного сочинения. Заставши только одни малые обгоревшие остатки их, я случайно сохранил их между прочими обгорелыми вещами и теперь честь имею предоставить при сем в доказательство, что упомянутые оба тома подлинно сгорели, как по ним можно еще следить страницы сего сочинения». Бывший преподаватель университета иеромонах Феофан. 17 декабря 1845 г.» [2, с. 516 – 517].

В своих лекциях по психологии Авсенеv затрагивал многие актуальные вопросы, связанные с психикой человека: рассуждал о сне и сновидениях, о лунатизме, сомнамбулизме, сумасшествии, бесновании, рассматривал вопрос смерти и состоянии души по смерти. В Киевской духовной академии о. Феофану также было поручено вести историю новейшей философии начиная с Канта, а впоследствии всей новой философии начиная с Декарта. Кроме того, в течение двух своих последних академических курсов он преподавал нравственную философию. С 1838 г., не оставляя службы в академии, он состоял адъюнктом по кафедре философии в Императорском университете св. Владимира, со службы в котором он был уволен согласно прошению в 1844 г. Автор «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884)» указывает, что Авсенеv отлично знал еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский языки, богосло-

вие, философия, история и естественные науки составляли любимый круг его занятий, в университете он читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории [2, с. 9].

Одной из наиважнейших проблем, поставленных философией русского космизма, как представляется, является вопрос о роли человека во Вселенной, о его влиянии на жизнь Вселенной и о влиянии Вселенной на жизнь человека. Архимандрит Феофан (Авсенеv) указывал, что «наша планета есть самостоятельный организм... Земля имеет: а) свою особенную жизнь; б) как одна из планет Солнечной системы, имеет отношение к центру своему – Солнцу и спутнику своему – Луне, и в) наконец, со всею Солнечною системою находится под влиянием мировой жизни» [5, с. 129]. Соответственно с этим человека следует рассматривать в трех ракурсах: в рамках мировой жизни, в рамках жизни Солнечной системы и в рамках жизни Земли. В отношении Земли о. Феофан (Авсенеv) отмечает, что она «во многих отношениях есть как бы мать наша» [5, с. 140].

По мысли о. Феофана (Авсенева), «определить в точности, какое значение имеет наша Солнечная система в системе целого мира и какое именно место занимает человек в царстве Божиих созданий, разум еще не может» [5, с. 130], но между тем, как указывает философ, не без основания можно отметить, что Земля среди различных тел Солнечной системы, видимо, имеет какое-то особенное положение и по равномерному смещению в ней всех противоположностей представляется центром мира. Подобно равномерному смещению противоположностей на Земле такое же равновесие противоположностей можно наблюдать и в человеке. Так, телесная организация человека, по мнению о. Феофана (Авсенева), по равномерному сочетанию в ней всех физических противоположностей является наиболее благоприятной средой для полного и всестороннего развития духа и человека, понимаемого как осуществленная гармония духовного и физического бытия [5, с. 131]. Однако особенное положение в мире Земли и живущего на ней человека должно тем или иным образом отражаться в самом ходе космических процессов, то есть во времени: «в мировом течении небесных перемен должно быть некоторое соответствие с ходом земной жизни, и на Земле – с ходом жизни человеческой. И действительно – как священная, так и мирская история замечает, что важнейшие события в жизни человеческого рода всегда были предваряемы или сопровождаемы какими-либо чрезвычайными знаменьями, как будто природа, подобно матери, носящей его в утробе своей, сочувствовала ему в критические эпохи его всемирного исторического развития в жизнь вечную и совоздыхала ему в болезнях рождения» [5, с. 131].

Особенное внимание в рамках своей философской системы о. Феофан (Авсенеv) уделяет вопросу участия человека в жизни Солнечной системы и ее влиянии на него. По его утверждению, Солнце и Луна имеют к Земле противоположное отношение и, как указывает о. Феофан (Авсенеv), «по смыслу... изречения из книги Бытия, Солнце владычествует днем, летом в странах полуденных, Луна – ночью, зимою в странах полнoчных» [5, с. 133]. При этом Земля, находясь под влиянием Солнца, подчиняется его действию как центру Солнечной системы и, «следовательно, все отправления ее свышепланетной жизни определяются влиянием Солнца» [5, с. 133], к числу которых о. Феофан (Авсенеv) относит те, «в которых открывается преимущественно жизнедеятельность (или деятельность отношения) существ, как то: в неорганическом царстве – разрешение и расширение стихий; в растениях – возрастание и процветание; в животных – бдение и бодрственная деятельность» [5, с. 134]. Отправления планетной жизни Земли определяются влиянием Луны. Ими производится внутреннее образование или организация существ: «в неорганическом царстве – сгущение и притягивание; в растениях – составление соков и питание; в животных – сон, плототворение и родотворение. Посему органы первых отправлений состоят в соотношении с солнцем, находясь под его влиянием, как то: в организме планеты – атмосфера; в растении – цвет и листья; в животном – голова и верхняя часть нервной системы. Напротив, органы растительных отправлений находятся во внутренней связи с Луною, определяются ее влиянием, как то: в планете – земля и воды, особенно морские; в растении – корень и соки; в животном – желудок, система узловых нервов» [5, с. 134]. При этом о. Феофан (Авсенеv) подчеркивает, что как приливы и отливы морей подвержены влиянию Луны, так и брожение древесных соков и обращение крови, зачатие и развитие плода у животных определяются воздействием Луны, кроме того, в новолуние особенно беспокойными становятся сумасшедшие, а при свете Луны любят ходить лунатики. Таким образом, жизнь Земли составляет циклическое колебание между преобладанием расширительной силы Солнца и образовательной силы Луны. Подобная борьба двух противоположных сил, состоящая в связи с борьбою их во Вселенной, наблюдается и в человеке. Поэтому каждое время года оказывает определенное влияние на душевную жизнь человека. Так, например, в зимнее время душа «более отрешается от внешнего мира, сосредоточивается внутрь себя и усваивает себе плоды собственной или чужой деятельности духа, становится нечувствительнее к внешним возбуждениям, менее производит, а более судит и обдумывает, бывает трезвее и серьезнее – словом, живет более в себе» [5, с. 137]. По мысли о. Феофана (Авсенева), календарное возрастание вещественного

света получает отражение в жизни человека и удивительным образом соотносится с возрастанием духовного света в церковной жизни. Характер времен года, указывает о. Феофан (Авсенеv), подал повод Отцам Церкви в их периодическом чередовании видеть отражение полного церковного года духовной жизни человека и привести в связь главные периоды последнего с главными периодами первого. Так, например, рождество Христово совпадает с поворотом солнца с зимы на лето, в равноденствие Церковь воспоминает крайнее напряжение сил темного царства против силы света – в возведении Господа на крест, и в Воскресении светлое Христово торжество над царством тьмы. Четыре времени суток, отмечает о. Феофан (Авсенеv), подобны четырем временам года и оказывают соответствующее влияние на душу человека. Потому, если утро побуждает человека к внешней деятельности, то ночь обращает душу за пределы настоящего. В соответствии с этим, указывает о. Феофан (Авсенеv), Церковь приспособила к особенностям времени суток четыре главные части Богослужения.

Как представляется, в русской философской традиции исключительное место занимает вопрос о смерти. Он может быть назван не только узловым, но и основополагающим. «Музыкой смерти переполнен космос нашей культуры» [6, с. 112], указывает К.Г. Исупов.

Именно вопрошание о смерти, а точнее о том, как возможна жизнь, если есть смерть, во многом стал определяющим для русской мысли. В.В. Варава при этом подчеркивает, что у русских философов сильно «отношение к смерти как абсолютному злу... Смерть... является олицетворением зла... врывается в мир злом» [7, с. 93 – 95]. В рамках русской философской традиции понимания смерти как зла рассуждает и о. Феофан (Авсенеv): «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий» [5, с. 291]. При этом смерть понимается им как нечто «чуждое истинному существу вещей пришлое зло» [5, с. 293]. Эту мысль о чуждости смерти Авсенеv обосновывает, ссылаясь на три аргумента: во-первых, отчасти в этом удостоверяет человека сам разум; во-вторых, рассмотрение человеческого тела; и, в-третьих, некоторый отголосок первоначального, лучшего устройства бытия, ощущаемый в природе.

Разум, по Авсенеvu, указывает на несовместимость смерти с «самыми лучшими и главными идеями» [5, с. 293]. Поскольку Бог не мог бы быть источником или творцом смерти, так как целью творения мира является откровение славы Божией и блаженство тварей, а, следовательно, непрестанное общение и кругообращение жизни между Творцом и тварию, само по себе исключаящее смерть, то она не может быть ничем иным как следствием или явлением расторжения их союза, который между тем предполагается самим понятием Творца и твари. Для русской философской тра-

диции вообще характерно понимание смерти как проявления «болезни бытия». Так, например, о. Георгий (Флоровский) пишет о смерти как о зловещем клейме изначальной трагедии [8, с. 255].

Как представляется, расторжение союза Творца и твари есть та трагедия, следствием которой русская философская мысль понимает смерть. Во всем царстве бытия, замечает Авсенеv, ощущается печаль об утрате какого-то блаженства. Однако даже человеческое тело все «еще отражает на себе следы своего прежнего бессмертия» [5, с. 294], под которыми он понимает сложность устройства человеческого тела. К тому же, указывает Авсенеv, человек как существо, по самому своему понятию соединенное с Богом, являющееся причастником жизни Божией, не может быть не изъят из закона смерти. При этом, подчеркивает Авсенеv, если источник смерти искать в теле, то она так и остается необъяснимым явлением. Человечество, обреченное на смерть, умирает, не зная от чего и как, и тут возникает узловый вопрос русской философской мысли: как возможна жизнь, зачем она, если есть смерть? Это вопрос в первую очередь о смысле самой жизни. Герой повести Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», окованный болезнью, вопрошает: «...эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и два, и десять, и двадцать – и все то же... И вот готово, умирай! Так что ж это? Зачем? Не может быть. Не может быть, чтоб так бессмысленна, гадка была жизнь! А если точно она так гадка и бессмысленна была, так зачем же умирать, и умирать страдая?» [9, с. 150]. В «Записках сумасшедшего» Толстой несколько иначе формулирует этот вопрос: «Я живу, жил, я должен жить – и вдруг смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть? Убить себя сейчас же? Боюсь. Дождаться смерти, когда придет? Боюсь еще хуже. Жить, стало быть? Зачем? Чтоб умереть» [9, с. 92]. Действительно, смерть как неизбежное прекращение жизни должна лишать ее всякого смысла, ведь «если смерть – абсолютное прекращение (во всех отношениях) индивидуального бытия, то тогда жизнь не имеет смысла; такая смерть насмехается над жизнью, обесценивает и обесмысливает ее» [10, с. 35].

С другой стороны, подчеркивает Авсенеv, если исключить смерть из порядка природы, то от этого он станет еще непонятнее. Перед ним предстает тот вопрос, который при всем стремлении русской мысли к преодолению смерти, очевидно, с неизбежностью вставал перед ней и в конечном итоге стал фундаментом для формирования «философии общего дела» Н.Ф. Федорова: как люди, если бы они были бессмертны, согласно благословию: «раститесь и множитесь», могли бы уместиться и жить на пространстве земли? Очевидно, что если бы человечество было бессмертно, то это бессмертие было бы следствием преодоления греха, если бы не

произошло грехопадение, а это означает, по Авсенеу, что размножение человеческого рода направлялось не похотию, а духовною ревностию к славе Божией, имело бы свои, согласованные с порядком вещей, пределы и простиралось бы до той степени, до которой раскрывалась бы идея человека, требующая развития. Слава Божия при другом порядке вещей, при совершеннейшем устройстве бытия открывалась бы во всем блеске. Помимо этого о. Феофан (Авсенеу) подчеркивает, что бессмертие человеческого рода предполагает избавление от тления в царстве неразумной твари, «но в чем тогда состояла бы жизнь этой твари, как ныне она есть не что иное, как движение к смерти?» [5, с. 298]. К тому же, вопрошает Авсенеу, что было бы с тварию, если бы она вслед за падшим человеком не покорилась суеде и истлению?

Особенное место в философской системе Авсенева занимает вопрос продления жизни, связанный «в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека. Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И.И. Мечникова» [11, с. 13]. Вопрос о духовном самоутверждении Авсенеу рассматривает в аспекте борьбы в душе человека разума и пожеланий: «Дабы различные пожелания душевные своею превосмогающею силою не отвлекали жизни от тела и не убивали его, для сего, конечно, надобно, чтобы разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени» [5, с. 302 – 303].

Г.Г. Шпет в работе «Очерк развития русской философии» пишет: «Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения «бессознательной» сферы души, – того, что Шуберт удачно назвал ее ночью стороною, *Nachtseite*. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенеу нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя» [12, с. 195 – 196]. К числу такого рода явлений, как представляется, можно отнести и явления, сопровождающие смерть, описанию которых о. Феофан (Авсенеу) посвятил отдельное место в своей работе «Из записок по психологии», впервые опубликованной в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, ... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» уже после смерти самого автора. По-видимому, размышления на тему явлений, сопровождающих смерть, были им также опубликованы в статье «Наблюдения над умирающими» в «Москвитянине» за 1852 г. В процессе разлу-

чения души с телом Авсенеv выделяет три периода: душа оставляет высшую область нервной системы, сосредоточивается и пребывает несколько времени в брюшной области нервных узлов и сплетений и, наконец, оставляет тело. Тлением, пишет Авсенеv, совершенно разрешается союз души с телом, и она входит в царство вечности.

11 октября 1844 г. Петр Семенович Авсенеv принял монашеский постриг с именем Феофана. Капустин вспоминал, что «решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский», и Авсенеv «понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее и как изображено в поразительном священнодействии пострижения» [2, с. 7 – 8]. 16 июля 1846 г. он был возведен в сан архимандрита. Здоровье о. Феофана, по выражению А.Ф. Замалеева «болезненного от природы» [11, с. 5], со временем становилось только слабее. В марте 1850 г. он был вынужден оставить академическую службу, после чего был определен настоятелем посольской церкви в Риме.

Представляется, что наиболее характерным отзывом об о. Феофане могут быть слова Капустина, вспоминавшего, что «...его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание и сердце... Всем памятные лекции его о болезнях, о сне и лунатизме, о смерти повергали весь класс в самое глубокое раздумье. Всегда мысленный взор его от земли устремляем был на небо, и слово Божие... руководило его в самом напряженном мышлении. Эта гармония мысли и веры, встречаемая у него там, где иной не мог бы и думать о ней, была по истине поразительна, и слово мудрого наставника делала совершенною драгоценностью... Не любил он никогда ни славы, ни денег, ни роскоши, ни забав, ни особенных удобств домашней жизни... В домашней жизни он был прост, открыт, ласков, общителен, тих и невзыскателен, щедр и благотворителен до самоотвержения; не прилагал сердца ни к чему, что имел, кроме книг, но и на книги не смотрел как на мертвый капитал; любил давать их всякому читать и сам набивался на это. Постоянно питал глубоко привязанность к своим родителям... Любил музыку, но не столько за ее приятность, сколько за ее математическое и психологическое значение... Прибыв летом 1851 г. в Рим, на данное ему настоятельское место при нашей посольской церкви, он в следующем году, ко дню Пасхи, почувствовал близость смерти и готовился к ней как истинный христианин, хотя впрочем он уже давно был приготовлен к ней. Он скончался в глубоком размышлении...» [2, с. 7 – 8]. Архимандрит Феофан (Авсенеv) скончался 31 марта 1852 г в Риме.

Как представляется, философское наследие о. Феофана (Авсенева) заслуживает к себе более пристального внимания. Г.Г. Шпет, указывал, что «сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко» [12, с. 195]. Протоиерей Георгий (Флоровский) писал: «в ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева» [3, с. 239]. По словам автора, посвященного Авсеневу, некролога, «его имя долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа» [12, с. 195]. Действительно, о. Феофан (Авсенев) удивительная и незаслуженно забытая сегодня историками русской философии личность: он не только был в числе тех, кто возвращал оригинальную русскую философию, расцветшую уже после смерти мыслителя, но и в буквальном смысле слова предварил многие философские учения второй половины XIX – первой половины XX вв., определив в своих трудах их очертания.

Список литературы

1. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М.: Академический проект: Раритет, 2001.
2. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В. С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884.
3. Георгий (Флоровский) протоиерей Пути русского богословия / протоиерей Георгий (Флоровский). Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006.
4. Биографическая заметка / архимандрит Феофан (Авсенев) // Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869.
5. Авсенев П.С. Из записок по психологии / П.С. Авсенев. СПб.: Тропа Троянова, 2008.
6. Исупов К.Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3.
7. Варава В.В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005.
8. Георгий (Флоровский) протоиерей Догмат и история / протоиерей Георгий (Флоровский). М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998.
9. Толстой Л.Н. Повести и рассказы / Л.Н. Толстой. М.: Дет. лит., 2010.
10. Варава В.В. Россия и Америка: два отношения к смерти / В.В Варава // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000.
11. Замалеев А. Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенев) / П. С. Авсенев // Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008.
12. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // Сочинения. М.: Правда, 1989.

Шапошникова Людмила Васильевна
Международный Центр Рерихов, г. Москва

Космизм Живой Этики

В статье рассмотрены основные методологические положения Живой Этики в качестве необходимых элементов концепции нового мышления.

Ключевые слова: космическое мышление, Живая Этика, Рерих, Космос, Духовная революция.

В начале 20-х годов XX века произошло событие важного эволюционного значения – в Россию на русском языке из духовного пространства была передана система знаний, связанная самым тесным образом с процессами космизации мышления.

Система была оформлена в ряде книг Еленой Ивановной и Николаем Константиновичем Рерихами, которые в то время жили в Индии. Эти книги имели не совсем обычные названия – «Зов», «Озарение», «Община», «Аум», «Беспредельность», «Сердце», «Агни Йога», «Мир Огненный», «Братство». Столь же необычным был и стиль их изложения, напоминавший спираль, по которой как бы поднималось сознание читателя. Они имели общее название – Живая Этика. В них повествовалось о космической эволюции человечества, ее особенностях, ее причинах и роли человека в ее сложнейших процессах. На первых читателей книги произвели необычное впечатление своей смелостью и новыми подходами к проблемам, казалось, уже раз и навсегда оформленным и канонизированным. Некоторые полагали, что они читают научно-фантастические произведения, которые в те годы стали появляться в большом количестве на мировом рынке. Трудно было поверить в то, что Мироздание представляет собой грандиозную систему, в которой происходит интенсивный энергоинформационный обмен между составляющими ее структурами различных состояний и измерений материи. Человек является сам подобной структурой. Живая Этика сообщала о Великих законах Космоса, о которых наука еще не знала. И лишь немногие, а точнее, единицы, ознакомившись с книгами Живой Этики, осознали, что перед ними изложение принципов нового космического мышления.

В Живой Этике 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. Е.И.Рерих, которая провела титаническую работу с сообщаемыми ей текстами, и Н.К.Рерих, воплотивший эволюционно-космические идеи Живой Этики в прекрасные

художественные полотна и в научно-литературные очерки, внесли свою великую лепту в формирование нового планетарного мышления и нового сознания современного человечества.

«Что такое эволюция – теория, система, гипотеза? – пишет крупнейший французский ученый и мыслитель Тейяр де Шарден. – Нет, нечто гораздо большее, чем все это: она – основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, – вот что такое эволюция» [1, с. 175]. Именно закономерностям космической эволюции, в которой смыкаются «все линии» человеческого существования, и посвящена Живая Этика. Сложившись в природном космическом потоке, вобрав в себя самое ценное из прошлого и настоящего человечества, объединив в себе мысль Востока и Запада, научное и метанаучное знание, они несут огромный энергетический заряд действительности, устремляя человечество к будущему, к духовному совершенствованию и эволюционному продвижению. Охватывая широчайший диапазон космических процессов, Живая Этика способствует такому пониманию человеком событий, «которое бы отражало суть и основу всей Вселенной», по словам Н.К. Рериха. Осмысливая место человека в системе космической эволюции, создатели Живой Этики утверждают, что «человек является источником знания и самым мощным претворителем космических сил» [2, с. 217], что он есть «часть космической энергии, часть стихий, часть Разума, часть сознания высшей материи» [3, с. 122].

Человек в своем бытии не может быть отделен, обособлен от энергетической структуры Космоса. Он несет ее в себе и поэтому живет по тем же законам, что и Космос. Взаимодействие энергетических структур мироздания в процессе энергообмена с человеком является главной движущей силой его космической эволюции. Сам этот процесс обширен, сложен и мало изучен современной наукой. Однако лишь в результате него происходят те вспышки энергии, которые продвигают человечество. Человек вступает в энергообмен с подобными себе объектами, находящимися на поверхности планеты, с самой планетой, а также с различными космическими телами, в первую очередь с Солнцем, планетами Солнечной системы, созвездиями Зодиака, созвездием Орион и, наконец, с мирами иных измерений и иных состояний материи. В результате такого обмена энергетический потенциал человека и космических тел меняется и создает условия для их эволюционного продвижения. Сама же энергетика есть первопричина всех процессов, происходящих в Космосе. Она играет основную роль и в переходе сознания человека от состояния объекта эволюции к ее субъекту. Расстояние, отделяющее объект эволюции от ее субъекта, есть путь духовно-культур-

ного совершенствования человека, в итоге которого происходит переход от пассивного и неосознанного участия человека в эволюции к активному и осознанному. Человек обретает знания и способности влиять, соблюдая великие законы Космоса, на ход и качество эволюции. Из тех, кто стал сознательным субъектом эволюции, и состоит Иерархия одухотворенного Космоса, представленная на Земле Учителями, в том числе и авторами Живой Этики. Эволюционные процессы Космоса развиваются согласно его объективным законам. Эти же законы определяют общие и частные цели эволюции и свидетельствуют о приоритете духа, который авторы Живой Этики рассматривают как силу природы и энергетическое явление. Искра такого духа находится в каждом человеке и живет и действует в нем согласно великим законам Космоса, с одной стороны, и его, человека, свободной воле – с другой.

Главной задачей самой эволюции является одухотворение материи, повышение ее энергетики и последующее ее изменение и утончение. Этого можно достигнуть с помощью такой силы, как дух. В процессе одухотворения и утончения материи направление синтеза является главным магистральным путем в выполнении подобной задачи. Такие же явления, как культура и возникающие в ее пространстве любовь и красота, несущие в себе тонкую высоковибрационную энергетику, и, наконец, сама психическая энергия человека являются устоями эволюции и определяют ее качество. Отсутствие подобных устоев по тем или иным причинам прерывает путь космической эволюции и уводит в воронку инволюции. Живая Этика рассматривает любое земное явление с точки зрения взаимодействия духа и материи и энергетики этого взаимодействия. Такой подход дает возможность выявить реальный смысл явления, установить его причинные связи и его энергетические взаимодействия. В Живой Этике самым широким образом поставлена проблема Культуры как средства спасения планеты от грядущих губительных катаклизмов. Авторы Учения аргументированно и убедительно показали, что регулярное нарушение человечеством великих законов Космоса уже завело его в тупик, чреватый губительными энергетическими взрывами.

Перед тем как перейти к подробностям общей методологии Живой Этики, необходимо остановиться на явлении, которое я бы назвала «двойственностью». Двойственность является важной или, точнее, важнейшей особенностью этой методологии. Без постижения смысла двойственности очень многое в самой методологии Живой Этики будет неясным. Явление это носит универсальный, космический характер, представляя собой Великий космический закон, которому подчиняются любые процессы, идущие в Космосе.

Идея двойственности проходит через образы мифологии, через различные системы философии Востока и древнейшие верования. Двой-

ственность дает возможность определить особенности реальности чувственной, или эмпирической, с одной стороны, и реальности сверхчувственной, или внеэмпирической, с другой стороны. Последняя свидетельствует со всей убедительностью о существовании миров иных, более высоких состояний материи, с которыми человек входит в соприкосновение своей внутренней структурой. Таким образом, двойственность, заключенная в человеке, приводит к выводу о существовании не только внешней вселенной, но и вселенной внутренней, которую мы познаем не эмпирически, а интуитивно, сверхчувственно.

Отбрасывая эту внутреннюю вселенную, основой которой является дух, мы тем самым уводим себя из поля, которое, во-первых, влияет определенным образом на нашу внешнюю и внутреннюю жизнь, а во-вторых, является источником разнообразной информации, помогающей нам познавать не только себя, но и процессы космической эволюции, в которой мы участвуем (в значительной мере неосознанно) с самого нашего начала. Именно человек, осознавший себя, в состоянии понять свою двойственность, в которой заключен дух-материя, ощутить в себе двуединство небесного и земного, мира плотного и мира тонкого, мира эволюции и мира инволюции, мира Высшего и мира низшего. Именно он, человек, является главным инструментом эволюции, без которого был бы невозможен эволюционный процесс одухотворения материи, переход ее в другое, более высокое состояние, достижение миров более высокого измерения. Для того, чтобы все это понять, необходимо осознать относительность энергетического взаимодействия в рамках явления «дух-материя» в бесконечной цепи космической эволюции. Именно Живая Этика дает нам возможность постичь подобный процесс. И то, что мы называем духом, и то, что определяем как материю, есть различные состояния все той же материи. С этой точки зрения Живая Этика есть наиболее материалистическая философская система. Дух, сказано в Живой Этике, есть энергия. Энергия же, являющаяся в структуре мироздания главным компонентом, не может существовать без материи. Состояние материи, в конечном счете, обуславливается уровнем вибрационности энергии, связанной с данным видом материи. И дух и материя составляют единое целое, которое Живая Этика называет духоматерией.

В этом двуедином явлении должна всегда существовать разница потенциалов, точно так, как существует в батарее, вырабатывающей электроэнергию. Если эта разница по каким-то причинам отсутствует, то энергия исчезнет и эволюционная цепь распадется, что приведет к катастрофическим последствиям. Ведет же за собой эволюционные изменения материи дух как энергия, имеющая причинный смысл. Энергия духа одухотворяет материю, являясь особым видом тонкой материи, обладающим высоковибрационной энергетикой. И как любая материя, дух наделен спо-

способностью к эволюции, он создает на основе двойственности то явление относительности, которое заполняет Космос бесчисленным количеством различных состояний материи. И в то же время, являясь высокоэнергетическим видом тонкой материи, которая противостоит плотной материи, поддающейся эмпирическому исследованию, дух обладает рядом особенностей, не учитывать которые в познании любого явления или любого вида творчества нельзя. Пренебрежение этими особенностями, которые мы находим в системе познания Живой Этики, может завести в тупик и современную науку и наделать немало бед в общем духовно-культурном пространстве.

Наш внутренний мир – это мир нашей энергетики в самых разных сочетаниях, от тонкого до грубого. В нашем дифференцированном мире мы всегда стремимся найти место того или иного явления. Согласно системе познания Живой Этики, место связи с иными мирами, откуда идет к нам не только энергетика, но и нужная нам познавательная информация, находится в нашем сердце. Именно оно является центром нашего сознания и носителем двойственности. Еще в древности сердце отождествляли с Солнцем. Сердце является перекрестком, где сходятся дух и материя, инобытие и наш мир, небесное и земное. Из этого вытекает, что и наше сознание формируется на взаимодействии надземного и земного. В Живой Этике есть специальный том, который так и называется – «Сердце», и та часть системы познания, которая относится к духовно–энергетической роли сердца, представлена там во всем богатстве древнего и современного опыта и знания.

Двойственность есть важнейшее методологическое положение новой системы познания Живой Этики. И по мере проникновения в глубины космического закона двойственности мы начинаем понимать, что без него не может существовать никакая система познания. Ибо это положение дает нам возможность понять, что есть два источника знания – земной, который имеет дело с плотной материей, и надземный, тонкоматериальный, обладающий высокой энергетикой инобытия. Первый источник тесно связан с экспериментальной наукой и материалистической философией, возникшей на основе этой науки. Второй источник связан с метанаучными способами познания, основанными на интуиции, способности видеть невидимое и умении получать информацию из миров иных состояний материи и более высоких ее измерений. В историческом процессе человечества, если брать его с древнейших времен, метанаучный способ познания играл большую роль, нежели научный или экспериментальный.

Новое мышление XX века, основой которого стало космическое мироощущение, нуждается в новой системе познания, представленной в данный момент Живой Этикой, философией космической реальности, в которой парадигма двойственности играет главенствующую роль. «Советую

очень усвоить, – писала Е.И.Рерих в одном из своих писем, – первоосновы восточной философии – *существование Единой, Абсолютной Трансцендентальной Реальности, ее двойственный Аспект* в обусловленной Вселенной и иллюзорность или относительность всего проявленного. Лишь при сопоставлении этой двойственности, или пар противоположений, высекаются искры познания и возможно совершенствование или эволюция» [4, с. 422–423].

Нижеследующие методологические положения Живой Этики дают нам возможность понять то новое, что она внесла в философскую мысль XX века, и те подходы к Космической эволюции человечества, которые становятся неотъемлемой частью концепции нового мышления.

1. Мироздание является целостной энергетической системой, состоящей из различных энергетических структур, включая человека, которые взаимодействуют между собой в грандиозном энергоинформационном обмене. Последний является одной из движущих сил космической эволюции. «Космос существует, – пишет Е.И. Рерих, – лишь взаимопрониканием и взаимодействием пространственных энергий, исходящих из неисчислимых миллиардов фокусов или центров, наполняющих его и непрестанно образующихся в нем» [5, с. 446]. Подобные центры представляют собой пространственные магниты, энергетика которых управляет всеми творческими процессами, идущими в Космосе.

2. Эти процессы обуславливают существование и развитие самых разных состояний материи с различными измерениями, которые и образуют множественность миров в Космосе.

3. Дух является тонкоматериальной и высоковибрационной энергетикой и занимает в мироздании главенствующее положение, выступая в качестве основы самого космического творчества. Дух как тонкоматериальная энергия в процессе эволюции одухотворяет материю, создавая более высокие ее формы.

4. Человек как энергетическая структура не только является частью Космоса, но и содержит его в своем внутреннем мире. Последнее обстоятельство позволяет человеку влиять на эволюционное творчество Космоса посредством энергетики духа, содержащегося в человеке. Разъясняя это положение методологии Живой Этики, Е.И. Рерих пишет: «...в каждом творении необходимо участие энергий человека, как носителя высших принципов Космоса. В сокровенном Учении сказано – “миры, не населенные человеком, не могли развиваться и потому разрушились”. Таким образом, становится ясной зависимость миров или планеты от человека и его духовного и морального уровня» [4, с. 288].

5. Человек, в свою очередь, также зависит от миров более тонкого состояния материи и более высоких ее измерений. «И чем человечество обладает, – сказано в Живой Этике, – оно черпает из сокровищницы Космо-

са» [3, с. 53]. Иными словами, информация, получаемая человеком в результате энергетического обмена с более высокими мирами, по своему эволюционному значению является важнее, нежели та, которая добывается средствами эмпирической науки. Без энергоинформационного потока, идущего к человеку из Высших миров, не могло бы существовать творчество космической эволюции, и человек не смог бы продвигаться по ее спирали вверх, совершенствуя свой дух и утончая свою материю. Поэтому так важны в жизни и в эволюции человека Высшие миры и взаимодействие с ними самого человека. Мир более высокого состояния материи будет всегда причинным явлением для более низкого. «...Мир невидимый не отклоняйте от жизни, потому в духотворчестве нужно понимать невидимую силу как главный импульс» [3, с. 205]. Поэтому миры иного состояния материи играют в нашей жизни более значительную роль, чем мы предполагаем.

6. Необходимость расширения сознания человека есть главное условие усвоения новой модели мироздания, которую мы находим в системе познания Живой Этики. Расширение сознания ведет к новым научным парадигмам, к открытиям и снятию противоречий на определенных ступенях познания. Энергетическое мировоззрение дает нам возможность понять тонкоматериальные процессы, идущие в плотных слоях материи. Научные открытия и работа умозрительной мысли – это все результат расширения сознания. «...Есть лишь единый путь перерождения мышления, – сказано в Живой Этике. – Именно нужно будить сознание. Именно, когда дух может уже оглядываться назад, зная, что день вчерашний со своим мышлением уже миновал, то происходит трансмутация распознавания» [2, с. 191].

Ни одна материалистическая система философии последнего времени еще не указывала в своей методологии на необходимость учета в научных исследованиях расширения сознания как важнейшего условия в системе познания. Не интеллект сам по себе, а расширенное сознание в единстве с ним есть причина научных открытий.

7. Расширение сознания обуславливает и эволюционный процесс, идущий на энергетической дистанции «объект – субъект». Путь от объекта к субъекту эволюции – это путь совершенствования человека, включение его в цепь космической Иерархии, без духовного творчества которой была бы невозможна эволюция ни Космоса, ни человечества. Наука и метанаука, естественное и сверхъестественное, мистика и реальность лежат в пространстве процесса расширения сознания. Каждая ступень такого процесса меняет точку зрения человека на окружающую действительность, делает понятным сегодня то, что было непонятным вчера. Вся история науки, ее достижений и открытий идет по вехам процесса расширения сознания.

8. С процессом расширения сознания и проблемой «объект – субъект» связано одно из важнейших положений системы познания Живой Этики – «Учитель – ученик». Этот ведущий принцип космической эволюции далеко не нов. Он возник еще с незапамятных времен в пространстве культуры философии Востока. В методологии Живой Этики он расширен до универсальных масштабов как космический принцип обучения и познания в процессе эволюции, без которого невозможно какое-либо продвижение человечества. Если в древности Учитель выступал в качестве мифологического культурного героя, то в современной теории познания он представлен как один из космических Иерархов, влияющих на эволюционные процессы. Эта иерархическая цепь, в которой «Учитель – ученик» представлен многочисленными звеньями, переходящими одно в другое и уходящими в Беспредельность, имеет и свою земную часть – своих земных Учителей и своих земных учеников. Таким образом, земное и надземное смыкается в этой цепи, следуя необратимому закону двойственности.

Вся методология Живой Этики тесно связана с действием законов Космоса, без учета которых не может существовать в современном мире ни одна система познания. Ибо любая система познания действует лишь в рамках таких законов.

Действие космических законов распространяется не только на Космос, но и на земной план, включая развитие человеческого общества. Космические законы, отмечает Е.И.Рерих, соединяют «мир физический с миром Тонким, или потусторонним» [4, с. 329]. Человек, действующий согласно космическим законам, становится творцом, постепенно достигая уровня субъекта эволюции. Если он, сознательно или бессознательно, пренебрегает этими законами, то идет по пути разрушений и бедствий. Некоторые из этих законов были уже открыты наукой, но трактовка их не являлась столь широкой, как в Живой Этике, которая распространила их на все уровни космического бытия. Эти законы действуют и в пространстве нравственности, и в поведенческих нормах человека, которые он соблюдает или не соблюдает. «Когда Мы настаиваем на полезности нравственной жизни, – сказано в Живой Этике, – Мы прежде всего оберегаем основные законы Вселенной» [6, с. 116]. На первом месте среди великих законов Космоса стоит закон двойственности. Затем следуют: закон энергоинформационного обмена в Космосе, закон смещения энергий, закон сохранения и превращения энергий, закон Космического Магнита, закон Космической Иерархии, закон Высшей Воли, закон единства Космоса, закон соответствия миров, закон космического сотрудничества, закон циклического развития Космоса, закон причинно-следственных связей, закон противодействия не проявленного проявленному, закон свободной воли, закон неповторимости, закон расширения сознания, закон духовного пре-

ображения через Красоту, закон единства макрокосма и микрокосма, закон учительства и другие.

Все вышесказанное дает основание утверждать, что Живая Этика как философия космической реальности включает в себе систему познания нового космического мышления. В ней синтетически объединились знания древние и современные, мысль Востока и Запада, содержание эмпирической науки и метанауки, способы познания различных областей творчества, таких, как наука, философия, религиозный опыт, искусство. Значительным представляется то, что Живая Этика появилась в переломный момент нашей космической эволюции, сменяющей один вид мышления другим. И это другое есть космическое мышление, не просто космизм как часть эмпирической научной мысли, а именно космическое мышление, часть которого составляет и научное мышление. Основные положения Живой Этики как системы познания направлены на усиление и усовершенствование тех явлений нашего Бытия, которые сейчас проходят через пространство кризисов.

Теперь дело остается за малым – осознать в полном объеме культурное значение философии космической реальности под названием Живая Этика. «За малым» легко сказать, но трудно сделать. Мы не можем избежать тех закономерностей, которые сложились в историческом процессе развития человечества и через которые проходило оно при становлении нового мышления в первые века нашей эры, когда утверждалось религиозное мышление, и в период Возрождения, когда формировалось научное, и вот теперь, когда в борьбе и сопротивлении растет и развивается новое космическое мышление. Состав противников нового не меняется из тысячелетия в тысячелетие. Это – невежество, низкий уровень сознания, тоталитарная претензия на Истину и властное стремление подчинить себе свободную мысль человека. И сейчас, в который раз, встает над нами призрак Великого Инквизитора, так точно вычитанного в мировой истории человечества гениальным Достоевским.

Извечна борьба старого с новым, света с тьмой, добра со злом. И только крепость нашего духа, ясный ум и достаточный уровень нашего сознания диктуют нам верный выбор на этой космической дороге в предрассветный час нашей действительной истории.

Список литературы

1. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
2. Живая Этика. Мир Огненный. Ч. III. М., 1996.
3. Живая Этика. Беспредельность. Ч. I. М., 2009.
4. Письма Елены Рерих. В 2 т. Т. II. Рига, 1940.
5. Письма Елены Рерих. В 2 т. Т. I. Рига, 1940.
6. Живая Этика. Надземное. Ч. II. М., 1996.

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

Основные особенности научной школы Л.В. Шапошниковой

Впервые обосновывается существование научной школы Л.В. Шапошниковой и системно раскрываются ее основные особенности.

Ключевые слова: научная школа, Л.В. Шапошникова, космическое мышление, Живая Этика, культура.

Нам выпала честь жить и работать в удивительное время, когда происходит смена отношения к процессу познания, когда все более активизируется процесс формирования новой научной картины мира и складывается новая парадигма изучения Мироздания в целом, включая и самого человека, когда, под влиянием новых открытий и разработок происходит сложный процесс пересмотра прежних мировоззренческих установок. Ибо ничто в нашем мире не стоит на месте, но находится в движении и развитии, в том числе и научная мысль. «Научное мировоззрение, – отмечал В.И. Вернадский, – меняется с течением времени <...> Понятно поэтому, что только часть господствующих в данное время идей может и должна перейти в научное мировоззрение будущего. Другая часть будет создана ходом времени, и элементы этой другой части обыкновенно вырабатываются отдельными лицами или группами, стоящими в стороне от господствующего мировоззрения» [1, с. 72]. Слова выдающегося ученого и мыслителя В.И. Вернадского приведены здесь не случайно. Он жил и творил в то время, когда только начинался длительный путь формирования нового мышления, которое ныне называется *космическим*.

Процесс формирования космического мышления начался в конце XIX – начале XX века в результате духовной революции (по определению Л.В. Шапошниковой – «революционные изменения в духовно-культурном поле»), произошедшей в России, и, будучи длительным во времени, включает нашу современность. В нем приняли участие выдающиеся ученые-космисты, философы, деятели искусства. Наследие К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, В.С. Соловьева, Е.И. Рерих, Н.К. Рериха, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, И.А. Ефремова, А.Н. Скрябина, М.К. Чюрлениса и многих других содержит принципиально новые подходы к познанию Космоса и человека, их эволюционного единства и самих эволюционных механизмов данного взаимопроникновения, несет нам новую методологию и новый, более прогрессивный взгляд на сам процесс

познания, а кроме того, предоставляет ориентиры и помогает осмыслить принципы устройства общества будущего. Это – новый слой культуры России, который имеет далеко идущие следствия и влияния, и который еще очень длительное время будет определять вектор развития научной и общественной мысли. Все важнейшие процессы современности ярко свидетельствуют о продолжающейся в наше время духовной революции, глубинную суть которой выявил великий ученый и человек, с которым многим из нас посчастливилось работать и общаться – Людмила Васильевна Шапошникова.

Научная школа вообще как сформировавшееся явление предполагает две основные составляющие: во-первых, личность ученого-основоположника такой школы; во-вторых, его последователи, которые развивают его основные идеи, теории и концепции и в разных формах (диссертации [2, 3], монографии, статьи, выступления) обнародуют свои исследования. Такие последователи закрепляют идеи новой научной школы в общем пространстве науки, тем самым продвигая эту науку к новым рубежам понимания мира и человека.

Подходя к вопросу о школе Л.В. Шапошниковой надо подчеркнуть, что данные основные составляющие существуют, и это является фактом, который необходимо учитывать в современных реалиях развития научной мысли. Эта школа возникла именно здесь, в Москве, в Международном Центре Рерихов, в самом начале XXI века, ибо школа – это, прежде всего, человек, ее основатель и вдохновитель. И очень важен живой контакт с таким человеком. Школа основывается именно при жизни великого человека, именно в этот период формируются ее главные основы.

Подчеркнем, что говоря о научной школе Л.В. Шапошниковой, мы входим в *сферу нового мышления*, которое называется космическим. Это принципиально важный момент. Людмила Васильевна писала о нецелесообразности рассмотрения космического мышления как одного из направлений современной мысли, о том, что мы забываем следующее: каждый вид мышления формировался внутри предыдущего вида и потом складывался как господствующее направление. «В космизме XX века, – отмечает далее ученый, – мы имеем не частное направление, а начало (а может быть, уже не начало) общего процесса замены одного вида глобального мышления другим видом. Мнение о том, что космизм есть только часть научного мышления, в самой своей сути неверно» [4, с. 35].

В данном случае мы имеем дело с *новым типом научной школы*, а новое вместить в старые основы невозможно. Начнут возникать разного рода искусственные смысловые конструкции и даже искажения, что в результате лишь уведет в сторону от главной сути явления. Надо подчеркнуть, что отношение научной школы Л.В. Шапошниковой к новому типу

обусловлено ее нахождением в пространстве нового космического мышления. Как отмечала Людмила Васильевна, «космизм, или космическое мышление, много шире по своим концепциям современного научного мышления» [4, с. 35]. Выявляя основные идеи, которые сформировались в сфере космического мышления в начале XX века, она также писала следующее: «Новое космическое мышление требует иной системы познания и иных методологических основ, нежели те, которые существуют в современных теориях познания» [4, с. 35]. Под современными теориями познания подразумеваются традиционные, устаревшие, подходы в науке. Если мы постоянно будем помнить о том, что научная школа Л.В. Шапошниковой – это одно из ярких проявлений нового мышления, а также не забывать об этих ее словах, тогда нам легче будет стоять на правильных основаниях. Говорю об этом не случайно. Есть люди, которые идеи Л.В. Шапошниковой пытаются рассматривать через призму старых, традиционных, установок, еще влиятельных в современном научном пространстве. Надо подчеркнуть, что этот путь абсолютно не плодотворный.

Наследие Л.В. Шапошниковой несет в себе более широкие и углубленные ориентиры и для наращивания научного знания, но уже в мировоззренчески целостном варианте, и для развития внутренней культуры человека, что для этого мировоззренчески целостного варианта, для новой науки является обязательным условием. Ибо человеку предстоит осмыслить мир, в котором он живет и действует в качестве микрокосмоса, в понимании чего выразится вся суть его космической эволюции. В развитии школы Л.В. Шапошниковой огромную роль играет новая методология, одной из главных характеристик которой выступает целостный подход к изучению любого объекта и явления – с точки зрения их погруженности в эволюционные процессы Космоса. Ведь все существующее не может быть отделено от сложной космической реальности. Эта, казалось бы, такая простая, но в то же время необыкновенно глубокая истина несет в себе принципиальную новизну подхода в любом виде творчества и области познания. Поэтому будет целесообразным ввести в научный обиход такое понятие, как «научная школа Л.В. Шапошниковой» (более краткая форма – «школа Шапошниковой»).

Свой научный путь Л.В. Шапошникова начинала как историк-индолог и в значительной мере как этнолог. Затем, с конца 60-х – начала 70-х годов прошедшего века, – а к тому времени за плечами Людмилы Васильевны была богатая практика научной работы среди племен и малых народов Индии (это ее путешествия в период 1963–1972 годов), – в жизнь Л.В. Шапошниковой входит наследие семьи Рерихов вместе с основой этого наследия – философией Живой Этики. Мировоззренческая составляющая становится стержнем научных разработок ученого, и с начала

1990-х годов мы являемся свидетелями выхода в свет работ Л.В. Шапошниковой с ярким философским контекстом, которые затем уже постоянно, на протяжении более двадцати лет, обогащали пространство российской (и не только российской) науки.

Научная школа, созданная Л.В. Шапошниковой, представляет собой *эволюционно новый виток целого комплекса наук*; кроме того, это новое отношение в целом к науке и ее системе познания. О каком комплексе наук идет речь? В трудах Л.В. Шапошниковой содержатся новые знания, имеющие прямое отношение к таким областям, как история, культурология (здесь теория и история культуры), тесно связанное с культурологией искусство, причем, во всех этих трех областях знания ярко выражена философская составляющая, и, наконец, это сама философия. Скорее всего, это не полный перечень тех областей знания, представители которых могли бы почерпнуть для себя много нового в разработках Л.В. Шапошниковой. Эти разработки, связанные с вышеназванными областями научного знания, представлены в трудах Людмилы Васильевны как с точки зрения космического мировоззрения – нового мышления нашего времени, так и в своей глубокой взаимосвязи, а, говоря точнее, в синтезе, ибо и исторический процесс, и внутренняя культура отдельно взятого человека, и история мировой культуры вместе с конкретными ее памятниками, и философская мысль всех времен – все это грани единого потока, который мы именуем жизнью и эволюцией человека, его мысли и его сознания. Этот синтез областей знания с основой в космическом мировоззрении является уникальной чертой работ Людмилы Васильевны, чего ранее в пространстве науки не было. Данное новое мировоззрение, получившее название космического, составляет основу научной школы Л.В. Шапошниковой; фундаментом этого мировоззрения является философская система Живой Этики.

Кроме того, *школа Л.В. Шапошниковой представляет собой тот конкретный и эффективный путь, по которому знания, содержащиеся в Живой Этике, входят в современное научное пространство*. В этом важнейшая практическая ценность данной школы. Если это упускать из внимания, иными словами, игнорировать труды, идеи Л.В. Шапошниковой, то неизменно возникнут как разного рода неверные трактовки в отношении терминологии Живой Этики, так и серьезные ошибки в определении самой сути философии Живой Этики и ее исторической роли. Такие примеры нам уже известны.

Здесь мы подошли к одной из основных сторон актуальности данной научной школы. Речь идет об осмыслении наследия Рерихов и непосредственной ведущей роли в этом Л.В. Шапошниковой. Возьму на себя смелость утверждать, что без Л.В. Шапошниковой нам было бы крайне трудно, а зачастую и невозможно, осмыслить суть эволюционного смысла и

всю глубину миссии Елены Ивановны и Николая Константиновича Рерихов. Как и было бы крайне затруднительно *системно* осмыслить саму философию космической реальности – Живую Этику. Можно сказать, что одна из важнейших граней миссии Л.В. Шапошниковой состояла именно в этом. Работа и сама ее личность является необходимым звеном, как бы соединяющим наши сознания с эволюционным творчеством Рерихов. И стараться игнорировать это звено, как это делают (порой демонстративно) некоторые исследователи, будет большой ошибкой и в результате – совершенно неплодотворным действием. Все это еще раз доказывает особую роль творческого наследия Л.В. Шапошниковой, которое, думаю, это можно утверждать, является вратами к постижению Живой Этики и многих разработок Рерихов с позиции новой науки, нового космического мышления. К слову, именно Людмила Васильевна обосновала на концептуальном уровне само существование и развитие нового космического мышления, его историческую роль и эволюционное значение, что в науке было сделано впервые. Кроме того, без работ Л.В. Шапошниковой глубоко осмыслить научное значение Живой Этики невозможно, особенно учитывая, что путь реализации Живой Этики пролегает через науку.

Говоря о характерных особенностях научной школы Л.В. Шапошниковой, кратко остановлюсь на одной важной проблеме, с которой постоянно сталкивается современная наука и которая мешает ей плодотворно развиваться, а говоря точнее – тормозит это развитие и уводит в сторону сам исследовательский поиск. Я бы назвал эту проблему основной. Она связана с трудностью восприятия немалой частью ученых Высшего начала в эволюции Макрокосма и микрокосма – Мироздания в целом и человека, по существу, двух глубоко взаимосвязанных частей единого бытия. И если глубоко подумать, то отсюда произрастает и ветвится целое древо всевозможных проблем и онтологического, и гносеологического характера.

Что же происходит? Известно, что многие современные исследователи формулируют суть исторического процесса, описывают принципы устройства Мироздания, выстраивают модели его эволюции с точки зрения собственного мировосприятия и того уровня, которого достигла эмпирическая наука. Можно сказать: хорошо, это их позиция и что же в этом особенного. Проблема здесь вот в чем. Определенная категория ученых считает современный уровень развития сознания человека наивысшим, при этом они уверены в том, что нет над этим человеком более превосходящей разумной силы. Следовательно, так, как они все понимают, именно так и устроено Мироздание. Зачастую иные взгляды на проблему просто безосновательно отбрасываются в сторону. Данная позиция, если вникнуть глубоко в проблему, базируется во многом только на вере. Такие ученые считают разум современного человека, живущего на планете Зем-

ля, высшим проявлением мироустройства. И этот разум, постигнув те или иные законы, познал если не все, то практически все. Кстати сказать, из такого подхода периодически возникают в той или иной области знания идеи о том, что все уже познано. Такое понимание исключает иные точки зрения. Отсюда и все известные, довольно странные, невнятные и пессимистические предсказательные модели будущего развития Вселенной, будущего человеческого общества и соответствующие прогнозы о будущем нашей планеты.

При обращении к знаниям, содержащимся в философской системе Живой Этики, обрела бы глубинное звучание важнейшая проблема понимания Высшего начала в эволюции Мироздания, осмысления космической Иерархии и самого Космического Разума. Вместе с тем Живая Этика привносит в пространство знания важную информацию о мирах иного, более высокого, состояния материи, о чем, кстати сказать, Л.В. Шапошникова часто пишет в своих научно-философских трудах. Изучение этой стороны сложной реальности Космоса позволит нам более масштабно и глубоко посмотреть на проблему осмысления иерархически более высокой жизни и, соответственно, Разума во Вселенной. И человек, будучи микрокосмосом, несущим в себе самом соответствующие состояния материи, более тонкого и высокого уровня в сравнении с физически видимой и осязаемой материей нашего плотного мира, тесно связан с этими тонкими и эволюционно более высокими мирами через свой внутренний, духовный, мир. Но связь эта в большинстве случаев остается не осознанной. При этом, человек, приложив усилия к собственному совершенствованию, повышению своего культурного уровня, способен постепенно постигать эти высокие связи и глубинные уровни сложной космической реальности.

В целом, надо отметить, что грубоматериалистическая точка зрения (а такая все еще присутствует в поле науки) не допускает, что знание на много порядков может быть более высоким по качеству, что есть носители этого знания – Иерархия одухотворенного Космоса, которая проявлена и на Земле; игнорируется огромный пласт мировой культуры, связанный с реальным действием Высшего начала на Земле. Прежде всего, речь идет о распространенных по всему миру многочисленных легендах и всевозможных свидетельствах об особой области на нашей планете, где сконцентрировано высокое знание и с которой связаны те, кого именуют Великими Учителями человечества. Их деятельность имеет множество запечатлений в самом историческом процессе, что зачастую подтверждено документальными свидетельствами; при непредубежденном подходе к теме можно увидеть, как легендарная сторона пересекается со стороной исторической.

Существует и невосприятие частью ученого сообщества важных источников, запечатлевших знания, переданные Великими Учителями. Например, такого важнейшего и очень актуального сейчас труда как

«Тайная Доктрина» Елены Петровны Блаватской (особенно учитывая то положение, которое сложилось в наши дни в ряде областей научного знания, в частности, в концепциях об эволюции человека), такого крайне необходимого в наши дни источника как Живая Этика. Если продолжать и далее их игнорировать, это может наделать немало бед, к примеру, в пространстве науки.

Кроме того, при обращении к мифам – этому кладезю древних знаний – многими исследователями зачастую берется лишь внешняя сторона и упускается проблема трактовки сложных символов. Существуют особые ключи к их правильной трактовке; какие-то нам пока не доступны, но некоторые наводки на правильное толкование того или иного мифологического или легендарного символа существуют, в частности, в таком уже упомянутом источнике, как «Тайная Доктрина». На самом деле это очень важная проблема, без решения которой, если браться за исследование сути древних мифов и легенд, можно уйти далеко в сторону.

Также надо сказать, что существует немало ученых, которые довольно сложно воспринимают и понятие Высшего Разума в его космическом смысле. Это происходит потому, что планета наша, а соответственно и ее человечество, искусственно отделяется такими исследователями от космической Беспредельности и ее законов. И это происходит, несмотря на то, что Земля – есть комическое тело, мы живем в Космосе, и Космос как бы пронизывает нас. Но это очень часто не берется во внимание, и глубокой причиной данного факта выступает определенное сознание таких ученых; в целом, все это есть признаки старых подходов и соответствующего им мироощущения. Между тем необходима новая парадигма изучения и осмысления Мироздания, что как раз и присутствует в творческом наследии Л.В. Шапошниковой. Здесь «работает» то, что мы называем мировоззрением. Ибо все от него – от мировоззрения, а значит – от определенного состояния, или уровня, сознания человека. В свою очередь, сознание тесно связано с развитием внутренней культуры человека, но это уже отдельная большая тема, подразумевающая рассмотрение тех связей во внутренней тонкой структуре человека, которые существуют в системе дух – сердце (духовное) – сознание.

Итак, все дело в сознании, развитием которого обусловлено соответствующее мировоззрение человека. И если человек не хочет расширять свое сознание (а это расширение, или развитие, неотделимо, подчеркнем еще раз, от его культуры, или сложного процесса внутреннего самоусовершенствования), то, как же он может усвоить более широкие взгляды на мироустройство, более глубокие знания о его законах? Это все взаимосвязано, и здесь есть серьезная проблема.

Итак, мировоззрение (через сознание) и этическая составляющая глубоко связаны. Мировоззрение как таковое несет в себе онтологическую

проблематику, а онтология как важный раздел философии не случайно теснейшим образом связана с другими кардинальными разделами философской науки – во-первых, с этикой и, во-вторых, с гносеологией, которая рассматривает проблему путей постижения истины и самой сущности познания. Взаимосвязь этих и других главных разделов дает нам возможность понять системную целостность философии. Речь идет о том, что учение о бытии, о сущем, неотделимо от философского осмысления нравственности, а также вопросы определенной онтологии подразумевают соответствующую ей теорию познания. Здесь очевидные взаимосвязи.

Л.В. Шапошникова, будучи крупнейшим толкователем Живой Этики как философии космической реальности, внесла в онтологическую проблематику значительные качественные и количественные изменения. При этом, разумеется, была значительным образом затронута вся целостная система философии, то есть и такие вышеназванные ее разделы, как этика и гносеология. В чем же суть качественного, или содержательного, изменения данного системного целого философского знания? Эта суть состоит в том, что развивая идеи Живой Этики, Л.В. Шапошникова вопросы онтологии, гносеологии и этики рассматривает в контексте эволюции Мироздания как грандиозной одухотворенной системы творческих сил, системы энергетической, состоящей из различных структур, оказывающих определенное влияние на эту эволюцию, системы, пронизанной определенными космическими законами. И человек – это одна из таких структур, несущая в себе тонкие и высокоэнергетические составляющие. Например, этическая проблематика становится неотъемлемой частью именно космической эволюции человека, учитывающей все тончайшие энергообменные процессы и направления; в них задействован человек-микрокосмос, перед которым разворачивается бесконечная лестница совершенствования в этой одухотворенной системе Мироздания. И главный фактор космической эволюции человека – это его культура. Культуру Людмила Васильевна называет энергетическим сердцем эволюции человечества. Л.В. Шапошникова пишет: «Осознание роли человека в Космосе как носителя духа свидетельствует о совершенно новой парадигме и новых подходах к исследованию человека как такового. Отрицание двойственности внутреннего мира человека, превращение духа в “невещественное начало” и вытекающая отсюда утрата реальности космического человека – все это привело ко многим крупным бедам в социальной и культурной жизни переломного XX века» [5, с. 51]. Опираясь на систему познания Живой Этики, Л.В. Шапошникова анализирует единое явление – духо-материю, а также определяет наиболее важные особенности из тех, которыми обладает особый вид тонкой материи – дух [5, с. 48–49]. При этом ученый подчеркивает необходимость их учета при постижении любого явления или вида творчества. «Пренебрежение этими особенностями, которые мы

находим в системе познания Живой Этики, может завести в тупик современную науку и наделать немало бед в общем духовно-культурном пространстве» [5, с. 48]. В целом, эта философская система содержит обширную информацию для понимания того, что представляет собой дух. Прежде всего, – это энергия высокого уровня вибраций, которая не может существовать вне материи. Поэтому понятия «дух» и «материя», по сути, обозначают лишь *разные состояния* единой материи.

Обратим внимание на две важнейшие формулировки Л.В. Шапошниковой в отношении духа человека: *культура есть самоорганизующаяся система духа* и *дух есть познавательная сила*. Здесь, через дух человека, этика действительно соприкасается с гносеологией. Причем такое соприкосновение мы замечаем впервые в истории философии (если рассматривать наследие Рерихов и Л.В. Шапошниковой в определенном единстве), так как речь идет о его глубинном аспекте и соответствующем качественном уровне и результате такого соприкосновения. Это закономерно, так как мощнейшим направлением научной школы Л.В. Шапошниковой выступает изучение особенностей тонкой структуры человека как микрокосма. Если собрать воедино ту информацию о внутренней тонкой структуре человека, которая содержится в книгах Живой Этики, в трудах и высказываниях Л.В. Шапошниковой, то получится важнейший свод знаний о человеке-микрокосме и механизмах его духовной эволюции. Этот свод знаний еще по праву не оценен, но именно он будет в будущем определять (и уже в определенной мере начинает определять сейчас) развитие многих областей науки, так или иначе связанных с человеком. Вклад Людмилы Васильевны в это направление знаний о человеке очень значителен, и я возьму на себя смелость утверждать, что без этого ее вклада осмыслить более полно и глубоко знания о внутренней тонкой структуре человека, даваемые в книгах Живой Этики, было бы крайне затруднительно. И, говоря о связи этики, или иными словами, внутреннего культурного уровня человека, а еще глубже – духа с процессом познания (причем в его целостном варианте, который включает и метанаучный способ познания), то здесь существует очень четкое взаимоотношение. Оно раскрывается через такую центральную систему внутренней тонкой структуры человека, как дух – сердце.

Речь идет о следующем. Прежде всего, надо отметить, что знание, будучи главным фактором в космической эволюции, призвано полноценно отображать сложную реальность Космоса, а значит и процесс познания, демонстрируемый микрокосмом, должен быть таким же многогранным, как природа и познающего, и познаваемого. В частности, этот процесс осуществляется через два основных направления познания. Необходимо подчеркнуть, что концептуальный анализ этих двух основных направлений познания, включая определение самого источника, из которого они

вышли, и дальнейший исторический путь их существования в истории культуры, был сделан именно Л.В. Шапошниковой, что также является одной из ярких страниц ее научной школы. Итак, первое направление познания – *научное эмпирическое*, которое основывается на эксперименте и на изучении преимущественно плотной материи трехмерного мира; второе – *метанаучное (сверхнаучное)* направление, демонстрирующее метод познания через внутреннее, духовное, пространство человека и обуславливающее формирование более широких по сравнению с экспериментальной наукой взглядов на материю. Человек-микрокосмос, являясь носителем различных состояний материи, обладает и соответствующими связями с миром, которому присуща многомерность. Эти связи, в свою очередь, обуславливают многообразие способов познания мира. Однако уровень такого познания оказывается в прямой зависимости от степени духовного, или культурного, развития человека. *Важнейшей характеристикой метанауки является познавательная способность духа человека, который реализует эту способность через сердца.* Речь идет о духовном сердце, которое, согласно положениям Живой Этики, неотъемлемо от духа в энергетической структуре человека, являясь высокой энергетикой, облекающей этот дух. Деятельность сердца как инструмента познания эффективна при его развитости, которая проявляется в том, что мы именуем сердечными качествами человека. По сути, речь идет о культуре.

Обратим еще раз внимание, что известная в философской науке взаимосвязь таких ее важнейших разделов, как онтология, этика и гносеология, в научной школе Л.В. Шапошниковой раскрывается на качественно ином уровне, соответствующем парадигме целостного понимания макрокосма как одухотворенной системы и тех теснейших эволюционных связей, которые существуют между ним и человеком-микрокосмом.

Список литературы

1. Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М.: Наука, 1988.
2. Соколов В.Г. Парадигма культуры в философском наследии Е.И. Рерих и Н.К. Рериха: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. философ. наук.: спец. 26.00.01 «Теория и история культуры». – Харьков, 2008. – 25 с.
3. Соколова Б.Ю. Культурологическая сущность феномена героизма: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. культурологии.: спец. 26.00.01 «Теория и история культуры». – Харьков, 2011. – 20 с.
4. Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Культура и время. 2003. № 3/4. С. 24–42.
5. Шапошникова Л.В. Философия космической реальности [вступ. ст.] / Л. В. Шапошникова // Учение Живой Этики. Листы Сада Мории. Кн. 1. Зов. М.: Международный Центр Рерихов, 2003. С. 5–165.

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

Феномен вестничества в трудах Л.В. Шапошниковой

В статье представлены смысловые разделы концепции вестничества, которую сформулировала Л.В. Шапошникова. Вестники – это личности, через деятельность которых космическая эволюция осуществляет свое творчество на Земле. Феномен вестничества неразрывно связан с историческим процессом, и, прежде всего, с его метаисторической составляющей.

Ключевые слова: вестники, космическая эволюция, Живая Этика, Л.В. Шапошникова, метаистория, исторический процесс.

Философское наследие Людмилы Васильевны Шапошниковой (1926-2015) – крупнейшего российского ученого, историка, индолога, философа, путешественника, писателя – настолько грандиозно и многогранно, что трудно даже просто перечислить те темы, которые она впервые осмыслила и ввела в науку. Все явления и процессы, которые она рассматривала, она оценивала с точки зрения философии космической реальности – Живой Этики, созданной Е.И. Рерих в сотрудничестве с Великими Учителями Востока. Л.В. Шапошникова явилась ученым, который, с одной стороны, глубоко и досконально изучил Живую Этику, а с другой – смог доступно донести ее идеи до очень широкого круга людей. Разрабатывая философию космической реальности, Л.В. Шапошникова в то же время внесла в науку стопроцентную новизну по многим проблемам и вопросам культурологии и философии. Впервые в науке она осмыслила роль героизма в эволюции человечества и подняла это явление на заслуженную высоту; благодаря ее работам стали понятны глубинные смыслы Красоты, Культуры и Знания; ею были введены и глубоко осмыслены многие другие важнейшие для науки явления – «космическое мышление», «космическая эволюция», «метаистория», «вестники космической эволюции».

Феномен вестничества неразрывно связан с историческим процессом и, прежде всего, с его метаисторической составляющей. Изучая исторический процесс и открыв в нем явление метаистории, Л.В. Шапошникова выявила суть вестничества.

Итак, метаистория. Являясь духовной частью исторического процесса, она представляет собой результат творчества космической эволюции и связана с материей высших миров, т.е. миров с материей более утончен-

ной по сравнению с плотным миром. Эти миры являются главным источником метаистории. «...Метаисторический процесс, – отмечала Л.В. Шапошникова, – есть духовная и необходимая часть земного исторического процесса. Высшее сопряжено с метаисторией и творит в пространстве последней» [1, с. 456]. Метаистория несет в себе первопричину земного исторического процесса и является как бы его внутренним смыслом. Великие Учителя человечества в обликах героев, подвижников, мудрецов были теми, кто в разное время творил метаисторический процесс планеты; через них шли на Землю высокие знания и осуществлялась связь народа с высшей космической материей. В Индии Учителей называют Риши. «Не в предании, но в яви жили Риши, – писал Н.К. Рерих. – Их присутствие оживляет скалы, увенчанные ледниками, и изумрудные пастбища яков, и пещеры, и потоки гремящие. Отсюда посылались духовные зовы, о которых через все века помнит человечество» [2, с.174].

Метаисторический процесс пронизан Высшим знанием, которое имеет форму информации и форму действия. Эти две формы знания присутствуют в деятельности вестников космической эволюции. Космическая эволюция является одним из центральных понятий в Живой Этике, обозначающим в отношении человечества его совершенствование как неотъемлемой части Вселенной. Подъем по ступеням этой эволюции обеспечивается неукоснительным следованием законам Космоса. Космическая эволюция включает такие фундаментальные понятия как добро, красота, культура, истина, героизм, духовность. Личностей, через деятельность которых космическая эволюция осуществляет свое творчество на Земле, Л.В. Шапошникова и назвала вестниками космической эволюции.

Таким вестником, безусловно, являлась сама Людмила Васильевна. Знание, которое она принесла на нашу планету, воплотилось и в форме информации – в виде мудрых книг, статей, выступлений, и в форме действия, выражением которой стал основанный ею крупнейший в мире Музей имени Николая Рериха в Москве и вся его обширная и многоаспектная деятельность по изучению, развитию и популяризации творческого наследия семьи Рерихов.

Перефразируя слова Томаса Карлейля о том, что «...только тот может узнать героя, кто до известной степени сам герой» [3, с. 149], можно сказать, что только вестник может узнать вестника. Именно поэтому так ярки, точны и убедительны характеристики вестников и их эволюционной деятельности, которые дала Людмила Васильевна в своих трудах. Огромной заслугой и большим вкладом в историческую науку Л.В. Шапошниковой является раскрытие творческих миссий и жизненных задач вестников, судьбы которых засияли новыми гранями под лучами космического мышления. Так, ею было глубоко раскрыто творчество семьи Рерихов, ге-

роическая жизнь Жанны д'Арк, подвижнический труд Сергия Радонежского, вклад в творчество космической эволюции В.С. Соловьева, Н.И. Пирогова, М.К. Чюрлениса, А.Н. Скрябина, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского и других.

Далее хотелось бы кратко показать некоторые смысловые разделы концепции вестничества, которую сформулировала Л.В. Шапошникова.

1. Космическое творчество. Действительно, любое творчество вестников само по себе глубоко космично. На Земле космическая эволюция действует через человека, через его мысли, идеи, поступки. Но такой человек по космическому закону созвучия должен быть высоконравственной личностью, обладающей определенными качествами. Именно нравственные качества – самоотверженность, любовь к людям, стремление к общему благу – дают возможность вестникам творить по законам Космоса. Формируя метаисторический процесс, вестники стараются направить земную историю в эволюционное русло, которому соответствует мирное сосуществование стран и народов, оберегание нравственных ценностей, стремление к красоте и знанию.

2. Будущее. Деятельность вестников опережает время и закладывает основы будущего. Во имя этого будущего они живут и действуют всю свою жизнь. «Эта удивительная община, – писала Л.В. Шапошникова об общине Сергия Радонежского, – стала как бы прообразом будущего лучшего устройства мира, где равных людей объединяет труд и где духовные культурные ценности занимают одно из важнейших мест. В этом отношении Сергей намного опередил свое время» [1, с. 453]. Магнит духовной энергетики вестника как бы формирует эволюционные каналы, по которым должно двигаться развитие той или иной страны. И даже спустя длительное время эта энергетика созидания сохраняется и продолжает воздействовать на судьбу народа. Мысли и идеи вестника, которые он приносит в какой-то определенный исторический период, обязательно претворятся в действие, обретут материальную форму даже спустя годы или века. «Метаисторическое творчество вестников космической эволюции, – отмечала Л.В. Шапошникова, – имеет многовековое продолжение и приносит те результаты, которые в него были заложены» [1, с. 574].

3. Высшее ведет низшее. Особенность метаистории состоит в том, что она связывает трехмерное земное пространство и земной исторический процесс с Высшим. Именно высшая материя играет в плотном мире ведущую роль. В свою очередь, внутренний мир вестника по линии метаистории также связан с высшей космической материей и ее эволюционными закономерностями. «Одним из важнейших моментов космической эволюции и метаисторического процесса является тесный контакт Великого духа с высшей космической материей», – подчеркивала Л.В. Шапошникова [1,

с. 461]. Поэтому вестники космической эволюции действуют согласно закону «Высшее в эволюции ведет за собой нижестоящее». Герои-творцы метаисторического процесса несут на землю весть о мире высшей космической материи, о космическом сознании и метаистории, и без этих знаний продвижение человечества по эволюционной лестнице невозможно.

4. Метанаучное познание. Приходя в плотный мир земной материи, вестник обладает важнейшими эволюционными качествами, среди которых – расширенное сознание и развитое сердце (имеется в виду духовное сердце). Именно Л.В. Шапошникова обнаружила связь между развитым сердцем и мудростью. Она писала: «В сердце заключены ум и мышление более высокого качества, нежели в интеллекте. Этот ум называется мудростью, которая постигает окружающую действительность более качественно и глубоко, чем сам интеллект» [4, с. 44]. Итак, мудрость связана с развитым сердцем, которое способно на непосредственное познание мира. Согласно Живой Этике, сердце является посредником с Высшими мирами, поэтому мудрость связана с информацией из этих миров. Можно сказать, что мудрость это результат метанаучного познания, которое реализуется через духовную составляющую человека, его внутренний мир, сердце как инструмент познания более точный и совершенный, чем методы эмпирической науки.

Важнейшей частью внутреннего мира человека являются его энергетические центры. Один из таких центров, размещенный на уровне сердца над солнечным сплетением, называется «чашей». Он представляет собой хранилище духовных накоплений прошлых жизней человека. Опыт, который накапливается в «чаше», является основой чувствознания (т.е. знания духа). У вестника «чаша» хранит очень богатые знания прошлых накоплений. «Чаша» обычного человека в земных условиях, как правило, закрыта. Особенностью же вестников является осознанное или неосознанное умение использовать сокровища своей «чаши». Возродить память о прошлых накоплениях дает возможность высокий уровень сознания и духовности человека. Это – один метаисторический источник, которым пользуются вестники. Другим их метаисторическим источником является единство прошлого, настоящего и будущего, которое имеет место в мирах высокого состояния материи. Вестник обладает способностью проникать сознанием в эти миры, где время едино, и черпать оттуда информацию, как о прошлом, так и о будущем. Именно это и обуславливает профетичность деятельности вестников. Здесь хотелось бы сказать об огромной заслуге Л.В. Шапошниковой, которая состоит в том, что она ввела в пространство научного осмысления метаисторический опыт вестников и все, что с ним связано – озарения, видения, предвидения. В частности, Л.В. Шапошникова изучила метаисторический опыт Даниила Андреева. «Метаисториче-

ское познание представляет собой важнейшую особенность новой системы познания как таковой, – писала она. – Метаисторическое познание в своей основе было столь обширным и глубоким, что Андреев ввел реальную формулировку – метаисторический космос, охватывающий миры различных высоких состояний материи» [1, с. 286].

5. Героические качества. Героизм это то, что определяет вестников космической эволюции, тех, кто с начала времен творил на земле красоту, создателей и проводников метаисторического процесса, «через внутренний мир которых идет свет Высших миров...» [5, с. 27]. Веками и тысячелетиями складывается героизм отдельного духа и проявляется затем в виде конкретных качеств и поступков. Героические качества обусловлены развитием внутренней культуры человека. Вестники космической эволюции – это высоконравственные личности, способные к истинному самопожертвованию. Их отличает огненное мужество, стойкость, соизмеримость, интуитивная способность к распознаванию и великое равновесие. Чтобы они не делали, все направляется на Общее благо, и неугасимая любовь к людям ведет их по тернистому пути служения.

6. Влияние на историю. Как известно из Живой Этики, изменение сознания, его расширение является одним из магистральных направлений космической эволюции. Ведь одно из важнейших явлений в метаисторическом процессе – это «изменение сознания народа в целях овладения новым знанием, предоставленным ему метаисторией. Именно такое изменение и заключает в себе метаисторический процесс» [1, с. 457–458]. Вестник способен повлиять на изменение сознания целого народа, среди которого он живет и действует, и тем самым заложить фундамент эволюционного развития всей страны. Само присутствие вестника – творца метаисторического процесса – в пространстве истории меняет ее энергетику и закладывает основы социальных и духовных преобразований в обществе. Вот как Л.В. Шапошникова писала об исторической роли Жанны д'Арк: «Метаисторическое творчество Жанны было удивительно прекрасным, и можно сказать, что во Франции XV века метаистория в лице Жанны командовала историческим процессом. Именно ее творчество было причиной этого исторического процесса и поэтому его результат, пройдя через века, оказал значительное влияние на нашу современность. В этом отношении Жанна законно стоит в созидательном ряду творцов метаисторического процесса на Земле» [1, с. 501].

Важнейшее значение имеет личный пример вестника, который своей жизнью запечатлевает высокие космические знания и показывает людям возможность и необходимость самосовершенствования. «Именно такой творец должен показать людям, что то, что он может делать, доступно и им» [1, с. 458]. Поскольку одним из главных аспектов метаистории явля-

ется нравственное чувство народа, вестник создает фундамент для укрепления и развития этого нравственного чувства. Одно из важнейших качеств вестника – это стремление к миру любой ценой, против войны и военных действий, и он всеми силами старается утвердить этот мир.

7. Миссия. Вестники космической эволюции появляются на Земле с конкретной миссией, и их появление приходится на определенные моменты истории, которые связаны с активизацией метаисторического процесса. Как правило, это – переломные моменты, когда решается судьба какой-то страны или народа. Именно в такие переломные эпохи творили метаисторию Сергей Радонежский и Жанна д'Арк, император Акбар и граф Сен-Жермен, семья Рерихов и космисты Серебряного века. Частные жизненные задачи вестников могут отличаться, но их объединяет одна – космическая – задача, связанная с метаисторическим процессом. Из работ Л.В. Шапошниковой можно сделать такой обобщенный вывод о том, что важнейшей миссией вестников является формирование, а также активизация метаисторического процесса.

Взаимодействие двух процессов – метаисторического и земного исторического – представляет собой очень важный момент в пространстве космической эволюции человечества. Это взаимодействие может помочь усилить духовную наполненность исторического процесса и искоренить в нем негативные явления, которые искажают и отемняют его. Одним из факторов, мешающих взаимодействию метаистории и истории, является тьма, сосредоточенная во зле, насилии, невежестве, жестокости, разрушении. Тяжелой и упорной борьбе с этой тьмой посвящена жизнь вестников космической эволюции. Их деятельность, в конечном счете, приводит не только к взаимодействию исторического и метаисторического процессов, но и к их гармоничному соединению и даже к синтезу, когда Высшая космическая материя начинает вести за собой земной исторический процесс. Благодаря такому синтезу и происходит переход на следующий виток эволюционной спирали. «Только осознание и соблюдение космических законов, основных положений космической эволюции и возвращение метаистории в земной исторический процесс может остановить разрушительный античеловеческий процесс и вывести нашу страну на дорогу, продвигающую ее к новому витку космической эволюции», – утверждала Л.В. Шапошникова [1, с. 300].

В книге «Земное творчество космической эволюции» Л.В. Шапошникова приводит притчу М.К. Чюрлениса, в которой сложный эволюционный процесс принесения на Землю известия о Новом мире и Новой Красоте, символизирует чудесный образ скамейки вестников. Этот образ, по сути, отражает непрерывность космической эволюции и преемственность феномена вестничества. Один вестник уходит, но на скамейке уже обяза-

тельно находится следующий. Он пришел так же, как и предыдущий выполнить свою великую миссию: вести человечество из тьмы невежества к свету знания. И так будет всегда.

Поэт Владимир Солоухин написал в свое время строки, которые могут прекрасно проиллюстрировать жизненный подвиг пламенной когорты вестников космической эволюции, к которой принадлежит и наш выдающийся современник – Людмила Васильевна Шапошникова.

Хранится в сердце мужества запас.

И свет во тьме, как прежде, не погас.

И тьма его, как прежде, не объяла!

Список литературы

1. Шапошникова Л.В. Земное творчество космической эволюции. М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2011.
2. Рерих Н.К. Твердыня пламенная. Рига: Виеда, 1991.
3. Карлейль Т. Теперь и прежде / сост., подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1994.
4. Шапошникова Л.В. Актуальность Пакта Рериха в современном мире // Культура и время. 2005. № 4. С. 41–51.
5. Шапошникова Л.В. Метаисторическая живопись Н.К.Рериха. М.: Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк, 2013.

Бранская Елена Владимировна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
branskaya@list.ru

Меценатки в культуре Серебряного века

Статья посвящена одному из интересных периодов нашей истории – Серебряному веку. В статье рассказывается о меценатах и благотворителях, которые внесли огромный вклад в культуру данной эпохи. Акцент сделан на роли выдающихся женщин-меценаток и их вкладе в развитие образования, просвещения, а также в сохранение и приумножение культурных ценностей нашей страны.

Ключевые слова: Серебряный век, культура, искусство, меценаты, благотворительность.

Серебряный век завораживает, восхищает, изумляет и манит яркими открытиями и творческими достижениями. Временной промежуток, занимаемый этим веком, не велик, а расцвет культуры поражает воображение и кружит голову. Можно вспомнить множество имен талантливых художников, композиторов, театральных деятелей, поэтов и философов, которые, буквально, «ворвались» в культуру и преобразовали ее. Эта эпоха была яркой, противоречивой, но бессмертной и неповторимой. В это время происходит «всплеск» художественной жизни: открываются новые театры, музеи, создаются новые объединения художников, организуются выставки. Они способствуют осмыслению происходящих изменений в художественной жизни эпохи и знакомят с плеядой блистательных как мужчин, так и женщин. Роль женщин в эту эпоху становится очень заметной. Предчувствие будущих потрясений объясняет невероятную активность женщин, которым свойственно в драматические моменты истории со всей жертвенностью бросаться навстречу новому [1, с.3].

Нет ничего удивительного в том, что и благотворительность и меценатство также приобретают невероятные масштабы в этот период истории России. Размах меценатской щедрости русского купечества в этот период поражает воображение. В начале XX века число благотворительных учреждений исчислялось тысячами. В одной только Москве существовало 628 «богоугодных» заведений, и значительная их часть содержалась на деньги купечества. Многие купцы вышли из крестьян и городских низов, поэтому они хорошо понимали и чувствовали потребности народа. Не случайно эти новоявленные Медичи проявляли особый интерес к народной культуре и искусству. Мотивы для подобной деятельности были различными. Это были православные люди, а православие побуждало к милосердию, жертвенности как ближнему, так и дальнему. Некоторые меценаты были выходцами из старообрядческих семей, живших в аскетической обстановке, где в почете была благотворительность. Многие из меценатов были настоящими патриотами своей страны. Для них эта деятельность была естественна, это был порыв души.

Купеческая благотворительность внесла неоценимый вклад в развитие русской культуры. Вот только некоторые достижения в области культуры: Третьяковская галерея, Щукинское и Морозовское собрания современной французской живописи, Частная опера С.И. Мамонтова, Московский художественный театр, музей изящных искусств, философский и археологический институты, Бахрущинский театральный музей, больницы, приюты и многое другое.

Преимущественно благотворительностью занимались мужчины. Но, как уже упоминалось, в эпоху Серебряного века значительно возросла

роль женщин во всех сферах культуры, в том числе и в области благотворительной деятельности. Конечно, круг этих женщин довольно узок, но каждая из них достойна восхищения и почитания.

Следует начать разговор об этих замечательных женщинах с выдающейся русской предпринимательницы и благотворительницы – Варвары Алексеевны Морозовой (1848 —1917). Она не собирала произведений искусства и не покровительствовала деятелям искусства, но внесла неоценимый вклад в народное образование и просвещение. Многие, знавшие ее, не скрывали своего восхищения этой прекрасной женщиной. Ее замечательные глаза, большие, темно-карие, с красивыми, пушистыми, соболиными бровями никого не могли оставить равнодушными. Выражение их было строгое, но, иногда веселое, с оттенками грусти. По ее инициативе в 1885 г. была основана первая в Москве бесплатная общедоступная читальня им. И.С. Тургенева, рассчитанная на 100 читателей. Кроме библиотек, Варвара Алексеевна пожертвовала часть своего состояния на строительство больниц. Морозова помогала крестьянам, пострадавшим от наводнений, устраивала госпитали для раненных на фронтах, выделяла средства на издание журнала «Русское богатство». Варвара Алексеевна построила и содержала школы в различных губерниях России, где детям бесплатно выдавали учебные пособия и кормили горячими обедами. В.А. Морозова внесла большой вклад в создание таких учебных заведений, как Пречистенские рабочие курсы и городской народный университет им. А.Л. Шанявского. Пречистенские курсы со временем стали просветительским центром московских пролетариев. Лекции приходили слушать до полутора тысяч человек.

Благодаря её участию и активной помощи было построено общежитие для студентов Императорского Технического училища. Значительные средства были пожертвованы В.А.Морозовой на нужды Московского университета. Например, построены комплексы психиатрической, неврологической, хирургической клиник Московского университета, а также была учреждена Долгоруковская стипендия. На ее средства строились больницы, общежития для студентов и рабочих, богадельни и школы. Главную цель благотворительной деятельности она видела в том, чтобы «учить и лечить народ».

Большую роль сыграла Варвара Алексеевна в издании газеты «Русские ведомости», редактором которой был В.М.Соболевский. В ней печатались Толстой, Чехов, Успенский, Серафимович, Салтыков-Щедрин, Горький. С этим изданием сотрудничали лучшие умы науки, искусства и литературы второй половины XIX века.

Она была хозяйкой известнейшего в Москве литературного салона. В зале, вмещавшем до 300 человек, собирался цвет московской интел-

лигенции. Здесь часто гостили А. П. Чехов, А. Белый, П. Д. Боборыкин, А. А. Блок, В. Я. Брюсов, В. С. Соловьев и др.

Невестка Варвары Алексеевны Маргарита Кирилловна (1873-1958) продолжила традиции меценатства и благотворительности династии Морозовых. Коллекцию картин мужа (60 полотен) она передала в Третьяковскую галерею, что послужило началом Галереи западного искусства конца XIX – начала XX века. Также Художественно-историческому музею в Вятке ей были переданы 12 произведений.

Маргарита Кирилловна на свои средства издавала журнал «Московский еженедельник» и оказывала финансовую поддержку «Московскому религиозно-философскому обществу», журналу «Вопросы философии и психологии». Морозова, получившая хорошее образование, очень ценила образованных и талантливых людей. Она брала уроки музыки у композиторов Н. Метнера и А. Скрябина. Во время пребывания за границей А. Скрябин получал от своей ученицы ежегодную пенсию в размере двух тысяч рублей. Маргарита Кирилловна финансировала также издание его работ и устройство концертов, что позволяло ему иметь свободное время для музыкального творчества. Художник Серов был другом семьи Морозовых и написал портреты многих членов этой семьи. Когда после его смерти встал вопрос о помощи семье Серова, то Маргарита Кирилловна и другие, знавшие художника люди, образовали фонд помощи его вдове и детям. Она помогала С. Дягилеву в организации в Париже концертов русской музыки.

Маргарита Кирилловна основала философское издательство «Путь», поставившее задачей публикацию произведений русских религиозных философов, и выпустившее 45 книг. «Ты собрала в твоём милым «Пути» все, что есть наиболее значительного в русской религиозной мысли» – так оценил ее труд философ Е. Трубецкой. В ноябре 1905 года было организовано «Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьёва» (МРФО). Членами-учредителями общества, кроме Маргариты Кирилловны, значились С.Н. Булгаков, князь Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, Л.М. Лопатин, священник П.П. Поспелов, П.А. Флоренский и В.Ф.Эрн – цвет русской религиозной философии. Морозова принимала непосредственное участие в работе общества наряду с князем Евгением Трубецким. Розанов высоко оценил деятельность этой необыкновенной женщины: «Удивительная по уму и вкусу женщина, не просто «бросает деньги», а одушевлена и во всем принимает участие» [2, с.160].

Война изменила жизнь страны. Маргарита Кирилловна на свои деньги создала госпиталь в Москве для раненых и сама работала в нем. Лучшее всего передает характер этой женщины портрет, написанный В. Серовым.

На этом полотне изображена необыкновенно добрая, романтическая и влюбленная женщина. Кажется, что этот портрет излучает какой-то внутренний свет. Это портрет счастливой, нежной и искренней женщины. Особенно выразительны ее глаза: живые, веселые, одухотворенные, искрящиеся каким-то удивительным теплом.

Одной из самых ярких и блистательных меценаток Серебряного века являлась княгиня Тенишева Мария Клавдиевна (1858-1928). Она обладала множеством талантов: общественный деятель, коллекционер, художница, исследователь древних эмалей, оперная певица, покровительница искусств. В 1894 году она основала бесплатную художественную студию в Санкт-Петербурге, которой руководил И.Е. Репин, а через четыре года создала художественно-промышленные мастерские в своем имении Талашкино. С этим местом связан важный период в ее жизни и творчестве. На протяжении четверти века (1893-1914) это место было крупным художественным центром России. В Талашкино приезжали знаменитые художники. Особенно ценным и плодотворным этот период стал для Рериха Н.К., Врубеля М.А. и Малютина С.В. В Талашкине подолгу бывали Репин, Прахов, Софи Ментер, знаменитая пианистка, Коровин, Трубецкой – скульптор, Врубель и многие другие.

Княгиня Тенишева, длительное время жившая за рубежом и хорошо знавшая западноевропейское искусство, очень горевала, что многие пренебрежительно относятся к русскому искусству. Как только представилась возможность, она со всей страстью начала возрождать русское народное искусство. Княгиня решила возродить русский стиль, который к этому времени был забыт. «Все смотрели на него как на что-то устарелое, мертвое, неспособное возродиться и занять место в современном искусстве. Наши деды сидели на деревянных скамьях, спали на пуховиках и, конечно, эта обстановка уже перестала удовлетворять современников, но почему же нельзя было построить все наши кресла, диваны, ширмы и трюмо в русском духе, не копируя старины, а только вдохновляясь ею?» [3, с.225]. Было решено возрождать народные кустарные промыслы. Поэтому в конце XIX века в Талашкино, по решению княгини, были созданы учебные художественные мастерские: столярная, резьбы и росписи по дереву, чеканки по металлу, керамическая, окраски тканей и вышивания. Это стоило немалых усилий этой замечательной и самоотверженной женщине. Ей пришлось многих убеждать в правильности этого решения, столкнуться с обманом и предательством, но все-таки цель свою она достигла. В сундуках у русских женщин еще сохранились старинные наряды и головные уборы. Подлинные мастерицы жили в деревнях Смоленской губернии. У многих из них был талант

к вышиванию. В их работах использовались сложные старинные узоры, выполненные со вкусом и фантазией. По совету княгини стали крестьянки подбирать новые, мягкие и гармоничные цвета. Постепенно изделия в руках умелых мастериц становились все более изящными, с хорошей цветовой гаммой, выполненные с большим вкусом. Начинали мастерицы с мелких изделий, таких как детали для отделки платьев, подушек, узкие полоски для отделки, продававшиеся на аршины, полотнца. А потом стали переходить к изготовлению крупных вещей: драпировки на окна и двери, обивки для мебели, скатерти, покрышки на рояли. В мастерских работало более 2000 женщин, из более чем 50 деревень. Конечно, в Талашкино работали и профессиональные художники. По их эскизам изделия украшались резьбой, росписью, а вышивка по своему колориту напоминала художников «Мира искусства». Балалайки (их создавали деревенские мастера) расписывали такие художники как Малютин, Врубель, Сомов, а также и сама Тенишева.

«Талашкино совсем преобразилось. Бывало, куда ни пойдешь, везде жизнь кипит. В мастерской строгают, режут по дереву, украшают резную мебель камнями, тканями, металлами. В углу стоят муфеля, и здесь, втихомолку, я давно уже приводила в исполнение свою заветную мечту, о которой даже говорить боялась вслух: делаю опыты, ищу, тружусь над эмалью. В другой мастерской девушки сидят за пядьцами и громко распевают песни. Мимо мастерской проходят бабы с котомками за пазухой: принесли работу или получили новую. Идешь – и сердце радуется» [3, с.304].

Сама Тенишева была талантливым художником – эмальером. Ее работы получили международное признание в Париже, Лондоне, Праге и других городах. Она создала новую палитру – более 200 оттенков непрозрачной огнеупорной эмали. Особенно больших успехов княгиня достигла в изготовлении выемчатой эмали. Хорошее знание истории и техники эмали помогли ей в творчестве. В 1916 году Тенишева защитила диссертацию на тему: «Эмаль и инкрустация». Князь Сергей Щербатов так писал об этой женщине: « Это была одна из самых незаурядных женщин, с которыми пришлось мне встретиться... Широко образованная и начитанная...она была не только выдающейся меценаткой, но и крупной общественной деятельницей и, кроме всего этого, серьезной работницей в искусстве в очень специальной области. Она очень основательно изучила историю и технику эмали и специализировалась в работах по эмали» [4, с. 17].

Приходилось княгине заниматься не только искусством, но и более прозаичными делами, хотя не менее важными. Приехав в провинциаль-

ный рабочий городок Бежица, где находилось имение ее мужа, она обнаружила, что жизнь там тяжела, уныла и безрадостна, особенно для рабочих. Мария Клавдиевна развернула кипучую деятельность, направленную на изменение и улучшение жизни простого народа. Она открыла начальную школу, ремесленное училище, столовую для рабочих, расселила людей из бараков, создала благотворительное общество для помощи сиротам и вдовам.

В Бежице княгиня открыла Народный Дом, где расположились библиотека, читальный зал, зимний сад, сцена, оркестр, хор, бильярд, а рядом – парк с фонтаном и детская площадка. Можно только восхищаться этой поистине просветительской деятельностью.

Еще одно имение было куплено Тенишевыми – Фленово. Там тоже была открыта сельскохозяйственная школа. В школе также учили игре на балалайке, и различным ремеслам. Чуть позже возникла потребность и в церкви, которую бы могли посещать ученики. Княгиня выбрала восхитительное место, «лучше которого вряд ли возможно найти для церкви. Оно точно для того и было предназначено. Здесь, рядом со школой, на высокой красивой горе, покрытой соснами, елями и липами, с необозримым кругозором, положено было основание храму во имя Святого Духа. Хотелось дело любви – школу – увенчать неугасимой лампадой – церковью, хотелось, чтобы десница Господня с вершины этой горы из века в век благословляла создание любви – народную школу, где в классах, на полях, в лесу, в огородах, в труде шевелился бы маленький люд, раздавался веселый смех, где совершалось великое дело: из темных дикарей выходили люди...» [3, с.270-271]. Читая ее воспоминания, понимаешь, какая это была восхитительная женщина. Она была озарена любовью к людям, искренне и самоотверженно помогая им обрести знания, обогатить душу, уйти из мира невежества и темноты. Церковь во имя Святого Духа построена в лучших традициях русского зодчества. Здание очень своеобразно и напоминает древнюю пирамиду, русский шатер и, одновременно, буддийскую пагоду. Росписью храма занимался Николай Константинович Рерих. На фронтальной части храма уцелела смальтовая мозаика «Спас Нерукотворный».

Есть еще одно уникальное сооружение во Фленово – это теремок, архитектором которого был Сергей Малютин (1902), а вдохновителем княгиня Тенишева. Стиль – русский модерн. В центре – любимый малютинский символ – Жар-птица с хохолком. Над Птицей – Солнце, по бокам – Коньки, и всё в обрамлении сказочных узоров – вьющихся цветов, волн, и прочих завитушек. А какие чешуйчатые зелёные Змеи-Горынычи поддерживают бревенчатый сруб – загляденье. Под навесом

крыши – Месяцы. Можно обойти Теремок сзади – там посмотреть на другое окошко. Здесь уже «плывёт» Лебедь, над ним Солнце, Звёзды, Месяц, и узоры-узоры-узоры. Все здание деревянное, резное, а резьба воздушная, узорчатая.

С уверенностью можно утверждать, что преданность Тенишевой искусству была всепоглощающей. Княгиня была настоящим коллекционером русской старины. Она собрала коллекцию русской и западноевропейской графики. Коллекцию акварелей русских художников Мария Клавдиевна подарила Русскому музею, коллекцию эмалей пожертвовала музею Общества поощрения искусств, музею общества школы Штиглица и др. [5, с.167]. По инициативе М.К. Тенишевой и на ее средства в Смоленске было построено здание музея в 1905 году. Для публичного обозрения музеем "Русская старина" был открыт в октябре 1909 году.

И, конечно, неопределима ее роль в создании журнала «Мир искусства», который она начала издавать на свои средства в 1898 году. Главным редактором журнала был С.П.Дягилев. Она организовывала международные выставки, которые посещали даже представители царской семьи. Но по-настоящему теплые и дружеские отношения у нее сложились с Н.К. Рерихом, который часто приезжал в Талашкино и много там работал.

В некрологе, посвящённом Марии Клавдиевне, И.Я. Билибин писал: «Всю свою жизнь она посвятила родному русскому искусству, для которого сделала бесконечно много».

Традиции благотворительности были очень распространены в эпоху Серебряного века. Дух эпохи побуждал к таким добрым и неординарным поступкам. Умные и образованные женщины, по воле судьбы вставшие у руля крупных предприятий, очень тонко ощущали необходимость распространения знаний, культуры, образования на своей любимой Родине и делали это самоотверженно и искренне.

Список литературы

1. Амазонки авангарда. М., 2004.
2. Хорватова Е. Маргарита Морозова. М., 2004.
3. Тенишева М.К. Впечатления моей жизни. М., 2006.
4. Джеско Озер. Мир эмали княгини Марии Тенишевой. М., 2004.
5. Бранская Е.Е. Меценатки серебряного века. Отечественные традиции гуманитарного знания: история и современность. СПб., 2005.

Линор Линза
концепт-художник, Петербург
llinza@llinza.info

Женский вопрос: память о матери в официальном имени гражданина

Следует поднять в обществе вопрос присутствия и соотношения имен матери и отца в имени общего ребенка у славянского и постславянского населения. Дискриминация матери в имени ребенка очевидна. Так, при официальном закреплении имени ребенка в документах, память о матери в имени ребенка официально стерта. Этот вопрос остается вне поля общественных обсуждений. Но его следует обнаружить среди других проявлений неравноправия женщины и найти объективное удовлетворительное разрешение.

Ключевые слова: генная онтология, официальное имя гражданина, память о матери, транспарентность биологии, естественная семья, киберэпоха, этика традиций, равноправие имен родителей.

Чье-то имя не забудут близкие. Чье-то имя останется в памяти народа. Чье-то имя запомнят века и так далее. Некие необычные дела и заслуги обещают сохранить чье-то собственное имя в памяти людей и, значит, во времени. Изменяются окружающие вещи и взгляды на мир, обновится среда обитания, и следующие поколения будут другими способами познавать и осваивать мир, а чье-то имя собственное вне времени (а лучше сказать, все используя и используя время) будет обитать в сознаниях живущих, если этим именем были совершены соответствующие деяния. Этим сказано все. Только имени обещана некая нетленная власть и дальнейшее использование времени в феномене памяти.

Имена собственные, как названия людей, зверей, вещей земных и небесных тел всегда имеют и продолжают ротацию в истории цивилизаций. До сих пор лишение имени было тягостным и позорным наказанием человеку и, допустим, его замена на номер или клеймо сопровождалась насилием и пресечением свобод. Но дальнейшая текучесть нравов может предполагать полную инверсию и, возможно, в расцвет киберэпохи набор чисел вместо имени в паспортной карте индивида будет вполне легитимным и жизнеспособным. Как сегодня, например, нанесение татуировок на

тело является почетным актом для разных, в том числе и считающих себя приличными, слоев общества.

Имена собственные, как памятный знак, также многосложно употребляются в социуме для всевозможных названий. В первую очередь дети человеческие получают имена своих драгоценных предков или других почетных лиц, что вполне корректно и желаемо. Далее начинается длинный перечень того, чему присваиваются имена собственные, – и здесь уже возникают сложные связи и причинные допуски по именам и названиям. Самый популярный пример, вызывающий смятение и гнев умов, это названия улиц и публичных мест, когда при каждой смене политической формации или даже просто правителя название обретает полную антиподность. Это говорит о том, что такая идеальная составляющая, как имя и название, также не менее значимо формирует окружающую среду, чем архитектура или рельеф места. Память как нейропсихологический феномен не может адаптироваться в социуме без проблем.

Размышляя о восточно-славянских народах и ныне примыкающим к ним спутниковых нациях, нельзя не заметить (и давно пора актуализировать) тему памяти о родителях в именах. Ландшафт получается определенно освещенный с одной стороны. Благодаря патриархальному укладу бытия, память об отце в имени индивида сохранена явно и достаточно. Отчество и фамилия родителя непотопляемо присутствуют в наречении наследников обоюбого пола. Когда-то только так было возможно и правильно. Мир, легитимно развернутый в сторону мужской полярности, соответствовал религиозно-социальному заказу прежних времен. Отеческая длань умело сохраняла социум с мужским доминированием.

Но так ли это теперь в потоках гендерных взаимодействий и накануне возможной киберэпохи? Теперь социумный континуум с большим или меньшим успехом, но по всем вертикалям и горизонталям старается повернуться к объективности. Потому вопиющую дискриминацию по отношению к матери и в памяти о матери восточно-славянскому обществу необходимо убирать. Традиция или попросту привычка – дело трудное, но не непоправимое.

Культура отношения к предкам у частного лица восточно-славянских и постславянских народов фрагментарна и непоследовательна. Уважение и память об отце и отцовской линии еще как-то упаковано через фамилию и отчество. Память же о матери через поколения стирается вовсе. Имена бабушек и дедушек благополучно знают все. Далее по их отчествам помнится имя прадедушки, а прабабушка уже исчезает с горизонта памя-

ти. И подобный урон тяготит современного индивида, ищущего генную фактичность.

Транспарентность биологии показывает генную картину, где нет места традиционным социальным договоренностям и привычкам. Генетика заявляет о двух родителях взаимозависимо и обоюдно. Получаемая фактическая онтология не позволяет уходить в тень тем или иным качествам и характеристикам следующего поколения. Мать и отец обнаружены в проекте ребенка без исключений и забывчивости. Космос о матери не забывает. Патроним и матроним звучат в космическом генном решении достаточно и явно. Забывчивость участия матери в генетическом проекте последовательно организует социальная норма, которая до сих пор поддерживается законодательно. Генетический код говорит нам об отце и матери. Но в социальном исполнении гражданского документа в имени гражданина память о матери у восточных славян исчезает бесследно. Отец же представлен не только родовой фамилией, но и отчеством, которое дополнительно предлагает ценить значимость отцовской линии.

Игнорирование матери в случае присвоения имени уже неоднократно подвергалось критике в современной культуре. Данная критика массовым обществом воспринимается как частный случай или как курьез, — когда, например, по соцсетям кочует ролик, где имена звучат как Максим Светланович, Анна Земфировна или Сергей Ольгович. Такие версии имен нам всего лишь непривычны, ничего запредельного в этих версиях нет. И при определенном усилии нашего славянского и околославянского общества (спутниковые нации) имена с женским отчеством вполне могли бы легитимно существовать. Как упоминалось выше, при дальнейшей киберавтоэкспансии человечества, где реконструкции будет подвергаться сама классическая плоть человека, можно допустить, что вместо обычных имен в ход пойдут и будут востребованными и модными номера, коды, шифры, называющие индивида. Или вовсе другие символы, — например, логотипы, картинки или даже звуки, появляющиеся на сенсоре лба или щеки и реагирующие на внешний раздражитель обращения.

Киберэпоха, конечно, не только в случае с именами готовит нам много сюрпризов и неожиданностей, если не сказать неприятностей. Но, похоже, киберзадачи не смогут тотально преодолеть порог естественного мира по технологическим и по этическим причинам. Потому вопрос дискриминации матери при получении имени в естественной семье (и тем более в неполной семье, где отцы исчезают с горизонта

семьи, как утренний туман) остается открытым. Отчество, присваиваемое индивиду в официальном документе, не только стирает память о матери, но и является громоздким элементом, а часто и обескураживающим. Неудобно длинное имя с отчеством среди окружающих скоростей и множеств информации создает трудности и путаницу в произнесении такого составного имени. А когда в организации имени присутствуют имена соседних наций или кино-литературные и прочие персонажи, то подобные составные конструкции звучат комичными нагромождениями.

Глобализация планеты, как следствие технического прогресса, уже заявляет и еще заявит права на все традиции наций и рас. Дифференциация общества будет возникать по другим нетрадиционным поводам, а планетарная устремленность не позволит себе отказаться от объективности. Потому, продлевая генную объективность двух родителей в социальную среду при присвоении имени собственного ребенку, надо использовать в официальном собственном имени еще два имени, а именно отца и матери. То есть – имя плюс – плюс. То есть плюс имя отца плюс имя матери и собственное оригинальное имя. Имена родителей можно писать через дефис, оригинальное имя отдельно. Для девочек вариант – Елена-Дмитрий ПОЛИНА ИВАНОВА. Для мальчиков вариант – Василий-Полина АЛЕКСЕЙ ИВАНОВ.

Предшествование имен отца-матери перед оригинальным именем будет корректно по происхождению. Для девочек – женское (мать) – мужское (отец) – собственное имя и фамилия. Для мальчиков мужское (отец) – женское (мать) – собственное (мужское) имя и фамилия.

Так трехсложное официальное собственное имя создаст объективную картину рода. И таким образом официальный гражданский антропоним родового имени преодолет дискриминацию матери хотя бы в имени. Фамилия остается за отцом в естественной семье, в неполной семье ребенку, в основном, присваивается фамилия матери или иногда фамилия по желанию записывается двойная.

Таблица 1 – Женское имя в паспорте

Имя матери	Имя отца	Имя гражданина	Фамилия
Елена	Дмитрий	ПОЛИНА	ИВАНОВА

Таблица 2 – Мужское имя в паспорте

Имя отца	Имя матери	Имя гражданина	Фамилия
Василий	Полина	АЛЕКСЕЙ	ИВАНОВ

Список литературы

1. Коллонтай А. Общество и материнство // Из выступления на Всероссийском женском съезде . 1908. <http://levoradikal.ru/archives/264>
2. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем: Проблемы антропонимики: Сб. статей / Отв. ред. В. А. Никонов. М.: Наука, 1970

Научное издание

**КОСМИЗМ И ОРГАНИЦИЗМ:
ЭВОЛЮЦИЯ И АКТУАЛЬНОСТЬ**

**Материалы IV Международной
научной конференции
18–19 ноября 2016 г.**

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

Художественное оформление Александра Лаврухина

Подписано в печать 15.05.17. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 15,75. Тираж 60 экз. Заказ 543.

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

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ

